



La dimensión moral en la configuración y evolución histórica del concepto de pobreza

The Moral Dimension in the Configuration and Historical Evolution of the Concept of Poverty

Pedro TALAVERA FERNÁNDEZ

Profesor Titular de Filosofía del Derecho
Universitat de València
ptalaver@uv.es

RECIBIDO: 2014-02-25 / ACEPTADO: 2014-12-10

Resumen: En el fenómeno de la pobreza se percibe con claridad el desbordamiento de su dimensión económica hacia una poderosa dimensión moral, que ha provocado (y provoca) actitudes sociales contradictorias: de aceptación o rechazo; culpabilización o comprensión; caridad o derechos, responsabilidad o destino inevitable; implicación o alejamiento; visibilidad o invisibilidad. Aquí se analizan las connotaciones morales que han ido configurando históricamente el concepto de pobreza hasta desembocar en los paradigmas con los que hoy la concebimos y desde los que pretendemos afrontarla y combatirla.

Palabras clave: Pobreza, miseria, economicismo, desarrollo humano, bienestar, sen.

Abstract: The phenomenon of poverty shows clearly the overflow of its economic dimension towards a powerful moral dimension, which has caused (and causes) contradictory social attitudes: acceptance or rejection; blaming or understanding; charity or duties, liability or inevitable fate; involvement or alienation; visibility or invisibility. This work analyzes the moral connotations that have been historically forming the concept of poverty to lead the paradigms with which today we conceive it and from which we intend to face it and fight it.

Keywords: Poverty, misery, economism, human development, well-being, sen.

Resulta complejo, si no imposible, intentar definir la pobreza ofreciendo de ella un concepto cerrado, acabado, que incluya todas sus diversas aristas y connotaciones y la enorme carga cultural e histórica que toda aproximación conceptual al fenómeno revela¹. En efecto, cualquier noción de pobreza debe contextualizarse siempre porque se encuentra estrechamente relacionada con los valores dominantes en cada momento y en cada sociedad. Esta fuerte connotación cultural e histórica del concepto ha sido puesta de relieve por mu-

¹ Buena prueba de ello la ofrece el hecho de que en Irán, Pakistán o Tailandia, por ejemplo, existen más de 30 palabras para designar a quienes se percibe como pobres; y que en la mayoría de las lenguas africanas hay por lo menos tres o cuatro palabras que la designan según las circunstancias.





chos sociólogos y economistas, como Townsend, Atkinson y otros², aunque no procede extenderse aquí y ahora sobre ello.

El propio lenguaje cotidiano es bastante ambiguo en la utilización de la palabra *pobreza*, o *pobre*, aplicándolo a situaciones muy diversas. Ciertamente, se dice de alguien que es ‘pobre’ cuando carece de los medios económicos indispensables para su subsistencia o no los tiene garantizados. Pero también calificamos como ‘pobre’ a alguien que ha perdido su empleo o ha sufrido un accidente de tráfico. Incluso solemos calificar de ‘pobre’ a la persona que, aun siendo millonario, tiene a una hija o hijo en un hospital aquejado de una enfermedad grave o incurable. O también a quien se encuentra desorientado sin saber qué hacer. Esta ambigüedad puede explicarse porque en la noción de pobreza persisten algunos elementos que históricamente han sido constitutivos de tal condición; es decir, aquellas desgracias que suelen concurrir en quienes carecen de medios de vida (desempleo, desorientación, enfermedad...). Pero se trata de elementos impropios, consecuenciales, que debemos depurar del concepto. Por otra parte, la pobreza suele utilizarse también como sinónimo de otras realidades tan diversas como: vulnerabilidad, indigencia, exclusión, marginación, etc. Se trata de realidades que, si bien pueden conectarse con el fenómeno de la pobreza, tampoco pueden asimilarse o introducirse en la ‘noción’ de pobreza sin que ésta quede desvirtuada en cierto modo.

Esta imprecisión conceptual a la que venimos aludiendo provoca también otras consecuencias menos deseables y quizá más perversas. En efecto, calificar a una persona como ‘pobre’ ha supuesto históricamente algo más que una mera referencia a su condición económica o su situación social; con ese calificativo se ha introducido además un implícito *juicio moral* que habitualmente encierra un prejuicio: la presencia ‘molesta’ de personas que no participan de la vida ciudadana y para las cuales la sociedad no tiene, en principio, una respuesta. Así pues, la asignación a un sujeto del calificativo ‘pobre’ supone, en realidad, hacerle objeto de una ‘descalificación’; es decir, supone situar el problema y la propia idea de pobreza, no tanto en una dimensión económica o social, sino dentro de ciertas concepciones culturales, morales o religiosas que

² TOWNSEND, P., *The International Analysis of Poverty*, UK, Harvester Wheatsheaf, 1993; ATKINSON, A.B., «Poverty», en *The New Palgrave. A Dictionary of Economics*, MacMillan Press, 1987, vol. 3, pp. 928-933.





han justificado históricamente la exclusión de los pobres del ‘normal’ funcionamiento de la vida social³.

En efecto, al profundizar conceptualmente en el fenómeno de la pobreza se percibe claramente el desbordamiento de su dimensión económica hacia una poderosa dimensión moral, que ha provocado (y provoca) actitudes sociales contradictorias: de aceptación o rechazo; culpabilización o comprensión; caridad o derechos, responsabilidad o destino inevitable; implicación o alejamiento; visibilidad o invisibilidad. En definitiva, las connotaciones morales del concepto de pobreza han supuesto siempre una interpelación a la legitimidad del orden social vigente ya que, tanto antes como ahora, esas connotaciones morales cumplen la función de justificar o aceptar más fácilmente la presencia cotidiana de esa terrible realidad entre nosotros, minimizando (cuando no extinguiendo) la responsabilidad del ciudadano ‘corriente’ frente a las graves carencias de millones de nuestros semejantes.

Así pues, en cada uno de los diversos paradigmas históricos desde los que se concibe la pobreza se produce la confluencia singular e histórica de estas dos dimensiones: una dimensión material (carencia de los bienes necesarios que garantizan un mínimo bienestar) y una dimensión moral (valoración social del fenómeno y de sus causas), a partir de la cuales se diseñan las políticas y estrategias para enfrentarla y tratar de minimizarla y, en última instancia, de erradicarla. Sin embargo, el notorio y reiterado fracaso en esta tarea (y muy especialmente en nuestro tiempo, con los extraordinarios niveles de prosperidad alcanzados en occidente) viene demostrando la insuficiencia de los enfoques ‘monetaristas’ del bienestar (en clave de ‘renta mínima’ disponible) y nos está obligando a replantear el análisis del fenómeno desde una perspectiva diversa; esto es, profundizando en la riqueza y pluriformidad de la concepción de una ‘vida digna’. Este es el núcleo de lo que pretendo elucidar en el trabajo: el trascendental cambio de perspectiva en la percepción de la pobreza que hoy comienza a abrirse paso en el modo de analizarla y de afrontarla.

A partir de la Modernidad, como veremos, una vez que se ha desacralizado definitivamente la idea de pobreza, esta viene identificada exclusivamente sobre una clave ‘economicista’, esto es, sobre la carencia de bienes (no tener)

³ La categoría social de ‘pobres’ se utiliza para englobar a muy diversos tipos de personas con carencias pero, sobre todo, cumple históricamente una función de exculpación social del problema. En efecto, la designación de ‘pobres’ conllevaba una serie de características negativas (perezosos, vagos, delincuentes...) que ciertamente facilitaban la aceptación de su existencia sin plantear problemas morales a quienes disfrutaban, por el contrario, de los bienes suficientes.





y sobre una connotación moral mayoritariamente negativa en su valoración social, congruente con la primacía del dinero y la riqueza como valores supremos. El resultado de este enfoque (y de sus consecuentes propuestas de evaluación y acción frente al fenómeno) no ha hecho sino consolidar hasta hoy una singular paradoja: el progresivo incremento de los medios económicos invertidos para su mitigación resulta paralelo a la diversificación e incremento de la propia pobreza (nuevas manifestaciones y nuevos sujetos).

Ha sido en el último cuarto del siglo XX, a raíz de las aportaciones de Amartya Sen, cuando hemos comenzado a comprender la necesidad de cambiar el enfoque, modificando el sentido y la relación entre pobreza y dinero. Por un lado, evitando el reduccionismo economicista en la definición de pobreza, que implica romper definitivamente la hegemonía del factor monetario a la hora de definir los componentes mínimos del bienestar de las personas. Y, por otro lado, destacando que ese bienestar tiene un carácter fundamentalmente ‘moral’; es decir, está ligado al propio modo de concebir una ‘vida digna’. Es decir, sea, que tiene mucho más que ver con la ‘capacidad’ de decidir y conseguir aquello que se considera ‘valioso’ que con la renta disponible. De ahí que en el análisis de la pobreza no pueda obviarse la existencia de paradigmas diversos de lo valioso en la concepción de una vida digna; algo que está mucho más cercano a lo cultural que a lo monetario y que, consecuentemente, debería orientar hoy las estrategias políticas y decisiones económicas dirigidas a mitigarla.

1. EL PARADIGMA CLÁSICO: LA POBREZA COMO IDEAL ASCÉTICO

Como ya hemos apuntado, en la idea de pobreza existe un importante componente contextual e histórico que resulta indispensable para poder comprender y profundizar conceptualmente en el fenómeno. Ciertamente, en toda su caracterización histórica puede constatarse un núcleo común: la carencia de aquello que se considera indispensable para desarrollar una existencia digna de un ser humano. Es decir, en todos los paradigmas históricos la pobreza señala un límite (siempre relativo) que se ha traspasado: el límite de lo que una sociedad considera inadmisible o insoportable para una persona. No obstante, cuando tratamos de identificar ese límite, lo que en realidad nos encontramos no es exactamente la ‘pobreza’, sino aquello que los clásicos concebían como ‘*miseria*’.

En efecto, aunque el mundo moderno se muestra incapaz de distinguir estas dos realidades, en apariencia cercanas, se trata en verdad de dos ámbitos





sumamente dispares. La falta de distinción entre ambas categorías ha llevado a rebautizar hoy la ‘misericordia’ como ‘pobreza extrema’, convirtiéndola en una mera derivada (más radical) de la pobreza, pero asumiendo para ambas la misma connotación negativa. Sin embargo, existe una neta distinción conceptual y existencial entre pobreza y misericordia, que ya fue trazada con magistral agudeza por Charles Péguy⁴, y que evidencia su muy diverso significado. La ‘pobreza’, emparentada con la *paupertas* de Horacio, refleja el estado en el que se dispone de lo indispensable para vivir, sin lujos, pero con un mínimo decoro. Es una especie de purgatorio que permite al hombre comprender sus límites y le abre al amor y a la atención por los demás. La ‘misericordia’, emparentada con la *egestas* de Horacio, resulta, por el contrario, un verdadero infierno, en el que careciendo de lo indispensable, se vive con auténtica desesperación por el mañana. Es el estado del que resulta urgente liberar al hombre y que constituye una verdadera afrenta a su inalienable dignidad⁵.

En esa profunda diferencia radica el fundamento de la pobreza como ideal ascético, proclamado por la teología cristiana y teorizado desde antiguo por la filosofía de matriz estoica. Se trata de la voluntaria asunción de un estatus de desprendimiento de los bienes materiales superfluos para obtener una más clara visión sobre el sentido trascendente de la vida terrena; esto es, alcanzar una dimensión espiritual como consecuencia de la liberación de las ataduras materiales. La pobreza se convierte, así, en un estado ‘deseable’ –en un ideal de perfección– cuando se abraza y se asume voluntariamente, pretendiendo la radical afirmación del ser sobre el tener. El ideal ascético de pobreza supone, pues, una conjunción entre el ideal socrático del autodomínio (no estar atado a nada) y el ideal cristiano de la espiritualidad, expresado en la máxima paulina: *nihil habentes et omnia possidentes*⁶.

Sin embargo, ese ideal ascético exalta y propone como camino de perfección la pobreza pero no la *misericordia*. En efecto, la pobreza como ideal presupone la tenencia de lo indispensable para la propia supervivencia, al tiempo que impulsa (exige) dedicar cualquier otro bien a socorrer a quien carece incluso de lo necesario; es decir, a quien se encuentra en la ‘misericordia’, a la que se alu-

⁴ PÉGUY, Ch., «De Jean Coste», en *Ouvres en prose*, vol. I, Gallimard, París, 1987, pp. 1018 ss.

⁵ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid 1995, pp. 46-47.

⁶ 2ª Carta a los Corintios, 6. Posteriormente glosado por AGUSTÍN DE HIPONA, en el segundo volumen de *Las Confesiones*, aludiendo a que el desprendimiento de las riquezas, libera de la esclavitud de lo material y convierte al hombre en señor de sí mismo y, en consecuencia, en señor de todo porque en la pobreza se encuentra a la divinidad.





de frecuentemente con expresiones relativas como ‘desnudo’, ‘hambriento’ o ‘necesitado’⁷.

En este paradigma clásico, como vemos, la pobreza se concibe como un ideal de vida, un estado de perfección, pero que parte de la renuncia voluntaria a los bienes materiales y que asume como ineludible componente la misericordia, en el sentido de compartirlo todo con el necesitado⁸. He ahí dos importantes elementos que configuran y determinan el núcleo fundamental del concepto clásico de pobreza que se consolidaría a lo largo del medioevo: su carácter voluntario y su vinculación con las obras de misericordia.

En efecto, la pobreza en la Edad Media no se concibió ni se categorizó como un valor absoluto, sino como una virtud, una cualidad del sujeto, siempre considerada desde un punto de vista relativo. Así pues, la pobreza como virtud, o como valor, sólo se planteó en el ámbito religioso y siempre concebida como un proceso de liberación, de desprendimiento, no tanto porque se valorara la carencia en sí misma. Desde su consideración como proceso, la meta de llegar a no tener nada suponía, obviamente, que se poseía algo (normalmente, mucho). El valor que se pretendía exaltar con la pobreza radicaba mucho más en la grandeza y sublimidad del acto de ‘desnudarse de lo terreno’, que en el de mostrar a la persona ‘desnuda’ que carece de todo. Es decir, mucho más importante que el resultado final (la desnudez), era el proceso hacia la desposesión total. De ahí que la voluntariedad, inherente al proceso, se convirtiera en una nota esencial del concepto de pobreza, dando lugar a una singular dicotomía: el *pobre voluntario* como fruto de la virtud y el *pobre real* como destinatario de la caridad y la misericordia⁹.

⁷ SAN JUAN CRISÓSTOMO dirá: «no basta, pues, con despreciar las riquezas, sino que hay también que alimentar a los pobres» (*Homilias sobre S. Mateo*, n. 20-23). TOMÁS DE AQUINO, siguiendo a San Ambrosio y a San Jerónimo habla de pobreza de espíritu como la virtud que ordena la conducta del cristiano en relación con el uso y posesión de los bienes materiales. Y subraya lo que esencialmente define la virtud de la pobreza: el desprendimiento efectivo de los bienes materiales y la ayuda a los demás con los bienes que se poseen (cfr. *Summa Theologica*, 2-2 q. 19 a. 12).

⁸ MASOLIVER, A., *Historia del monacato cristiano*, vol. I, Madrid, Encuentro, 1994, p. 29 ss.

⁹ La elaboración teológico doctrinal sobre la caridad cristiana que se realiza a partir del siglo XII introduce la distinción entre dos tipos de pobreza, utilizando para ello dos figuras evangélicas: *pauperes cum Lazarus* (pobres involuntarios): aquellos que pueden reconducirse a la figura del pobre Lázaro que, en la parábola evangélica narrada por Lucas, está sentado a la puerta del rico Epulón esperando comer de las sobras de su mesa (Lc 16, 19-31); y los *pauperes cum Petrus* (pobres voluntarios): aquellos que, como Pedro, dejan todos sus bienes para seguir a Cristo, de acuerdo con el relato de la pesca milagrosa: «dejándolo todo le siguieron» (Lc 5, 1-11).





Ahora bien, la realidad del pobre voluntario, siempre fundamentado en una motivación religiosa, aparece como radicalmente distinta a la del pobre real. En efecto, el primero renuncia a los bienes superfluos y se sitúa en el nivel de la subsistencia, mientras que el segundo no puede siquiera acceder a esos niveles mínimos de subsistencia porque, en realidad, se encuentra en lo que habíamos denominado propiamente como 'misericordia'. Precisamente por eso la diferencia entre ambas categorías resulta esencial, porque definía dos ámbitos con una diferente situación vital y una diferente consideración social¹⁰. La pobreza voluntaria era depositaria de un valor religioso y un reconocimiento social, mientras que la pobreza real no era en absoluto deseada como estado, ni mucho menos propuesta como ideal, quedando reducida a un mero rol instrumental como receptora de la caridad, considerada ésta como un deber cristiano¹¹.

La categoría religiosa de pobreza a la que hemos aludido conforma en esta época el paradigma doctrinal asumido por la sociedad europea. Y se construye en una relación dialéctica con la categoría de riqueza¹². Pobreza y riqueza no aparecen en este paradigma como nociones antagónicas, sino complementarias. En la práctica, tan necesarios venían a ser los pobres como los ricos. Por consiguiente, lejos de aparecer como una lacra social, la pobreza viene considerada como una gracia divina; es decir, como una realidad dispuesta por

¹⁰ El concilio de Aquisgrán, se encargó de definir al *pauper* (pobre), como «un hombre libre que poseía y transmitía libremente sus bienes» distinguiéndolo del *indigente*, una persona con un grado mayor de pobreza y frecuentemente asociado a la criminalidad. Vid. MOLLAT, M., *Pobres, humildes y miserables en la edad media: un estudio social*, FCE, México 1988, p. 36.

¹¹ Esta concepción se trasladó también a otros lugares con influencia cristiana, así, por ejemplo, para los etíopes la pobreza era una cualidad noble en los hombres santos pero no en los pobres. En las hagiografías los pobres cumplen un papel instrumental para resaltar las virtudes de los santos, siendo su función la de posibilitar el despliegue de la santidad del héroe y ser receptor de su caridad. El santo es, en general, de noble cuna; y no comparte la pobreza de los afligidos (vid. ILIFFE, J., *The African Poor. A history*, Cambridge University Press, Reino Unido, 1987, pp. 25-26).

¹² Durante mucho tiempo en Europa el término *pauper* se utilizaba como antónimo de poderoso (*potens*), de caballero (*miles*) o de ciudadano (*cives*). Con el tiempo, se va acentuando la dimensión económica del término pasando a considerarse como antónimo de rico (*dives*). De ahí que bajo el término 'pobre' se aludiera tanto a pequeños agricultores o vendedores ambulantes, como también a las viudas de los caballeros. La acepción de pobre como lo contrario de poderoso se encuentra también en la cultura africana. En lengua malí, la palabra normal para designar al pobre y al indigente (*fangantan*), en el siglo diecinueve, era la forma negativa de la palabra (*fangá*) que significaba poder y riqueza. En otras lenguas africanas la palabra más común para designar la pobreza es la que indica falta de parientes y de amigos (WOOLF, S., *Los pobres en la Europa moderna*, Crítica, Barcelona 1989, p. 31).





Dios que permitía al rico conseguir la salvación merced al poder purificador de la caridad materializado en la limosna. La caridad asume así una función pacificadora y estabilizadora, ya que gracias a ella se sublimaban las tensiones del cuerpo social.

Bajo este planteamiento, riqueza y pobreza se convierten en situaciones complementarias que representan un orden natural e inmutable, lo que provocó una cierta conformidad de actitudes y conductas frente a la pobreza, sustentadas sobre una interpretación bastante reduccionista del mensaje social del Evangelio: la pobreza es una realidad consustancial al ser humano porque constituye un designio divino. La máxima, atribuida a San Eligio, resulta absolutamente elocuente: «Dios debiera haber dado la riqueza a todos los hombres, pero ha querido que haya pobres para que los ricos tengan la ocasión de redimir sus pecados»¹³.

Las figuras del pobre y del rico y su ineludible conexión en el ámbito de la caridad dominaron toda la literatura cristiana de los denominados *Padres de la Iglesia* (San Cipriano, San Ambrosio, San Juan Crisóstomo y San Agustín). Llegando incluso a la paradoja de considerar al pobre como el ‘verdadero rico’ ya que, supuestamente, gozaba de las riquezas espirituales. Desde este enfoque, el pobre representaba a Cristo necesitado en la tierra; por ello su presencia se legitimaba de manera indiscutible: por un lado, representaba a Cristo en la tierra (alguien elegido para expiar sus culpas y acceder a la salvación eterna). Por otro lado, procuraba la salvación del rico, que podía conseguirla ejerciendo con el pobre el acto de la limosna¹⁴.

¹³ El fundamento se encuentra en estas palabras de Jesús recogidas por los evangelistas Mateo y Marcos: «Porque a los pobres siempre los tendréis con vosotros; y cuando queráis les podréis hacer el bien; pero a mí no siempre me tendréis» (Mt 26, 11 y Mc 14, 7).

¹⁴ La limosna jugó un papel trascendental, como acto individual y de carácter espiritual, que adquirió una enorme dimensión social, convirtiéndose en una forma primaria de asistencia social. En las grandes ciudades, donde proliferaba la pobreza, fueron práctica común las homilías de clérigos y religiosos que impulsaban al ejercicio de la caridad con el necesitado. Poco a poco, se fue generando una conciencia social sobre la miseria y el deber de aliviarla. Pronto se institucionalizó el donativo obligatorio a través de diversas figuras: la colecta parroquial, la ofrenda en Cuaresma, la limosna con motivo de un matrimonio o como penitencia impuesta por el confesor, etc. En muchos casos fue acompañada de ostentación y teatralidad por parte de los ricos, quienes llegaron, incluso, a tener sus propios pobres que, de acuerdo con una singular interpretación del evangelio, actuarían en la otra vida como sus intercesores para conseguir la salvación. En efecto, en la época merovingia fue común que el pobre solicitara el patronato de un poderoso; lo singular y sorprendente es que dicha protección se realizara mediante un contrato perpetuo (*vid.* MOLLAT, M., *Pobres, humildes y miserables...*, cit., pp. 62 ss.).





La Iglesia adoptó, pues, el papel de mediadora entre pobres y ricos¹⁵. Y lo hizo básicamente de dos formas: por un lado, destinando una parte de las rentas eclesiásticas a la atención de los pobres; y por otro lado, gestionando el deber de caridad de los cristianos, que se realizaba mayoritariamente en forma de donaciones a las órdenes religiosas, en las que se suscitó (y se promovió) una intensa actividad asistencial. Con esos medios se crearon las instituciones más importantes de la Edad Media: los *hospitales*, destinados a la atención de los pobres, y cuya importancia fue creciendo en los siglos posteriores¹⁶.

En definitiva, la construcción doctrinal de la categoría de pobreza incluyó un elemento complementario e inherente: el elogio de la misericordia, considerada como un deber general que debían cumplir los ricos y que se materializó en la limosna. La inseparable conexión de ambas realidades produjo un efecto controvertido, consistente en afrontar la dramática realidad de la pobreza exclusivamente desde el ámbito de la caridad y la misericordia. En este sentido, los pobres fueron acogidos (y se acogieron) al favor de la Iglesia Católica y ésta asumió institucionalmente el ejercicio de la caridad, fundamentalmente a través de las órdenes religiosas, reclamando para ello las aportaciones de sus fieles.

Con ello se explica la existencia de una doble actitud hacia la pobreza: aceptación y contemporáneamente rechazo. En efecto, la pobreza se acepta desde su dimensión religiosa y trascendente; como designio divino, como me-

¹⁵ La Iglesia, como receptora de las donaciones, se convirtió en gestora y redistribuidora de la riqueza de los cristianos y en representante de los intereses de los pobres. Realizó una tarea de redistribución de bienes pero sin alterar el orden social ni cuestionar demasiado las condiciones que generaban la dependencia y la exclusión. Con ello se dotaba de un sentido trascendente y salvífico a la pobreza, se justificaba la riqueza a cambio de la limosna y se preservaba la estabilidad del orden social, corrigiendo las desigualdades aunque sin pretender suprimirlas.

¹⁶ Los hospitales, junto con los hospicios y escuelas, funcionaron como parte integral de los monasterios. En esas dependencias, anejas a los monasterios, los religiosos dispensaban una asistencia básica, también en lo sanitario. Con el transcurso del tiempo comenzaron a edificarse grandes construcciones específicamente concebidas para una asistencia médica propiamente dicha. Durante las cruzadas, la misión principal de las órdenes religiosas fue cuidar de los enfermos y fueron estas órdenes las que construyeron el mayor número de hospitales, especialmente en la zona del Mediterráneo. La más famosa fue la orden de los Caballeros Hospitalarios de San Juan de Jerusalén. Durante toda la edad media y el renacimiento (incluso después), los hospitales fueron dirigidos en su totalidad por comunidades religiosas. Los pobres fueron casi los únicos usuarios de estas instituciones durante ese periodo. Se les ofrecía alimento, acogida por la noche y, cuando era necesario, una hospitalización temporal o duradera (*vid.* GARCÍA LOBO, V., «La asistencia social de la Iglesia durante la Edad Media, la hospitalidad monástica», en *Humanismo y Trabajo Social*, vol. 5 (2006), p. 135 ss.; también MOLLAT, M., *Pobres, humildes y miserables...*, cit., pp. 78 ss.).





canismo expiatorio de culpas, como permanente interpelación hacia la caridad que es el camino para la salvación. Sin embargo, la pobreza (en cuanto que *miseria*) se rechaza desde su dimensión existencial, puesto que no constituye un ideal de vida sino una terrible situación en la que nadie desea encontrarse¹⁷.

2. LA DESACRALIZACIÓN DE LA POBREZA EN LA MODERNIDAD

La visión de la pobreza como un ideal y como un valor –que, además del cristianismo, se produjo también en las tradiciones religiosas del budismo y del islamismo– subsistió mientras la figura del ‘rico’ ocupó un lugar de menor estima (incluso de cuestionamiento) en la sociedad y la cultura¹⁸. Esta escala de valores se revirtió con el advenimiento en Europa de la Edad moderna, que propició un cambio radical en las actitudes y en las políticas hacia los pobres. A partir de ese momento el concepto de pobreza sufre una importante transformación aunque, paradójicamente, la realidad existencial de los pobres continúa siendo la misma¹⁹.

Hay un hecho crucial a partir del cual comienza a fraguarse dicha transformación: el aumento exponencial de la mendicidad que se produce en los siglos XIV-XV, sobre todo en los grandes núcleos urbanos, y la consecuente y

¹⁷ Mollat señala este carácter ambiguo de la actitud hacia los pobres (la dicotomía de su aceptación y/o rechazo) como una característica que permeó el comportamiento social de la época. Pone el ejemplo de una persona noble que mandó vestir a ciento sesenta y nueve desdichados, pero sin esconder que para él la pobreza está asociada a la vergüenza y a la fealdad. Existía, pues, una conciencia social dirigida a proteger a los pobres y erradicar la pobreza, pero al mismo tiempo se les mira con desdén. Por un lado, se aconsejaba que el ‘pobre’ asumiera con paciencia su condición miserable, pues ésa era su suerte por el ‘designio de Dios’; por otro lado, en cambio, la pobreza (no voluntaria) se miraba con desprecio y se consideraba humillante, y a los pobres se les tildaba de «repulsivos, malolientes e indignos». Vid. MOLLAT, M., *Pobres, humildes y miserables...*, cit., pp. 162 ss.

¹⁸ GEREMEK, B., *La piedad y la borca. Historia de la miseria y de la caridad en Europa*, Alianza, Madrid 1998, p. 12 ss.

¹⁹ De hecho, ya en la baja Edad Media, con el gran desarrollo del comercio en los siglos XIII-XIV, se produjeron importantes modificaciones en la actitud hacia los pobres. El dinero comienza a ser el que marca la diferencia entre ricos y pobres, no las posesiones naturales, como tierras y privilegios. La percepción de que la riqueza no es algo heredado, propio de la condición natural, sino algo que se puede conseguir, provoca a una creciente percepción negativa del pobre. Incluso se produjo una actitud de rechazo frente al ideal ascético de huida del mundo y desprendimiento de todo. Algunos movimientos colectivos que predicaron esto fueron atacados, incluso militarmente. Las órdenes mendicantes constituyeron, en cierto modo, una manera de disciplinar esas expresiones de vida, intentando impedir que el ideal de la pobreza se extendiera como paradigma social (GEREMEK, B., *La piedad y la borca...*, cit., p. 34 ss.).





progresiva identificación entre pobreza y mendicidad. En efecto, al igual que los ricos habían teatralizado con frecuencia sus obras de caridad para dotarlas de ampulosidad y reconocimiento religioso y social, los pobres comenzaron a ejercitar también la teatralidad para suscitar más *fácilmente la caridad*. El pobre deja de asumir pasivamente su condición (en espera de la acción misericordiosa del rico o del religioso) y adopta la actitud activa de *mendicante*, utilizando *técnicas* para mover los sentimientos compasivos de los posibles donantes. En estas técnicas el cuerpo jugó un papel fundamental. Para suscitar la piedad y obtener limosnas, los mendigos expusieron abiertamente en las calles sus enfermedades, achaques o deformidades *físicas*, a veces exagerados o incluso inventados: simulaban cegueras o cojeras, gimieron mostrando llagas o exhibieron criaturas medio desnudas, no pocas veces alquiladas a otros mendigos. Estos fraudes a la caridad pasaron al refranero popular y a la literatura, consolidando la proverbial figura del pícaro²⁰.

La realidad es que el engaño, o la sospecha de engaño, comenzaron a estar presentes en la condición de mendicante y, como consecuencia, el sentimiento de compasión comienza a transformarse en suspicacia y la actitud de asistencia y acogida en rechazo. Esta percepción negativa de la mendicidad comenzó a cuestionar el propio sentido de la limosna, al sostenerse que practicarla indiscriminadamente contribuía a fomentar la pereza de quienes pretendían vivir a costa de los demás y debilitaba el progreso de la sociedad. Sensibles a esta máxima, y temerosas de que la falta de ayuda pudiera generar disturbios o revueltas por parte de los mendigos, las autoridades civiles comenzaron a tomar medidas para frenar la extensión de la mendicidad ante el peligro de una desestabilización social²¹.

El crecimiento y desarrollo del mercado, ligado al primer capitalismo en el siglo XIV, que trae consigo una exigencia de mano de obra desconocida hasta entonces, influirá mucho en el cambio de percepción del pobre y de la pobreza. En esta nueva sociedad la imagen del pobre se aleja cada vez más de la ofrecida por el 'Lázaro' del Evangelio para transformarse en un 'no trabajador'. Por otra parte, en este mismo siglo, la terrible epidemia de peste (que afectó mayoritariamente a los pobres), generó a la vez un aumento exponencial del pauperismo

²⁰ GEREMEK, B., *La estirpe de Caín. La imagen de los vagabundos y de los pobres en las literaturas europeas de los siglos XV al XVII*, Mondadori, Barcelona, 1990, p. 271 ss.; RODRÍGUEZ, J.C., *La literatura del pobre*, Comares, Granada 2001.

²¹ WOOLF, S., *Los pobres en la Europa moderna*, cit., pp. 31-33.





que propició diversos estallidos de violencia en Europa. Con ello, el pobre comienza a dejar de ser el representante de Cristo en la tierra y se va transformando en un potencial peligro, transmisor de enfermedades y epidemias.

Junto a esto, la incipiente sociedad burguesa comienza a edificarse sobre una creciente estimación de la riqueza y un progresivo envilecimiento de la pobreza, con la subsiguiente repulsa de la condición del pobre. La pobreza ya no se percibe como una estricta cuestión moral o religiosa (el pobre no es solamente el instrumento de salvación del rico). Se produce, pues, una desacralización del pobre (el mendigo, el pordiosero), que comienza a ser percibido, dentro la configuración de los valores burgueses, como un ser dañino para el bien público, con una presencia molesta. En consecuencia, se plantea abiertamente una oposición *entre la pobreza idealizada* (que corresponde al ámbito del espíritu) y la pobreza material, presente en la vida social, cuyos aspectos degradantes resultan cada vez más visibles y amenazantes. En otras palabras, comienza a generarse una percepción de la pobreza concebida como ‘fenómeno social’, que debe ser afrontado más allá de la caridad, ante la insuficiencia del sistema medieval basado en la limosna y la asistencia hospitalaria²².

También la modernidad trajo consigo una nueva perspectiva en la reflexión teológica y doctrinal sobre la pobreza, que recogieron los doctores españoles de la Escuela de Salamanca de los siglos XVI y XVII. Por un lado, el sistema social se sustenta sobre la convicción de la propiedad privada como derecho natural fundamental; por otro lado, el reconocimiento de que la falta de propiedad, característica definitoria de los pobres, no podía implicar el debilitamiento de su derecho natural a vivir. ¿Cómo resolver este dilema? ¿Cómo armonizar propiedad (tener) y pobreza (no tener)? La respuesta se dio a través de una complementariedad entre la limosna y el trabajo. La limosna no se planteaba como sustituto del trabajo, éste seguía siendo el mecanismo principal y preferido, pero se imponía a la sociedad la obligación de practicarla²³. Y

²² GEREMEK, B., *La piedad y la borca...*, cit., p. 25. La mendicidad aparece con ocasión del tránsito de la sociedad feudal a la sociedad pre-capitalista, de una sociedad con escasa movilidad a otra en la que ésta aumenta cada día. En España, el problema de la mendicidad se agudizó con la llegada de trabajadores extranjeros, sobre todo franceses, que acudían buscando trabajo eventual y que caso de no encontrarlo se acogían a la mendicidad. En el *memorial* que Luis Vives dirige a la ciudad de Brujas introduce consejos sobre qué hacer con los pobres foráneos, recomendando que los mendigos sanos que sean forasteros sean devueltos a sus ciudades de origen «como lo prevé el Derecho Civil, pero dándoles lo necesario para el viaje».

²³ GÓMEZ CAMACHO, F., *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico europeo en la Escolástica española*, Síntesis, Madrid 1998, pp. 110-113.



son estas reflexiones las que legitiman implícitamente el trascendental cambio de concepción: establecer una diferencia de orden ético entre los pobres, para clasificarlos en buenos y malos. Algo que reorienta, al mismo tiempo, el sentido de la limosna: la caridad debe canalizarse a través de las instituciones (hospitales, hermandades, hospicios, montes de piedad...) para garantizar su eficacia y el destino 'correcto' de la limosna, evitando que cada persona tenga que discernir a quién debe dar y a quién no. Esto provocó que la caridad se concentrara fundamentalmente en el espacio urbano y que, pesar de la hostilidad de las autoridades hacia la mendicidad, la actitud popular fuera siempre bastante solidaria con los mendigos²⁴.

El replanteamiento de la actitud caritativa frente a los pobres y la adopción de políticas encaminadas a erradicar su masiva presencia en el espacio público se produce en el primer tercio del siglo XVI, en el Norte de Europa, donde se habían desarrollado muy rápidamente formas incipientes de capitalismo. Consistió en realizar una clasificación de los mendigos entre verdaderos y falsos, con el objetivo de obligar a trabajar a los falsos y restringir la libertad de limosnear para los verdaderos. En el famoso ordenamiento de Ypres, de 1525, se contiene la prohibición de mendigar en público, la represión de los vagabundos y la asistencia organizada para los verdaderos pobres. Con ello se pone en evidencia la nueva concepción social acerca de la pobreza, una extraña mezcla de represión y de ayuda, que ha de realizarse de manera institucionalizada y organizada. De ahí que fueran muchos los municipios que asumieron esa tarea asistencial²⁵.

En España, las leyes sobre pobres se promulgaron también, a medida que la inflación y la destrucción del tejido productivo, como consecuencia del descubrimiento de América, agravaban el problema. Las disposiciones de la *Real Cédula* de 1540 adoptaron el modelo de Ypres. Se perseguía reducir el número de pobres controlando la mendicidad mediante la diferenciación entre falsos y verdaderos pobres. Se permitía mendigar a los *verdaderos* –inaptos para el trabajo, frailes, estudiantes, peregrinos y mendicantes para pobres vergonzantes– en un territorio concreto durante un año, cumpliendo con sus obligaciones religiosas y eximiendo de la mendicidad a sus hijos²⁶.

²⁴ WOOLF, S., *Los pobres en la Europa moderna*, cit., p. 34.

²⁵ GEREMEK, B., *La estirpe de Caín...*, cit., p. 275 ss.

²⁶ SEMPERE Y GUARINOS, J., «Policía de España acerca de los Pobres, Vagos y Malentretados», en *Biblioteca española económico-política*, Sancha, Madrid, 1801, vol. 1, pp. 1-150.





Estas medidas enfrentaron a dos grupos. Por un lado, quienes pretendían perpetuar la concepción medieval de la pobreza. Aunque comprendían que la pobreza era un problema social, no elaboraban proyectos económicos concretos, ya que no la relacionaban con las estructuras económicas vigentes²⁷. Por otro, quienes pretendían conceder mayor importancia al Estado moderno en materia de protección social²⁸.

Domingo de Soto es el exponente del primer grupo. Para mostrar su desacuerdo con los ordenamientos de Zamora, Salamanca y Valladolid sobre la *Real Cédula* de 1540, escribe su obra *Deliberación en la causa de los pobres*²⁹. Se opone a toda novedad sobre la administración de la limosna porque entiende que la caridad privada no debe substituirse por el socorro público. Reivindica la libertad de movimiento del pobre, la complementareidad de rico y pobre en el ejercicio de la caridad, así como el trato directo entre ellos para suscitar la piedad y la limosna. Aunque era partidario de castigar a los vagabundos, se oponía a la distinción entre falsos y verdaderos pobres, distinción que aparecerá incluso en la bula de 1587 del Papa Sixto V³⁰.

En el Concilio de Trento (1545-1563) logró que se declarase herético prohibir la mendicidad. En su 25ª sesión, celebrada en 1563, abogó en favor de que fuera la Iglesia (y no el poder civil) quien gestionara los hospitales y las obras de caridad, como los hospicios de Langens y Beaunes creados por Francisco I en Francia o las '*mesas de pobres*' creadas por Carlos V en Flandes. Con este planteamiento el catolicismo se oponía al protestantismo que prefería la beneficencia pública a la caridad privada; que estaba a favor de la secularización de los bienes de la Iglesia y que promovía la instauración del diaconado para la asistencia a pobres como en la Iglesia primitiva³¹. Tras el Concilio de Trento, autores como Villavicencio, Gabriel de Toro, Pedro de Aragón y otros siguieron defendiendo los planteamientos de Soto³².

El grupo de los innovadores tiene como maestro a Juan Luis Vives, con su conocida obra *De subventione pauperum*³³, publicada en 1526, dedicada al

²⁷ PERROTA, C., «La disputa sobre los pobres en los siglos XVI y XVII: España entre desarrollo y regresión», *Cuadernos de CC.EE. y EE.*, n. 37 (2000), p. 117.

²⁸ ABELLAN, J.L., *Historia crítica del pensamiento español*, Espasa-Calpe, Madrid, 1986, t. II, p. 128.

²⁹ DOMINGO DE SOTO, *Deliberación en la causa de los pobres* (1545), Salamanca, San Esteban, 2006.

³⁰ CHRISTOPHE, P., *Les pauvres et la pauvreté*, Desclée, París, 1985-1987.

³¹ VIGO, A., *Economía y ética en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2006, p. 807.

³² GABRIEL DE TORO, *Thesoro de misericordia divina y humana*, Salamanca, 1597; VILLAVICENCIO, L. DE, *De oeconomia sacra circa pauperum curam a Christo instituta*, París, 1564.

³³ VIVES, J.L., *De Subventione Pauperum* (1526), en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1957.





cónsul de la ciudad de Brujas –en la que residió casi toda su vida– e inspirada en la filosofía del ordenamiento de Ypres. Vives fue el primer tratadista que enjuició la pobreza en términos sociológicos, poniendo de manifiesto los límites de la concepción medieval de la caridad. En la línea de las tesis expuestas por Erasmo en *Diálogo de los mendigos*, condena la riqueza y la falta de caridad para con los pobres. Pero, con el objetivo de suprimir la mendicidad, propone que la caridad individual dé paso a una política pública asistencia. Conviene no olvidar que, en esta época, era pobre más de un 30% de la población los Países Bajos.

De subventione pauperum consta de dos libros. En el primero delibera acerca de la indigencia material, espiritual y moral como una característica del hombre que atribuye al desorden introducido por el pecado original. Se dirige a los ricos, a quienes reprocha que se abstengan de procurar beneficios a los menesterosos, puesto que la vida en sociedad exige la ayuda mutua, buena para todos porque conduce a la cohesión social. No se trata exclusivamente de dar dinero, como piensa el vulgo, sino de toda obra con la que se alivia la insuficiencia humana. Amonesta también a los pobres y les exhorta a conformarse con la pobreza, porque han de considerar que la pobreza se la envía un Dios justísimo por un oculto juicio. Y les indica el deber de dedicarse al trabajo, porque quienes puedan trabajar no deben estar ociosos, como recuerda el apóstol Pablo.

En el segundo libro expone su propuesta de acción social basada en un cambio radical respecto a lo realizado anteriormente. Parte de la intervención de los poderes municipales como principales responsables de la asistencia a los menesterosos. Y considera que la clave para la erradicación de la pobreza está en el trabajo. En consecuencia, para conseguir medios de subsistencia procede exigir el trabajo obligatorio para quien pueda trabajar; lo cual presupone un control público para distinguir entre pobres verdaderos y falsos. La rehabilitación del pobre sólo puede lograrse combatiendo la ociosidad, instruyendo a los niños y haciendo obligatorio el trabajo en manufacturas, ya que la mayoría de los artesanos se quejan de la escasez de oficiales y aprendices. Finalmente, considera que la limosna debe desaparecer, dejando incluso de ser lícita, ya que quienes no pudieran trabajar recibirían una ayuda municipal.

Vives aspiraba a moralizar las costumbres de una sociedad obsesionada por el dinero, pero su planteamiento traducía el espíritu puritano y laborioso de una burguesía mercantil, cuyas empresas necesitaban abundante mano de obra para desarrollarse. Esta obra, por la que fue atacado y alabado, tuvo gran





influencia e inspiró las reformas de la asistencia social en toda Europa, no solo por sus argumentaciones teóricas sino por las estrategias planteadas en el tratamiento y control de los mendicantes³⁴.

A finales del XVI, el objetivo fundamental sigue siendo acabar con la mendicidad pública. En la línea de Vives otros autores continúan manifestándose contrarios a las tesis tradicionales de Domingo de Soto³⁵. Entre ellos, Juan de Medina, que defendía también una limosna organizada; el trabajo como dignificación del hombre y estructuras públicas de beneficencia para socorrer al verdadero pobre evitando la mendicidad libre³⁶. Miguel Giginta propone la construcción en cada ciudad de una casa de misericordia, financiada mediante limosnas voluntarias recogidas por pobres autorizados³⁷. Cristóbal Pérez de Herrera plantea combatir la pobreza mediante el aprovechamiento de la mano de obra útil. En su obra *Discursos del amparo de los legítimos pobres*³⁸, desea regular la mendicidad mediante la creación de albergues que acojan e instruyan a los verdaderos pobres³⁹. Propone la creación de una policía de pobres, el trabajo obligatorio para pobres fingidos y prostitutas, una vez privados de vivir de la limosna; así como la instrucción de niños para orientarlos al taller o al ejército.

³⁴ A partir de la segunda mitad del siglo XVI, importantes ciudades europeas como Lyon, Venecia, Londres, Norwich, Salisbury, desarrollaron estructuras muy sofisticadas de asistencia a los pobres, utilizando a las organizaciones religiosas o creando instituciones nuevas. El sistema se fue extendiendo a las ciudades holandesas comenzando por Amsterdam y, a principios del XVII, se implantó en las principales ciudades alemanas (Lubeck, Bremen, Hamburgo...). El objetivo de las ciudades tendía hacia el ideal de un sistema global de asistencia, que requería la centralización legislativa y mayores poderes. Pero nunca se consiguió, debido sobre todo a la falta de recursos. Persistía, sin embargo, la sensibilidad, aunque un tanto difusa, de que el acto caritativo obligaba a una relación personal entre donante y receptor. (WOOLF, S., *Los pobres en la Europa moderna*, cit., p. 42).

³⁵ DOMINGO DE SOTO y réplica de JUAN DE ROBLES, *Deliberación en la causa de los pobres*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1965.

³⁶ MARAVALL, J., «De la misericordia a la justicia social en la economía del trabajo: La obra de Fray Juan de Robles» en *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Siglo XXI, Madrid, 1982, pp. 207-246.

³⁷ GIGINTA, M., *Tratado de remedio de pobres*, Ariel, Barcelona, 2000.

³⁸ PÉREZ DE HERRERA, C., *Discursos del amparo de los legítimos pobres* (1598), Espasa-Calpe, Madrid, 1975.

³⁹ Este tipo de albergues se generalizó en Europa durante el siglo XVII. Son los llamados hospitales generales u hospicios, instituciones que, con el fin de reformar moralmente al individuo, recluyen al pobre, le obligan a trabajar en manufacturas como las de Rouen (1610), Lyon (1614), *Hôtel des invalides* en Francia, la casa de hilar de mujeres (Spinhuis) y de ebanistería para hombres (Raphius) en Amsterdam y La Haya, las *Workhouses* en Inglaterra; etc. (*vid.* CHRISTOPHE, P., *Les pauvres et la pauvreté*, cit., pp. 39-49).



En definitiva, el proceso comenzado en el siglo XV, culmina a finales del siglo XVI con una casi total desvinculación de la pobreza del ámbito de lo sagrado. La pobreza ya no se concibe como una virtud sino como un vicio que debe corregirse inculcando nuevos hábitos, fundamentalmente los del trabajo. Una terapia laboral que transformara al mendigo en pieza importante de un nuevo modelo económico: el capitalismo⁴⁰. Así pues, paralelamente a su proceso desacralizador, la pobreza acaba siendo concebida desde una dimensión estrictamente económica que lleva aparejada una connotación ética cada vez más negativa⁴¹.

En este proceso tuvo también una gran influencia el planteamiento de la Reforma protestante sobre la pobreza, muy ligada a la doctrina luterana de la predestinación divina, cuyos signos pueden percibirse en la situación terrena del hombre⁴². En efecto, la pobreza ya no viene considerada como un reflejo de la gracia, sino como una señal del castigo divino. Además, se identifica al pobre con el ocioso, con el que encarna uno de los vicios más perniciosos: rebelarse contra el mandato divino que obliga a ganarse el sustento por medio del trabajo. Quien sigue tal comportamiento transgrede la ley divina y, en consecuencia, no cabe ser comprensivo ante tal actitud; por el contrario, se exige una respuesta activa de reprensión y coacción⁴³.

La pérdida del substrato religioso en el concepto de pobreza resulta fundamental para entender el cambio en el tratamiento que la sociedad otorga a los pobres⁴⁴. Estos se convierten en un problema de Estado y, en consecuencia, es el poder público quien plantea medidas destinadas a eliminarlo⁴⁵. Desde finales del siglo XVI hasta finales del siglo XVIII, la respuesta social y política a la pobreza consistió en el aislamiento y el confinamiento de los po-

⁴⁰ VIGO, A., *Economía y ética en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2006, p. 608.

⁴¹ LAUTIER, B. y SALAMA, P., «De l'histoire de la pauvreté en Europe a la pauvreté dans le Tiers Monde», *Revue Tiers-Monde*, t. XXX-VI, n° 142 (1995), p. 247.

⁴² ATKINSON, J., *Lutero y el nacimiento del protestantismo*. Alianza, Madrid, 1980, p. 163 ss.

⁴³ TRINIDAD, P., «Penalidad y gobierno de la pobreza en el Antiguo Régimen», *Estudios de Historia Social*, n° 48-49 (1989), p. 35.

⁴⁴ Pérez de Herrera, el primer laico que enfrenta el problema de la pobreza desde una perspectiva política y económica, aunque reconoce que la mayoría de los pobres de Castilla son labradores arruinados, afirma que han sido el vicio, la pereza y la irreligiosidad, las razones que han llevado a la mayoría a su situación de pobreza. Por consiguiente, si el pobre lo es por el abandono del trabajo, se justifica la dureza del tratamiento legal y el encierro (cfr. *ibid.*, p. 44).

⁴⁵ En las regiones protestantes, o más avanzadas económicamente, prevaleció la intervención directa de las autoridades locales y centrales; mientras que en las regiones menos desarrolladas o católicas se dio una mayor organización de la caridad privada organizada (*vid.* HOBBSAWM, E.; «Poverty», en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 12, MacMillan and Free Press, 1968, p. 400.





bres⁴⁶. La política de confinamiento en establecimientos dedicados al efecto fue adoptada, desde la primera mitad del XVII, por la casi totalidad de las ciudades de Europa Occidental. Con ello no solamente se pretendía apartar de la circulación a los mendigos, sino que también se buscaba una finalidad rehabilitadora, de acuerdo con la nueva concepción social del fenómeno⁴⁷.

Los establecimientos no eran propiamente prisiones, sino lugares de ‘reorientación de la conducta’ por medio del trabajo; y el confinamiento tampoco respondía exactamente a la imposición de una pena por mendigar, se pretendía que el mendigo contribuyera con su trabajo al propio sostenimiento y, muchas veces, al de la institución que lo acogía. En todo caso, la naturaleza de estos lugares, donde se mezclaba la asistencia con la disciplina, nunca estuvo demasiado clara. Lo que sí ha dejado es un extraordinario legado material que puede apreciarse en los impresionantes monumentos arquitectónicos, contruidos para este fin en las principales ciudades europeas, desde mediados del siglo XVI hasta finales del XVII⁴⁸.

La desacralización de la pobreza termina, pues, por estigmatizar al pobre en tres sentidos. Por una parte, generalizando la idea de que la beneficencia en realidad contribuía a aumentar el número de pobres; idea basada en la convicción de que los pobres eran vagos por naturaleza. Es decir, se identifica al pobre con un *vago* o un *ocioso* (alguien que no contribuye al bienestar y el progreso social). Por otra parte, se le comienza a convertir en un ‘*excluido*’ (se le priva de todo derecho de ciudadanía, dado que los derechos están ligados a la propiedad). Finalmente, se le cataloga como *problema social* (que debe solucionarse por parte del Estado a través de políticas para la reeducación y el trabajo)⁴⁹.

3. EL PARADIGMA CONTEMPORÁNEO: LA CONCEPCIÓN ECONOMICISTA DE LA POBREZA

Como ya hemos apuntado, la modernidad supuso un punto de inflexión en la concepción de la pobreza, que responde al profundo cambio que se verifica en la concepción antropológica que subyace en ella; un cambio tan radical

⁴⁶ En 1540 la ciudad de Zamora, a la que le luego se le unen otras, dictamina la restricción de los movimientos de los pobres, prohibiéndoles que salgan de su «naturaleza» y que sean las autoridades quienes atiendan a los pobres de su propia localidad (GÓMEZ CAMACHO, F., *Economía y filosofía moral...*, cit., p. 115).

⁴⁷ Se trataba de establecimientos civiles, no religiosos, regentados por autoridades municipales.

⁴⁸ WOOLF, S., *Los pobres en la Europa moderna*, cit., p. 46.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 52.





que fue denominado como ‘la gran transformación’⁵⁰. Esa transformación antropológica surge de la hegemonía que el mercado adquiere como institución central en la sociedad. En efecto, el mercado había ido surgiendo como una actividad marginal de pobres y vagabundos en las afueras de las ciudades, los *foris burgos* (*faubourg*), desde mediados del siglo XI⁵¹, pero las normas que lo regían seguían siendo externas al propio mercado, basadas en la ética, especialmente en la teoría del precio justo. La gran transformación se produce a finales del siglo XVI con la total independencia del mercado respecto al horizonte ético social, con la aparición de instrumentos como la letra de cambio, aparecida para sortear la prohibición de la usura⁵².

La desvinculación entre mercado y satisfacción de necesidades básicas (fundamento ético) y su vinculación con la posibilidad de enriquecimiento (fundamento económico) constituye la base del *economicismo*, una de las graves disfunciones de la modernidad, que propicia la concepción capitalista de la sociedad, basada en la primacía de la *crematística* –la acumulación de riqueza– en detrimento de la verdadera economía –satisfacción de necesidades–. De aquí surge el paradigma del *homo oeconomicus*, por medio del cual al hombre se le define con relación al tener (su capacidad de generar riqueza) y no al ser (su condición humana)⁵³. Es decir, la posibilidad real, generada por el mercado, de un enriquecimiento indefinido de los individuos, cimentada sobre la famosa teoría de la ‘*mano invisible*’ (la riqueza individual contribuye al bienestar general), que sostienen todos los economistas burgueses desde Adam Smith (1723-1790), provoca una convulsión en la escala social de valores hasta situar a la riqueza como el auténtico ideal de vida en lo personal y en lo social, convirtiendo a la pobreza (y al pobre) en el enemigo del progreso social⁵⁴. En realidad, la teoría de la ‘*mano*

⁵⁰ POLANYI, K., *The Great Transformation*, Holt, New York, 1944.

⁵¹ PIRENNE, J., *Historia económica y social de la Edad Media*, FCE, México 1976.

⁵² BALLESTEROS, J., *Postmodernidad...*, cit., pp. 27-28.

⁵³ El economicismo tiene su origen en la moderna concepción del hombre como burgués (*bourgeois*), o más propiamente, como creador de herramientas (*homo faber*). Lo específico del *homo faber* es construir cosas, no para que se consuman sino *para que se intercambien*. El hombre se define como el ser que intercambia objetos: «no conozco un perro que intercambie sus huesos», afirmó Adam SMITH en su famosa e influyente obra *Ensayo sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones* (1776). El *economicismo* supone, pues, la conversión de la economía en pura crematística. Todo lo que no tiene valor de mercado se devalúa o se desecha; pero precisamente lo humano, lo genuinamente humano, es justamente aquello que no tiene valor de mercado, de ahí su devaluación y su conversión en objeto de tráfico.

⁵⁴ De este modo, el deseo de acumular riquezas (la codicia) deja de ser una pasión funesta y perniciosa (un vicio), propia de personas detestables (los avaros), y pasa a ser calificada como un





invisible' no es más que una utilización ideológica y profana de la idea cristiana de 'Providencia divina', cuya pretensión no era otra que desarraigar de la gente el sentimiento de compasión y de caridad ante la miseria que le rodeaba⁵⁵.

El economicismo supone, pues, un cambio radical en la calificación moral de la riqueza. La superioridad ética de la pobreza, propuesta como ideal de vida desde los estoicos hasta el cristianismo, viene cuestionada por la concepción economicista de la modernidad, que propugna justamente lo contrario: la riqueza como ideal de vida⁵⁶. La poderosa influencia del pensamiento protestante a partir del XVIII, al que ya hemos aludido, acaba otorgando a la riqueza, incluso una dimensión religiosa: se la considera un signo de predilección divina (el rico ha sido bendecido por Dios), mientras que la pobreza es una maldición (el pobre ha sido castigado y repudiado por Dios y sólo merece desprecio)⁵⁷. Esta negativa calificación religiosa de la pobreza contribuye definitivamente a la identificación del pobre con el 'miserable', pero otorgando a la palabra miserable la peyorativa connotación con la que hoy la usamos.

Los tratadistas del s. XVIII, en la línea de Vives y la escuela española, incidieron en el trabajo como solución prioritaria para acabar con el problema del pauperismo. La idea del trabajo como regenerador moral es un tema recurrente en la literatura de este siglo, que profundiza en la vinculación entre pobreza y holgazanería y en el cuestionamiento de la limosna indiscriminada. Los ilustrados cuestionaron también las funciones asistenciales de la Iglesia y abogaron por una decisiva intervención del Estado en la materia. Como consecuencia, se produjo una notable disminución de las acciones individuales

razonable *interés* personal y social («self interest»). Este cambio de terminología propicia un increíble cambio de significado: buscar el propio interés se convierte en la clave de la racionalidad (el que no lo busca está loco) y, por tanto, ya no procede controlar racionalmente el egoísmo como impulso perverso, sino fomentarlo acriticamente como acto virtuoso. Fue Bernard MANDEVILLE (1670-1733), con su famosa *fábula de las abejas* (1705), quien dio forma a este cambio conceptual afirmando que de los vicios privados (como la codicia) surge el bienestar general, porque el mercado convierte la búsqueda del *interés personal* en un bienestar general (cada uno consigue lo que busca). El mercado lo es todo: es la clave política, antropológica y jurídica de la modernidad. Esto conduce a que el ser humano acabe siendo definido por su relación con el mercado (*homo faber*: el que produce para intercambiar).

⁵⁵ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad...*, cit., p. 29.

⁵⁶ La afirmación de Adam SMITH de que ninguna sociedad puede ser próspera y feliz si la mayoría de sus miembros son pobres y miserables (libro V, cap. 6, *La Riqueza de las Naciones*) es el exponente más directo del cambio de enfoque.

⁵⁷ WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Alianza, Madrid 2012.





de caridad con fundamentación religiosa, que obligó al Estado a asumir una mayor responsabilidad en la tarea asistencial.

Esa tarea asistencial del Estado se materializó, a lo largo de los siglos XVIII y XIX, en la puesta en marcha de las denominadas ‘casas de trabajo’ en las que se internaba a los pobres y se les imponía la obligación de trabajar, al tiempo que se les educaba para contribuir a su regeneración moral. Esta idea materialista y utilitaria de las *workhouses* –empleada por los protestantes ingleses y holandeses desde el siglo XVI– que chocaba con la tradición católica de auxilio indiscriminado a los pobres y levantaba protestas de los sectores eclesiásticos más tradicionales, se extendió por toda Europa. Las casas de trabajo llegaron a convertirse en auténticos instrumentos de intimidación para los pobres dada la dureza de las condiciones de la vida en esos internados⁵⁸.

Por otra parte, con la ilustración y su fuerte sentimiento secularizador, el fundamento religioso de la caridad viene sustituido por la filantropía; un movimiento basado en el amor al prójimo pero sin motivaciones religiosas, desde una posición laica que se traduce en una actitud de protección hacia el necesitado. Las instituciones filantrópicas tuvieron una influencia positiva, ofreciendo un apoyo real a los necesitados. No obstante, su carácter paternalista les condujo a acompañar sus acciones de asistencia con una estrecha vigilancia sobre el comportamiento y forma de vida de sus protegidos, lo que despertó una gran desconfianza hacia ellos por parte de quienes eran destinatarios de su ayuda⁵⁹.

Herederos de la corriente ilustrada, el siglo XIX supone la consolidación del paradigma economicista en la comprensión de la pobreza en la Europa occidental, en la que se perfila con fuerza su condición urbana a raíz de las migraciones masivas hacia las grandes ciudades motivadas por la revolución industrial. Este fenómeno provoca dos importantes consecuencias: por un lado, la progresiva identificación del pobre con el proletario urbano; por otro lado, el agravamiento de las ya lamentables condiciones de vida de estos pobres⁶⁰.

⁵⁸ GUTTON, P., *La société et les pauvres*, Gallimard, Paris, 1970.

⁵⁹ GEREMEK, B., *Poverty. A History*, cit., p. 235.

⁶⁰ Durante la Revolución Industrial, el bienestar físico de la población se estancó, e incluso disminuyó, durante décadas. Como ya había ocurrido en la antigüedad, los aumentos de productividad y el auge de las ciudades no elevaron el nivel del bienestar físico. De hecho no hubo mejoría duradera de la esperanza de vida en los países desarrollados hasta bien entrado el siglo XX (COATSWORTH, J., «En torno de la historia del bienestar», en *Desarrollo Económico*, vol. 36, n° 144 (1997), p. 994.





En efecto, la miseria se paseaba por las grandes ciudades industriales sin que las clases adineradas sintieran apenas responsabilidad sobre la dramática situación de quienes les rodeaban. Las obras de Dickens (*Tiempos difíciles*) o de Hugo (*Germinal*) son el exponente literario que describe la corrupción moral de toda una época. El marxismo y los movimientos socialistas constituyeron la respuesta política a este sistema, que la doctrina social de la Iglesia denunció también sin eufemismos⁶¹.

Resulta paradójico que la extensión y el agravamiento de la pobreza coincida con un periodo de desarrollo económico, de avance tecnológico y de reconocimiento de derechos fundamentales a todos los ciudadanos. Pero es precisamente el paradigma economicista y su clave crematística, lo que permite explicar; por un lado, que el desarrollo económico no se tradujera en mejoras en las condiciones de vida de los trabajadores, sino en mero incremento de beneficios para el capital; por otro lado, que el maquinismo no se tradujera en mejoras en las condiciones de trabajo, sino en generar mayor volumen de producción y mayor desempleo; y, finalmente, que las proclamaciones de derechos fundamentales fueran meramente formales sin las más mínimas garantías relativas a derechos sociales básicos (educación, sanidad, salarios)⁶².

Ciertamente, el movimiento obrero y la lucha por los derechos sociales introducen la pobreza en el ámbito institucional, pero el problema sigue afrontándose desde una perspectiva ajena a los derechos (ligada en exclusiva a la puesta en marcha de políticas sociales) y con una componente fundamentalmente humanitaria que no provocaron ningún cambio significativo en las estructuras. De aquí que, antes de la segunda guerra mundial y la consolidación del Estado social, los esfuerzos institucionales por aliviar la pobreza en la Europa occidental fueran relativamente secundarios si atendemos a los recursos destinados a ese fin.

La dimensión marginadora del pobre, propia del paradigma economicista, se refuerza con la visión eurocéntrica del mundo, muy presente en las clases dirigentes del XIX, según la cual los pueblos menos desarrollados son contemplados como inferiores. Así se explica que, en una época de reconocimiento formal de los derechos universales de la persona, la pobreza existente en otras sociedades se atribuya a características genéticas o culturales de sus poblaciones

⁶¹ HOBBSAWM, E., *La era de la revolución: 1789-1848*, Crítica, Madrid 2001, pp. 278-281.

⁶² WEIGEL, B., «The Basic Needs Approach: Overcoming the Poverty of *Homo oeconomicus*», *World Development*, n° 12 (1986), pp. 1423-1434.





o por factores medioambientales⁶³. Las inclinaciones imperialistas de los países europeos fomentaba la idea de que el protagonismo de la historia pertenecía al mundo occidental porque era el «único civilizado». Y algo tan ilustrado como la ‘civilización’ conducía sorprendentemente a justificar la explotación y marginación del resto del mundo ‘no civilizado’. Dicho planteamiento tendrá su culminación en la Conferencia de Berlín, de 1885, en la cual las potencias europeas se repartieron el «magnífico pastel africano», por usar las palabras textuales de Leopoldo II de Bélgica. Durante la época colonial, y hasta después de la Segunda Guerra Mundial, la afirmación de inferioridad étnica, técnica y organizativa de las denominadas regiones atrasadas constituyó el argumento de los poderes coloniales y las naciones ricas para eximirse de cualquier responsabilidad política o moral respecto a la pobreza y la falta de desarrollo de esos pueblos⁶⁴.

Los estereotipos ligados al eurocentrismo y al colonialismo, basados en una superioridad moral del hombre rico y civilizado sobre el pobre y subdesarrollado, no se proyectaron exclusivamente sobre los pobres de los países colonizados, sino que afectaron también a los pobres ‘locales’, a los que formaban parte de los países desarrollados. En efecto, en los años sesenta, tuvo una gran repercusión y difusión, sobre todo en Estados Unidos, el eslogan ‘*cultura de la pobreza*’, mediante el cual se atribuía a los pobres una serie de rasgos muy poco halagadores, como por ejemplo: ser apáticos, alienados, despreocupadamente felices; aunque, al mismo tiempo, miserables, perezosos, carentes de ambiciones, fatalistas, etc.⁶⁵.

Con independencia de que estos estereotipos cumplieran o no con su función de establecer que las causas de la pobreza radicaban en los propios pobres, en la base de estos planteamientos subyace el paradigma economicista (el hombre se define por el tener y no por el ser) que impide concebir la dignidad de la persona como valor universal y las exigencias que ello comporta para todo ser humano, por el mero hecho de serlo. Más aún, la persistencia de estos prejuicios acerca de los pobres constituye un indicio del debilitamiento del propio concepto de persona como un valor absoluto, como un fin en sí mismo,

⁶³ En este sentido se afirmaba cómo la experiencia mostraba que los pueblos atrasados tenían una especial idiosincrasia caracterizada por una tendencia a la ociosidad y a la ineficiencia y se señalaba que en esos países la población tenía ‘una debilidad mental natural’ (vid. MYRDAL, G., «The Challenge of World Poverty», *Science & Society*, vol. 35, nº 2 (1971), pp. 227-231.

⁶⁴ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad...*, cit., p. 37.

⁶⁵ PATTERSON, J., *La lucha contra la pobreza en los Estados Unidos. 1900-1985*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, col. «Historia Social», nº 28, Madrid 1993, pp. 180-188.





y un debilitamiento todavía mayor de la igualdad de todos los seres humanos como fundamento de la sociedad.

Ciertamente, el concepto de pobreza y la actitud que la sociedad adopta ante ella, se relacionan muy directamente con la concepción dominante que se sustenta sobre los derechos humanos en cada momento. Dificilmente podrían mantenerse hoy las actitudes y comportamientos legitimados en épocas pasadas, lo que no significa que las concepciones actualmente vigentes merezcan aprobación simplemente por denunciar las anteriores. Precisamente por eso, analizar *a posteriori* esas concepciones de otros tiempos, vulneradoras de los derechos más básicos de las personas, sirve para suscitar una mayor sensibilidad autocrítica a la hora de analizar los contenidos éticos de las propuestas que hoy se formulan sobre la pobreza.

4. PARADIGMAS ACTUALES: ENFOQUE *UTILITARISTA* Y ENFOQUE DE LAS *CAPACIDADES*

La decisión de afrontar la pobreza desde una perspectiva analítica, haciéndola objeto de estudio e investigación científica, se produce en el último tercio del siglo XX y responde a una especie de ‘redescubrimiento’ de una realidad que había desaparecido casi por completo del primer plano de las preocupaciones sociales en el mundo desarrollado. No obstante, a finales del siglo XIX, los trabajos de Booth y Rowntree en el Reino Unido, ya habían afrontado el primer estudio científico y sistemático sobre el fenómeno⁶⁶, estableciendo el denominado ‘*umbral de pobreza*’ en base a lo que se entendió como renta mínima necesaria para la supervivencia de las personas. Estas aportaciones, que marcaron el posterior desarrollo de los estudios sobre el fenómeno, no tuvieron apenas resonancia hasta medio siglo después.

En efecto, después de la Segunda Guerra Mundial, la pobreza llegó a considerarse una cuestión si no resuelta, al menos no problemática y en vías de solución. La atención se focalizó exclusivamente en las situaciones de privación extrema, que no planteaban desafíos al paradigma economicista, ya que se consideraban expresiones marginales o secundarias no achacables al funcionamiento del sistema⁶⁷. En cuanto a los países desarrollados, la extensión y pro-

⁶⁶ GEREMEK, B., *Poverty. A History*, cit., p. 321.

⁶⁷ Entre los años cincuenta y setenta, el fenómeno de la pobreza desapareció prácticamente de la agenda de los estudiosos de las ciencias sociales, salvo algunas excepciones como Townsend, Sen y Orshansky, entre los más destacados (*vid.* MINGIONE, E., «Urban Poverty in the Advanced





fundización del Estado del Bienestar, con su amplia red de servicios sociales, hizo pensar en la práctica desaparición de la pobreza como fenómeno social de magnitud relevante, y, en todo caso, como una cuestión ya superada, cuya resolución final se produciría inexorablemente con el transcurso del tiempo⁶⁸.

Durante este período, la pobreza se convirtió en objeto de técnicas de gestión social, hasta que aparecen en escena tres fenómenos de enorme impacto en los países desarrollados: la realidad del paro masivo y de larga duración; la inmigración masiva desde los países del tercer mundo y el crecimiento exponencial de la marginación y la exclusión social; tres fenómenos que empiezan a ser percibidos como un signo preocupante para el buen funcionamiento económico y social⁶⁹.

El planteamiento del tema en los países en desarrollo no fue sustancialmente distinto. Era patente la existencia de graves carencias, pero continuaban explicándose a partir de una combinación de causalidades históricas, por un lado, y de circunstancias climático-naturales, étnicas y culturales, por el otro. La respuesta frente a la pobreza en estos ámbitos fue la cooperación y promoción del desarrollo. La ideología dominante confiaba en las posibilidades de la economía capitalista para seguir creciendo indefinidamente y en el milagroso efecto de la '*mano invisible global*'; esto es, el crecimiento de las economías de los países industrializados necesariamente provocaría el desarrollo de los países menos favorecidos. Ese desarrollo que estaba por llegar acabaría con la pobreza como una consecuencia natural⁷⁰.

Industrial World: Concepts, Analysis and Debats», en E. Mingione (ed.), *Urban Poverty and the Underclass*, Blackwell, UK, 1996, pp. 3-40.

⁶⁸ La percepción optimista sobre la evolución de la pobreza se debió en gran parte al concepto de pobreza dominante, basado en establecer los mínimos nutricionales y en la convicción de que existía un potencial de producción de bienes y servicios suficientes para cubrir esas necesidades (vid. SEN, A., *Nueva economía del bienestar. Escritos seleccionados*, Universitat de València, 1995, pp. 311-327).

⁶⁹ LAUTIER, B. y SALAMA, P., «De l'histoire de la pauvreté en Europe...», cit., p. 251.

⁷⁰ Una excepción a este planteamiento lo constituye el caso de la India, en el cual la situación de pobreza masiva obligaba a tener que afrontar el tema como requisito ineludible para poder gobernarlo, de ahí que la preocupación por estudiar a fondo el fenómeno mereció toda la atención. Hay que reconocer también la influencia que ejerció la escuela de Gandhi sobre la elite que tomó el poder en 1947 para darle esa atención al problema de la pobreza. El Comité de Planificación Nacional priorizó la reducción del desempleo y la pobreza sobre el crecimiento económico como único objetivo. La cuestión era no tanto en la falta de interés por la pobreza, sino las políticas que se pusieron en práctica. Sri Lanka fue otro caso similar de país que mantuvo la preocupación por atajar la pobreza (vid. SEN, A., *Poverty and famines*, Clarendon Press, Oxford 1981).





A pesar de ese optimismo estructural, a mediados de los años sesenta, la pobreza volvió a irrumpir en la escena social como un fenómeno de perfiles inesperados y sorprendentes, ya que el desarrollo económico no sólo no la había eliminado, sino que la había incrementado notablemente. La obra de M. Harrington, *The Other America* (1962), causó enorme impacto al mostrar un país con unos 40-50 millones de personas inmersas en nuevas y viejas formas de pobreza. Tanto es así que obligó al entonces presidente L. B. Johnson a anunciar un programa prioritario de lucha contra la pobreza en USA. En la misma línea, en el Reino Unido, Brian Abel-Smith y Peter Townsend publican en 1965 su libro *The Poor and the Poorest* en el que se ponía de manifiesto, con datos oficiales, que el 14% de la población vivía en situación de pobreza. Los datos hacían ver que no existía una relación automática entre crecimiento económico y eliminación de la pobreza. Y si esto ocurría en las economías desarrolladas, la situación resultaba catastrófica en los países en desarrollo.

Así pues, la realidad de millones de pobres en el seno de los países desarrollados y el fracaso de los países en desarrollo por superar sus carencias básicas llevó, a finales de los años setenta, a poner en primer plano la necesidad de estudiar científicamente la pobreza ligada al fracaso del concepto puramente economicista de desarrollo llevado a cabo por occidente. Los análisis realizados en esta época apuntaban hacia dos tipos de respuestas a la pobreza como fenómeno social. Por un lado, quienes partían de considerar la pobreza como un fenómeno enraizado en la propia condición humana y en el funcionamiento de las sociedades. Desde esta perspectiva, la pobreza se percibe como una situación natural o, en términos menos fatalistas, como una especie de enfermedad incurable y hereditaria para la que no existe una terapia definitiva. La constatación de que, a pesar del espectacular desarrollo económico de la segunda mitad del siglo XX, la pobreza no se hubiera reducido, ha favorecido la visión de una cierta inevitabilidad del fenómeno, o al menos, de una enorme dificultad para ser superado, incluso a muy largo plazo⁷¹.

En una línea de análisis diversa estaban quienes veían la pobreza como un fenómeno sustancialmente marcado por las circunstancias del sistema económico. No es que identificaran en ella alguna novedad frente a situaciones pasadas, se limitaban a constatar su inexplicable extensión y persistencia, a la

⁷¹ ROLL, J., «Understanding Poverty. A Guide to the Concepts and Measures», *Occasional Paper*, nº 15, Family Policy Studies Center, London 1992.





vista de las enormes posibilidades y recursos que ofrece el planeta. En consecuencia, el fenómeno sólo admitiría una respuesta posible: el modelo económico vigente nunca se ha planteado como objetivo su erradicación; dicho de otro modo, el sistema permite y consiente su existencia. En esta línea se situó el nuevo enfoque de las *necesidades básicas*, adoptado en el año 1976 por la OIT, y su decidida apuesta por elaborar un nuevo concepto de *desarrollo humano*⁷². A partir de esta nueva perspectiva, en las últimas décadas se han planteado dos grandes enfoques en relación con la pobreza: el enfoque de la medición y el enfoque de las capacidades.

a) *El enfoque utilitarista de la ‘medición’: definir el umbral de pobreza*

A partir de 1978, bajo el mandato de Robert S. McNamara, el Banco Mundial impulsó muchos estudios para desarrollar este nuevo concepto de desarrollo, vinculado a la erradicación de la pobreza, y dándole prioridad en sus políticas. Entre los autores de tales estudios figuraron Paul Streeten⁷³, Norman Hicks⁷⁴ o Frances Stewart⁷⁵. Todos estos planteamientos, en clave científicista, abogaron por el establecimiento de instrumentos y mecanismos de medición de la pobreza, generando la convicción de que un mayor conocimiento sobre la realidad y causas de la pobreza estaría directamente ligado a la capacidad de cuantificarla con la mayor precisión y exactitud posible. En consecuencia, la preocupación por la metodología y las técnicas de medición ha marcado la mayoría de los trabajos que sobre la pobreza se han realizado en

⁷² El impulso fundamental a esta corriente de pensamiento lo dio la OIT en 1976, poniendo incluso un plazo, el año 2000, para que se lograra un adecuado cumplimiento de las necesidades básicas. Éstas se dividían en cuatro grupos: a) Los mínimos necesarios para el consumo familiar y personal: alimento, vivienda, etc. b) El acceso a servicios esenciales: salud, transporte, educación o agua potable. c) Las referidas a un puesto de trabajo debidamente remunerado. d) Necesidades cualitativas referidas a un entorno saludable y humano, participación en la toma de decisiones, libertades individuales, etc. (vid. HUNT, D., *Economic Theories of Development. An Analysis of Competing Paradigms*, Harvester Wheatsheaf, London 1989, pp. 265-266). Este nuevo enfoque dio lugar a dos posiciones fundamentales. La primera, más radical, entendió que era necesario replantearse el propio concepto de desarrollo, la forma en que se mide, y el modelo económico imperante, tomando como guía el cumplimiento de las necesidades básicas que éste no es capaz de satisfacer. La segunda posición no cuestionaba el modelo de desarrollo, sino que, aceptándolo, entendía necesario intensificar las políticas sociales y de disminución de la pobreza (*ibid.*, p. 259).

⁷³ STREETEN, P. (coord.), *Lo primero es lo primero: satisfacer las necesidades básicas en los países en desarrollo*, Tecnos/Banco Mundial, Madrid 1986.

⁷⁴ HICKS, N. y STREETEN P., «Indicators of Development: the Search for a Basic Needs Yardstick», en *World Development*, vol. 7, n° 6, New York 1979.

⁷⁵ STEWART, F., *Planning to Meet Basic Needs*, MacMillan, London 1985.





las últimas décadas. Este ha sido el enfoque adoptado por el Banco Mundial y también por las demás organizaciones internacionales desde finales de los años noventa, que se concreta en el denominado «nuevo consenso sobre la pobreza»⁷⁶.

La hegemonía del paradigma de la medición no es casual, sino que encuentra su raíz en el predominio absoluto del enfoque economicista y utilitarista en la concepción del bienestar, que ha reducido los elementos definitorios de la pobreza básicamente a la renta o al ingreso, estableciendo, al mismo tiempo, niveles muy poco exigentes (éticamente) en la determinación de sus límites (el mínimo de supervivencia). Este enfoque responde a un *concepto absoluto* de pobreza, definido a partir de lo que ya Boots y Rowntree denominaron el ‘umbral de pobreza’. Ese umbral se establece en función del ingreso o renta necesaria para que una persona pueda sobrevivir. Una vez fijado, se convierte en el instrumento para determinar quiénes son pobres y cuántos lo son⁷⁷.

Esta concepción extremadamente reduccionista de la pobreza presenta, al menos, tres grandes limitaciones. En primer lugar, la pervivencia de un concepto de pobreza que sólo la concibe desde la mera supervivencia biológica. Resulta sorprendente en este sentido que, a pesar de los profundos cambios sociales y económicos experimentados en el mundo, el umbral de pobreza fijado por Rowntree y Booth a finales del siglo XIX (ingreso de un dólar-día por persona), no difiera apenas del umbral de pobreza establecido hoy por el Banco Mundial y concretado en el ingreso de 2 dólares-día por persona.

En segundo lugar, el paradigma de la medición supone definir la pobreza con parámetros exclusivamente cuantificables, que puedan determinarse con

⁷⁶ El umbral de pobreza es una de las claves del «nuevo consenso» establecido por el Banco Mundial a partir de los años 90 y que se concretaba en *seis puntos*: a) una definición de pobreza absoluta basada en el consumo privado que se establece en: un dólar por día y persona como frontera; b) la medición de la pobreza a través de tres indicadores: *incidencia* (porcentaje de personas por debajo de la línea de pobreza), *intensidad* (distancia entre el ingreso de los pobres y la línea de pobreza) y *severidad* (compuesto por los dos anteriores); c) favorecer las políticas que supongan el crecimiento de procesos de producción que requieran trabajo intensivo; d) que las medidas que se adopten no empeoren la distribución del ingreso; e) la necesidad de la intervención del Estado para garantizar la mejora del capital humano, especialmente en materia de salud y educación; f) la creación de redes de seguridad que mitiguen la situación de las personas más vulnerables. Hay indicios de que ese consenso está siendo revisado a partir del *Informe sobre el desarrollo mundial, 2000-2001*, que tuvo como tema la pobreza y el desarrollo. En el Informe se introducen algunos cambios en cuanto al concepto y a la medición de la pobreza. Plantea incluir como elementos constitutivos: la educación, la salud, el riesgo y la vulnerabilidad y el acceso a la toma de decisiones en el plano local y nacional.

⁷⁷ LIPTON, M., «Poverty: Are There Holes in the Consensus?», *World Development*, vol. 25, nº 7 (1997), pp. 1003-1007.





exactitud, y eso exige utilizar cantidades (como la renta mínima), excluyendo indicadores no cuantitativos, pero mucho más adecuados, como la satisfacción de necesidades básicas.

En tercer lugar, la concepción utilitarista, al sustentarse sobre una idea meramente negativa (el mínimo imprescindible para que las personas no mueran), sólo asume la responsabilidad de garantizar la supervivencia de las personas, pero sin tener en cuenta las exigencias positivas del desarrollo, que fundamentan una adecuada noción de bienestar. He ahí la principal carencia del paradigma de la medición: una noción adecuada de *bienestar* no puede contestarse en clave economicista sino desde las exigencias inherentes a la dignidad de toda persona y sus consecuencias normativas de garantía de derechos fundamentales⁷⁸.

b) *El enfoque de las ‘capacidades’: una nueva noción de bienestar*

El camino hacia la superación del enfoque economicista comenzó cuando el interés por establecer el ‘*umbral de pobreza*’ cedió frente a la necesidad de profundizar en las causas del fenómeno. Este interés preferente por las causas se produjo ante la exigencia ineludible de superar y reformular la noción absoluta de pobreza (basada en el ingreso mínimo) y avanzar hacia una noción *relativa* (que asuma su pluriformidad, que utilice otros instrumentos analíticos y que incluya una dimensión jurídica y normativa), contemplando en la pobreza no sólo una dimensión monetaria sino también una dimensión moral en relación con la dignidad inherente a todo ser humano y los principios, valores y derechos básicos que de ella derivan.

Este nuevo enfoque genera el concepto de *pobreza humana* propuesto por el PNUD a partir del nuevo concepto de *desarrollo humano* planteado en su informe de 1997. Este informe marca un hito por la reformulación del concepto de desarrollo humano no en clave monetarista sino de ‘capacidades’ y ‘oportunidades’ en la realización de toda persona⁷⁹. Con este planteamiento, el PNUD

⁷⁸ DUBOIS, A., «Pobreza», en *Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al Desarrollo*, Hegoa, 2005-2006.

⁷⁹ El Informe PNUD lo plasma del siguiente modo: «Si el desarrollo humano consiste en ampliar las opciones, la pobreza significa que se deniegan las oportunidades y las opciones más fundamentales del desarrollo humano: vivir una vida larga, sana y creativa y disfrutar de un nivel decente de vida, libertad, dignidad, respeto por sí mismo y de los demás. El contraste entre desarrollo humano y pobreza humana refleja dos maneras diferentes de evaluar el desarrollo» (PNUD, 1997: 17).





asumía el denominado ‘enfoque de las capacidades’ propuesto en los años 80 por el economista y filósofo Amartya Sen, que fue galardonado con el premio Nobel de economía en 1998. La referencia decisiva de la pobreza se desplaza desde la renta hacia las *capacidades* de las personas⁸⁰. La pobreza se plantea aquí como la carencia del nivel mínimamente aceptable de capacidades por parte de las personas para realizar su proyecto de vida digna o el fracaso en conseguirlas⁸¹. La referencia de la pobreza ya no es de tipo absoluto (el ingreso o la renta), sino de tipo *relativo*: se trata de un proceso mediante el cual las personas alcanzan o no el bienestar, entendido éste desde las propias concepciones de cada persona⁸².

El paso de un concepto de pobreza absoluta a otro de pobreza relativa exige, pues, determinar el umbral de pobreza acudiendo a criterios no monetaristas. Ser pobre no es únicamente carecer de lo imprescindible para no morir de hambre, sino carecer de los bienes imprescindibles para vivir con dignidad en una sociedad determinada. En este sentido, la idea de pobreza remite a aquella situación en la que una persona sufre un grado tal de privación que la sitúa por debajo del umbral mínimo exigido por la dignidad humana, de acuerdo con los parámetros de una sociedad determinada. Ello exige contextualizar el concepto de pobreza, concibiéndola en clave de ‘*carencia de bienestar*’. De ahí la importancia de profundizar en una concepción no economicista de bienestar.

⁸⁰ Los conceptos de funcionamientos (las cosas valiosas que una persona puede hacer o ser, o los estados y acciones que consigue realizar, como: estar bien alimentado, vivir una vida larga, participar en la vida de la comunidad, etc.) y de capacidades (las diferentes combinaciones de funcionamientos que una persona puede conseguir) forman la base teórica del concepto de *desarrollo humano* del PNUD. Estas dos categorías conceptuales remiten a las aportaciones teóricas de Amartya Sen, que es el autor con una influencia más directa y decisiva en los informes del PNUD de las últimas décadas.

⁸¹ «en el concepto de capacidad, la pobreza de una vida se basa no sólo en la situación empobrecida en que la persona vive efectivamente, sino también en la carencia de oportunidades reales, determinadas por limitaciones sociales y por circunstancias personales, para vivir una vida valiosa y valorada» (PNUD, 1997:18).

⁸² Así lo consagraba el informe PNUD 2000: «El desarrollo humano es el proceso de ampliación de las opciones de la gente, aumentando las funciones y las capacidades humanas... Representa un proceso a la vez que un fin. En todos los niveles de desarrollo las tres capacidades esenciales consisten en que la gente viva una vida larga y saludable, tenga conocimientos y acceso a recursos necesarios para un nivel de vida decente. Pero el ámbito del desarrollo humano va más allá: otras esferas de opciones que la gente considera en alta medida incluyen la participación, la seguridad, la sostenibilidad, las garantías de los derechos humanos, todas necesarias para ser creativo y productivo y para gozar de respeto por sí mismo, potenciación y una sensación de pertenecer a una comunidad. En definitiva, el desarrollo humano es el desarrollo de la gente, para la gente y por la gente» (PNUD, 2000:17).



En la formulación de este nuevo concepto de bienestar ha sido decisiva la aportación de Amartya Sen, poniendo de relieve las graves limitaciones de la actual concepción economicista de bienestar y de calidad de vida, ligadas a la mera acumulación de riqueza (opulencia). La nueva concepción surge de su propuesta de ‘enfoque de las capacidades’, que entiende la vida humana como un conjunto de ‘acciones y estados’ (*doings and beings*) y considera que se alcanza el bienestar cuando la vida (ese conjunto de ‘acciones y estados’) adquiere una cierta calidad. Es decir, evaluar la calidad de la vida implica evaluar esas situaciones⁸³. Para proceder a este ejercicio evaluativo del bienestar, Sen utiliza dos categorías: funcionamientos y capacidades, esenciales en la elaboración de su enfoque, y que podemos sumariamente explicar.

Los *funcionamientos* son las cosas que una persona: «logra hacer o ser al vivir» Pueden ser actividades, como leer o escribir; estados físicos, como estar bien alimentado o sano; situaciones mentales, como estar contento; o, funcionamientos sociales, como estar integrado a la sociedad⁸⁴. Los funcionamientos constituyen una parte esencial de la calidad de vida de una persona; en consecuencia, el *bienestar* dependerá de los funcionamientos logrados⁸⁵. Definir así el bienestar (a partir de los logros vitales) difiere radicalmente del enfoque economicista que tiende a identificarlo con incremento de renta o acumulación de riqueza. Con ello se cuestiona que la mera posesión de bienes, por sí misma, sea determinante del bienestar. Por el contrario, lo decisivo para este enfoque no es lo que uno tiene, sino el tipo de vida que se consigue llevar con los recursos de que se dispone.

Ligado al concepto de funcionamientos se plantea la noción de *capacidades*. Cuando una persona consigue realizar un conjunto de funcionamientos, parece lógico pensar que ha tenido frente a sí una serie de posibilidades y que ha optado por aquellas que ha valorado como más adecuadas a su bienestar. No se sabe si ese abanico de posibilidades ha sido muy amplio o no, pero, salvo situaciones extremas, siempre habrá realizado alguna elección. Difícilmente podrá afirmarse que una persona ha conseguido el bienestar si no ha tenido opción alguna para elegir los funcionamientos logrados, es decir, cuando los ha conseguido sin haber podido decidir nada al respecto. Los conjuntos de

⁸³ SEN, A., «Capability and Well-Being», en NUSSBAUM, M. y SEN, A., *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford 1993, p. 31.

⁸⁴ ID., «El bienestar, la condición de ser agente y la libertad», en ID., *Bienestar, justicia y mercado*, Paidós, Barcelona 1997, p. 77.

⁸⁵ ID., *Nuevo examen de la desigualdad*, Alianza, Madrid 1995, p. 53.





funcionamientos a los que una persona puede optar es lo que Sen denomina capacidades. Capacidad significa, pues, que una persona tiene ante sí una amplia gama de funcionamientos (logros vitales) a los que puede aspirar, pero debe optar por una de las múltiples combinaciones posibles en función de sus recursos. En otras palabras, cada persona deberá elegir aquel conjunto de funcionamientos que, dentro de sus posibilidades, contribuya mejor a su bienestar.

La *capacidad* de conseguir *funcionamientos* es lo que constituye la libertad de la persona, porque esa capacidad expresa las oportunidades reales que una persona tiene para alcanzar el bienestar. De igual modo, el bienestar alcanzado dependerá directamente de la capacidad de funcionamiento que se tenga. Es decir, el mismo hecho de tener ante sí una amplia gama de opciones para elegir debe entenderse como parte integrante del bienestar; una vida será más rica cuantas más opciones de elección se tengan. En conclusión, la libertad de una persona para optar, determinada por la capacidad de conseguir funcionamientos, se convierte en la referencia clave del bienestar⁸⁶. No obstante, no todos los funcionamientos y capacidades son igualmente valiosos para conseguir el bienestar, por lo que resultaría necesario establecer criterios para identificar los funcionamientos más importantes⁸⁷. Aquí el propio Sen admite la dificultad de conseguir jerarquizaciones más a menos claras, ya que supondría desvirtuar la propia naturaleza de los conceptos. Propone dos criterios de evaluación, que reconoce imperfectos, pero que ayudarían a perfilar la noción de bienestar: aceptación de los estándares sociales (aun admitiendo que tienen elementos subjetivos y objetivos) y la autoevaluación, nunca interpretada en clave economicista⁸⁸. He aquí el eslabón más débil de su propuesta.

Sen considera la *capacidad* como el factor más decisivo del bienestar, sobre todo porque la libertad de elección es el elemento más importante del bienestar y de la calidad de vida. En efecto, el bienestar no se identifica con el resultado de un determinado estilo de vida, sino que depende de cómo se ha elegido ese estilo de vida. No es igual dedicarse al estudio intenso durante un año porque se ha emprendido una investigación de sumo interés para esa persona, que si se hace para preparar una oposición que le permita tener un

⁸⁶ *Ibid.*, p. 54.

⁸⁷ *Id.*, «Capability and Well-Being», cit., p. 32.

⁸⁸ *Id.*, *Sobre ética y economía*, Alianza, Madrid 1987, p. 33.





suelo para vivir. Los funcionamientos, o logros vitales, por sí solos no reflejan el bienestar, hay que evaluarlos en función de las capacidades que tenía la persona para realizarlos⁸⁹.

El enfoque de las capacidades entronca directamente con la exigencia de que las personas pueden vivir como tales, es decir, de acuerdo a la dignidad inherente a su condición humana. ¿Pero cuándo se cumple esa pretensión? He ahí una cuestión sumamente compleja. Determinar cuándo una persona empieza a vivir como persona no implica vislumbrar el resultado último, ni siquiera la gama de posibles estados deseables que puede tener. La cuestión estriba en si la persona dispone o no de las capacidades que le posibilitan elegir una combinación deseable de logros y esforzarse por conseguir los recursos necesarios para conseguirlos. Formulado así, definir el umbral de pobreza implica establecer qué capacidades y qué funcionalidades *básicas* son las realmente necesarias y valiosas para que la persona pueda comenzar a recorrer su propio camino vital. Ésa es la gran cuestión: definir una nueva dimensión del umbral de pobreza como *carencia de capacidades* en las personas o fracaso en conseguir esas capacidades a niveles mínimamente aceptables, estableciendo la frontera que marca su existencia.

Esto llevó a Sen a formular una teoría de los ‘funcionamientos básicos’ y de las ‘capacidades básicas’ o primarias, aunque apenas ha ofrecido sugerencias y ejemplos de cuáles son. Con el término ‘capacidades básicas’ designa aquellas que permiten satisfacer los funcionamientos esenciales, es decir, aquellos de los que resulta imprescindible alcanzar un nivel mínimo para poder llevar una vida digna. Sen propone identificar un elenco de capacidades básicas como criterio para diagnosticar y medir la pobreza. Una vez establecido, sería posible traducir en términos de ingreso lo que se necesita para conseguir tener esas capacidades básicas. Ciertamente, con ello se corre el riesgo de confundir la renta necesaria para alcanzar capacidades básicas con el concepto economicista de umbral de pobreza. Sen se ha ocupado de diferenciar ambos modelos, aun cuando finalmente el umbral quede siempre expresado en términos de ingreso o renta. En su enfoque, identificar capacidades básicas, que luego se traducen a renta, no es lo mismo que establecer un mínimo de renta para definir la pobreza. La diferencia radica en que el umbral de pobreza remite al elenco de capacidades básicas, que variará según las distintas sociedades (e incluso dentro de cada sociedad), por lo que la renta

⁸⁹ ID., *Nuevo examen de la desigualdad*, cit., p. 148.





mínima que las garantice deberá modificarse según la relación de capacidades básicas que se considere⁹⁰.

El enfoque de las capacidades realizado por Sen viene considerado hoy la alternativa teórica más poderosa al enfoque convencional (economicista) del crecimiento económico, en relación con la pobreza y el desarrollo. No obstante, se le achaca el no haber definido suficientemente la naturaleza y los constitutivos esenciales de la *vida buena*. Los intentos de desarrollar ulteriormente el enfoque de las capacidades se han producido en esa línea, en la que destaca singularmente la propuesta de Martha C. Nussbaum y su intento de completar el enfoque con una referencia normativa más explícita que la planteada por Sen, de manera que los funcionamientos puedan evaluarse en relación con su contribución a la buena vida humana.

Para ello, desde su preocupación por una ética fuerte, en la cual los intereses humanos son vistos como la posesión y uso de capacidades articuladas a través de la razón práctica, plantea la necesidad urgente de tener una concepción del ser humano y de sus funcionamientos que permita diseñar las políticas públicas, cuyo objetivo central debe ser aumentar las capacidades de los ciudadanos. Desde esa perspectiva, Nussbaum revisa los conceptos de ‘funcionamientos’ y ‘capacidades’ de Sen, proponiendo una interpretación más simple. Su visión aristotélica del desarrollo le lleva a concebirlo como la promoción de aquellas condiciones que permiten a la gente disfrutar de vidas prósperas. Lo cual significa poder optar por las capacidades relevantes (éticas), válidas para elegir el recto camino en las diversas esferas de la experiencia; y desechar las capacidades viciosas, que impiden alcanzar la vida buena⁹¹.

Pero lo verdaderamente significativo de la aportación de Nussbaum no estriba en un nuevo desarrollo teórico, sino en su avance a la hora de identificar qué tipo de capacidades son las básicas (aquellas que la gente considera indispensables para una vida valiosa) y cómo puede evaluarse su consecución. Sen se ha resistido siempre a ofrecer una lista concreta de las capacidades básicas, porque entiende que eso es tarea de cada comunidad de acuerdo con sus fines específicos. En otras palabras, no sería posible establecer un listado universalmente válido de capacidades porque existen profundas diferencias entre los fines considerados valiosos por las distintas comunidades. Martha

⁹⁰ ID., «Capability and Well-Being», cit., pp. 41-42.

⁹¹ NUSSBAUM, M., *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 91-95.





Nussbaum no concuerda, en este punto, con la posición de Sen y ofrece un listado provisional con las capacidades básicas que deberían asegurarse a cada persona como exigencias ineludibles de la dignidad humana, y que constituirían el umbral 'ético' de la pobreza⁹²:

- 1) Vida. Toda persona debería ser capaz de prever una duración normal de su vida.
- 2) Salud corporal. Tener condiciones adecuadas de salud, alimentación y vivienda.
- 3) Integridad corporal. Gozar de libertad de movimientos y seguridad.
- 4) Sentidos, imaginación y pensamiento. Recibir una educación que permita desarrollar estas capacidades y un ambiente de libertad para manifestar gustos y creencias.
- 5) Emociones. Capacidad de amar, de estar agradecido en las diversas formas de asociación humana.
- 6) Razón práctica. Ser capaz de formular una concepción del bien y un plan propio de vida.
- 7) Afiliación. Capacidad de vivir con otros, de establecer relaciones sociales, de ser respetado y no ser discriminado.
- 8) Otras especies. Ser capaz de respetar a los animales, las plantas y demás especies del mundo natural.
- 9) Juego. Ser capaz de jugar y reír.
- 10) Control sobre el propio ambiente. Gozar de oportunidades de participación política, derechos de propiedad y del trabajo.

Ahora bien, para garantizar estas capacidades resulta esencial la estructuración de un orden global que fomente condiciones de vida dignas para todas las personas del planeta. Por ello Nussbaum enuncia otros diez principios que, en su opinión, deberían estructurar las relaciones económicas internacionales:

- 1) Aunque todos los países sean responsables del desarrollo de las capacidades de todos los hombres, el primer interesado en su gente (aunque suponga una sobreprotección) ha de ser el propio país.
- 2) Se ha de respetar la soberanía nacional y persuadir acerca de la promoción de las capacidades por medios pacíficos.
- 3) Las naciones prósperas tienen la responsabilidad de ayudar a los pobres con una proporción sustancial de su PIB.

⁹² ID., «Capacidades humanas y justicia social», en RIECHMAN, J., *Necesitar, desear, vivir*, Libros de La Catarata, Madrid 1997.





- 4) Las organizaciones multinacionales tienen la responsabilidad de promover las capacidades humanas en todas las regiones donde operan.
- 5) Las estructuras principales del orden económico global deben ser justas con los países pobres y en desarrollo.
- 6) Es necesario desarrollar una esfera pública global mínima y descentralizada (pero fuerte).
- 7) Todas las instituciones (y la mayoría de los individuos) deben focalizarse en los problemas de los desaventajados en cada nación y región.
- 8) La comunidad mundial ha de poner énfasis en el cuidado de los enfermos, los mayores y los niños.
- 9) La familia debe ser tratada como una esfera preciosa pero no privada cuando es negligente.
- 10) Todas las instituciones y los individuos tienen la responsabilidad de apoyar la educación como clave del *empowerment* (empoderamiento) de las personas actualmente desaventajadas.

5. ALGUNAS BREVES CONCLUSIONES

Una vez expuesto ese recorrido histórico por los diversos paradigmas en la configuración del concepto de pobreza, cabría extraer algunas breves conclusiones que contribuyeran a señalar el sentido en el que deberían seguir avanzando los sucesivos estudios sobre el fenómeno.

En primer lugar, resulta urgente eliminar la preponderante concepción economicista del ser humano, del bienestar y del desarrollo, ligada a la mera acumulación de riqueza (opulencia), en favor de una concepción moral de estos conceptos ligados al ideal de una *vida valiosa*. En este sentido, el ‘enfoque de capacidades’ contribuye a poner de manifiesto la ‘potencia’ que tiene el ser humano para actuar y para decidir sus actos en función de aquello que considera valioso. Esa capacidad que tiene el sujeto para decidir y actuar constituyen el ‘espacio’ más apropiado para evaluar su bienestar, mucho más que el espacio de los bienes (que puede inducir al ‘fetichismo de la mercancía’ denunciado por Marx) y que el espacio de las utilidades (siempre ligado, de manera directa o lejana, al utilitarismo de Bentham). El verdadero bienestar del sujeto no se deduce de la mera posesión de bienes, ni tampoco de la ‘utilidad’ en clave de maximización del placer, tal como es definida por la teoría clásica del consumidor racional, sino que proviene de lo que la persona pretende y logra efectivamente hacer con los bienes, teniendo en cuenta las características de





éstos, sus condiciones personales y las circunstancias externas que definen el marco concreto de cada decisión y acción.

De ahí la importancia (subrayada continuamente por Sen) de no reducir la racionalidad económica a su dimensión meramente instrumental. Porque las personas atribuyen a sus actos no sólo un valor *poiético* (medios para lograr otra cosa, un fin), sino también, y muchas veces, les atribuyen sobre todo un valor intrínseco, un carácter valioso en sí mismo. Como consecuencia, el marco de análisis para conceptuar la pobreza debe proyectarse no tanto sobre la carencia de bienes (que también) sino fundamentalmente sobre las potencialidades de las personas y sobre las condiciones de todo tipo que restringen su libertad de ser y tener lo que cada uno considera racionalmente que vale la pena tener y ser. Así pues, la condición de pobreza, en su sentido más radical, hace referencia a un determinado grado de privación que impide a la persona el pleno desarrollo de sus capacidades y, en última instancia, de su libertad. Ciertamente, la superación de esa privación estará seguramente asociada a un factor material (la disponibilidad de una renta), pero involucra muchos otros factores cuyo valor está más allá del mero valor de cambio. En efecto, el valor de los bienes depende sustancialmente de lo que permiten conseguir a una persona en términos de satisfacción de su proyecto vital; de ahí que la libertad sustantiva de las personas no coincida necesariamente con la opulencia económica medida en bienes y servicios. La existencia de grupos humanos particularmente desfavorecidos en los países más ricos es una clara muestra de la divergencia que existe entre estos dos valores, ambos interconectados pero para nada idénticos.

En segundo lugar, resulta de vital importancia consolidar el paradigma ético, tanto a la hora de recuperar la distinción fundamental entre *pobreza* y *miseria*, basada en la satisfacción o no de las necesidades básicas, como a la hora de definir el elenco de las denominadas capacidades básicas (exigencias inherentes a la dignidad humana). En efecto, apelar a un concepto amplio y relativamente complejo de pobreza no significa desconocer la necesidad ineludible de establecer niveles mínimos de capacidades básicas cuya privación resulta insoportable e incompatible con las exigencias de la dignidad humana. En este sentido se aprecia una cierta convergencia entre capacidades básicas y necesidades básicas. Amartya Sen advierte los peligros que encierra la tendencia a definir las necesidades básicas exclusivamente en términos de productos primarios, como la nutrición, la vivienda y la protección de la salud, precisamente porque podemos olvidar que se trata exclusivamente de medios para obtener fines (los que el sujeto determina como valiosos para su concepción de vida digna).





Pero aun así, resulta necesario determinar una lista de necesidades básicas objetivas, cuya satisfacción resulta absolutamente necesaria para que una vida humana pueda calificarse como verdaderamente digna. Ha sido Martha Nussbaum quien ha subrayado (de manera más enfática que Sen) la importancia fundamental de reconocer en las políticas de desarrollo económico la preeminencia de las necesidades básicas, cuya garantía debe situarse más allá de las preferencias de los consumidores. En otras palabras, en las decisiones sobre lo que significa una vida valiosa existen unas capacidades básicas, inherentes a la dignidad y por tanto irrenunciables y exigibles más allá del juego del mercado. En este sentido, no cabría contemplar la hipótesis de personas que en determinados lugares no valorasen, por ejemplo, ser analfabetas y entonces decidieran no aprender a leer y escribir. Estaríamos ante una privación que comportaría un nivel de pobreza objetiva, con independencia de la renta disponible.

En tercer lugar, resulta urgente avanzar hacia una dimensión normativa de la solidaridad fundamentada en un auténtico compromiso internacional para la satisfacción real de los derechos sociales básicos a todas las personas del planeta. En consecuencia, tanto la identificación del fenómeno (quién es pobre) como la medición de la pobreza (cuáles son sus características esenciales) son ejercicios intelectuales que requieren ir más allá del campo específico del acceso individual a bienes materiales, para incluir también el campo de lo social (al menos, la garantía universal de servicios públicos de salud y educación) y el campo de lo político (la participación activa del sujeto en el proceso de decisiones relacionadas con los grandes fines de la vida humana en común).

Así pues, vista desde la perspectiva de un diverso grado de privación en el pleno desarrollo de las potencialidades humanas, la pobreza se nos presenta necesariamente como un fenómeno multidimensional que incluye distintos tipos de realidades que las personas necesitan y valoran, relacionados con la alimentación y la salud, pero también con la educación, la participación activa en la vida comunitaria, etc. Cualquier privación referida a eso que se considera valioso es intrínsecamente importante. Aquí radica la diferencia fundamental de este tipo de enfoque (las capacidades) con la métrica del dinero y de los bienes que definen el ingreso real, cuya importancia (que no es poca) reside exclusivamente en su carácter instrumental. Además, los ingresos monetarios no son el único instrumento que genera capacidades; y los factores de conversión de los ingresos en funcionamientos valiosos varían sensiblemente entre comunidades, familias y personas diferentes. Esta última cuestión resulta fundamental cuando se evalúan políticas de ayuda, por ejemplo, a personas de edad avanzada o a regiones propensas a las inundaciones.



El enfoque basado en las capacidades humanas contribuye de manera muy significativa a comprender mejor la naturaleza y las causas de la pobreza y de la privación, trasladando la atención principal de los *medios* (y de un determinado medio que suele ser objeto de atención exclusiva como la renta) a los *finés* que los individuos pretenden legítimamente realizar en su vida y, por tanto, a las libertades necesarias para poder satisfacer estos fines. Cuando las políticas de lucha contra la pobreza se dirigen a mitigarla en términos de ingresos monetarios, se corre el peligro de confundir los fines con los medios; es decir, se olvida que lo sustancial (el fin), es mejorar la educación y la asistencia sanitaria, por ejemplo (cuya privación imposibilita una vida valiosa) y que la inversión en ello debe priorizarse sobre la renta disponible (medio).

En definitiva, las vidas humanas se pueden empobrecer de maneras muy diversas, y el tratamiento de todas esas maneras, afrontado desde una perspectiva amplia de análisis constituye el mayor desafío que la economía tiene hoy como ciencia social. Este desafío apunta a la necesidad de abandonar decididamente su apuesta por una racionalidad puramente instrumental (de medios) y aplicar también la razón al debate sobre los fines que una buena economía debería colectivamente perseguir. De esta manera se ampliaría enormemente el alcance del saber económico y se reinstalaría al ser humano (a todo ser humano) en el lugar central que le corresponde.