

UNIVERSIDAD DE VALENCIA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN  
SECCIÓN DEPARTAMENTAL DE FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA  
PROGRAMA DE DOCTORADO EN ÉTICA Y DEMOCRACIA



**El Desafío de la Justicia Global  
desde el Enfoque de la Capacidad de Amartya K. Sen**

TESIS DOCTORAL

Presentada por:

ISABEL TAMARIT LÓPEZ

Dirigida por:

ADELA CORTINA ORTS

A mi familia

## ÍNDICE

### Agradecimientos

#### 1. Introducción

- 1.1. Actualidad y necesidad de la reflexión en torno a la justicia global
- 1.2. Hipótesis de trabajo
- 1.3. Objetivos
  - 1.3.1. Objetivos generales
  - 1.3.2. Objetivos particulares por capítulos
- 1.4. Breve sinopsis del trabajo

#### 2. Estado de la cuestión. Análisis de propuestas de justicia internacional, justicia transnacional y justicia global

- 2.1. Concepción política y concepción cosmopolita de la justicia. Consecuencias para las propuestas de justicia global.
- 2.2. Aclaración terminológica: Justicia internacional, justicia transnacional, justicia global.
  - 2.2.1. Justicia internacional.
  - 2.2.2. Justicia transnacional
- 2.3. Una propuesta de justicia internacional. Rawls: *El Derecho de gentes*.
  - 2.3.1. La inexistencia de un principio de justicia distributiva internacional en el *Derecho de Gentes*.
  - 2.3.2. El deber de asistencia y las sociedades menos favorecidas.
    - 2.3.2.1. Criterios del principio del deber de asistencia.
  - 2.3.3. Desigualdades socio-económicas internacionales y pobreza. ¿Son objeto de la justicia internacional?
    - 2.3.3.1. Una respuesta crítica a los argumentos negativos de Rawls.
      - 2.3.3.1.1. Respuesta al primer argumento: la pobreza o la riqueza de un país depende de factores locales
      - 2.3.3.1.2. Respuesta al segundo argumento: las desigualdades internacionales no siempre son injustas.
  - 2.3.4. El deber de no intervención y el deber de respetar los Derechos Humanos. La beneficencia como respuesta a la pobreza.
- 2.4. Onora O'Neill. Justicia (Económica) Transnacional. Una propuesta desde una teoría de las obligaciones.
  - 2.4.1. Justificación del término justicia transnacional.
  - 2.4.2. Globalización y fronteras internacionales: función y sentido.
  - 2.4.3. Desarrollo, pobreza, hambrunas: justicia o beneficencia. Análisis y evaluación de distintas respuestas a esta problemática.
    - 2.4.3.1. Un razonamiento ético consecuencialista: Utilitarismo.
      - 2.4.3.1.1. El razonamiento consecuencialista y los problemas de pobreza y desarrollo.
      - 2.4.3.1.2. Los problemas o dificultades del razonamiento consecuencialista con las políticas o proyectos de desarrollo.
    - 2.4.3.2. Un enfoque basado en los derechos.
      - 2.4.3.2.1. La relevancia de los derechos humanos en las políticas de desarrollo.

- 2.4.3.2.2. Los derechos de los pobres.
- 2.4.3.3. Una teoría de las obligaciones.
  - 2.4.3.3.1. Tipos de obligaciones o deberes
    - 2.4.3.3.1.1. Obligaciones perfectas e imperfectas
  - 2.4.3.3.2. Recuperación del sentido de obligación. Más allá del derecho y el deber
    - 2.4.3.3.2.1. Una teoría de la obligación kantiana
      - 2.4.3.3.2.1.1. Deberes perfectos e imperfectos en Kant
      - 2.4.3.3.2.1.2. Justicia y virtudes morales
- 2.4.4. Un sujeto ético kantiano revisado. Principales características.
  - 2.4.4.1. Libertad y agencia. Autonomía.
- 2.4.5. Agentes de justicia.
- 2.5. Justicia global distributiva. La propuesta de Thomas Pogge.
  - 2.5.1. Un criterio de justicia global basado en la idea de bienes primarios.
  - 2.5.2. La pobreza extrema como una violación de los derechos humanos.
  - 2.5.3. El “dividendo general sobre recursos” (Global Resources Tax). Justicia global distributiva desde una concepción liberal e igualitaria.
    - 2.5.3.1. La puesta en marcha y funcionamiento del GRT
  - 2.5.4. Posibles críticas a la propuesta de justicia global distributiva de Thomas Pogge.
- 2.6. Una alternativa de justicia global distributiva no igualitaria. David Miller: derechos básicos (capacidades) y condiciones de no explotación.
  - 2.6.1. ¿Por qué igualdad?
    - 2.6.1.1. Igualdad compleja: igualdad de ciudadanía.
    - 2.6.1.2. ¿Cuándo cabe aceptar principios de justicia distributiva igualitarios?
  - 2.6.2. Crítica al igualitarismo global.
    - 2.6.2.1. Igualdad global de oportunidades.
    - 2.6.2.2. Igualdad global de recursos.
    - 2.6.2.3. Igualdad de trato a todos los seres humanos.
  - 2.6.4. La autonomía de los Estados y la responsabilidad nacional.
  - 2.6.5. Responsabilidad internacional ante situaciones de pobreza extrema. ¿Cuándo está justificada la intervención de agentes externos?
  - 2.6.6. La distribución de responsabilidades. Teoría de la conexión: un enfoque abierto y pluralista
  - 2.6.7. Justicia global: mínimos en base a derechos básicos o capacidades y el principio de no explotación.
    - 2.6.7.1. Mínimos de decencia universales desde la doctrina de los derechos básicos.
    - 2.6.7.2. Mínimos de decencia universales desde el enfoque de la capacidad.
    - 2.6.7.3. El principio de no explotación como un principio de justicia global.
- 3. La capacidad (*capability*) como clave de una teoría de la justicia de alcance global
  - 3.1. Significado y significatividad del concepto de capacidad según Amartya Sen.
  - 3.2. Articulación de libertad positiva y libertad negativa en el concepto de capacidad.
  - 3.3. Capacidad, libertad real y republicanismo.
    - 3.3.1. Conexiones entre libertad real o sustantiva en A. Sen y libertad como no-dominación en P. Pettit.
      - 3.3.1.1. Diferencias entre Sen y Pettit.

- 3.3.1.2. Libertad como control y libertad como poder. Elección contrafáctica.
    - 3.3.1.3. Alcance de la libertad indirecta
    - 3.3.1.4. ¿Independencia personal o interdependencia social y política?
  - 3.4. Libertad de bienestar como bien-ser (*Well-being*) y libertad de agencia
    - 3.4.1. La libertad de *Well-being* (bienestar como bien-ser) más allá del bienestarismo (*Welfarism*) y de las motivaciones egoístas del *homo oeconomicus*.
    - 3.4.2. La libertad de agencia como la capacidad de autodeterminarse
      - 3.4.2.1. Evolución del concepto de agencia en A. Sen.
      - 3.4.2.2. Consideraciones críticas de David Crocker sobre el concepto de agencia en A. Sen.
      - 3.4.2.3. La relación del concepto de agencia en Sen con el concepto kantiano de autonomía desde la perspectiva de Adela Cortina.
      - 3.4.2.4. ¿Agencia colectiva? El debate sobre las capacidades colectivas.
        - 3.4.2.4.1 Implicaciones de la agencia colectiva para la justicia global.
      - 3.4.2.5. Capacidad crítica de la agencia ante las preferencias adaptativas.
      - 3.4.2.6. Aportación de Martha Nussbaum al enfoque de la capacidad y la crítica de Jesús Conill.
      - 3.4.2.7. Crítica de G. A. Cohen al concepto de capacidad de A. Sen.
- 4. El rol de la libertad y la igualdad para una teoría de la justicia global.
  - 4.1. La prioridad de la libertad como capacidad frente a la libertad vinculada a derecho.
  - 4.2. Hacia una base informacional combinada
    - 4.2.1. Capacidades básicas y necesidades humanas
    - 4.2.2. Ventajas de una base informacional combinada
  - 4.3. Igualdad de capacidades a nivel universal, suficiente, sostenible y responsable.
- 5. Crítica de Thomas Pogge al enfoque de la capacidad como criterio de justicia social desde una defensa de las propuestas recursivistas. (“Can the Capability Approach be justified?”)
  - 5.1. Crítica a una concepción de igualdad “débil”.
  - 5.2. Diferencias entre ambos enfoques. El supuesto contraste entre recursos y capacidades.
  - 5.3. Valoración de las fuentes de diversidad interpersonal.
  - 5.4. La compensación de las diferencias interpersonales naturales. Compensación *versus* tratamiento igualitario.
  - 5.5. Respuesta de Pogge a las críticas del enfoque de la capacidad hacia el enfoque de los recursos.
  - 5.6. Problemas en la compensación por las diferencias naturales.
  - 5.7. Crítica al sentido político que han tomado las medidas basadas en las capacidades. Insuficiencias del IDH.
  - 5.8. Consecuencias de la crítica de Pogge para el alcance del enfoque de la capacidad para una justicia global.

6. Alcance y límites del enfoque de la capacidad en Amartya Sen para una teoría de la justicia global.
  - 6.1. Las ventajas interculturales del enfoque de la capacidad
    - 6.1.1. El pluralismo cultural y el diálogo intercultural como claves del enfoque de la capacidad.
    - 6.1.2. El valor de la diversidad y la irrenunciable libertad de los individuos para modelar su propia identidad. Valoración del enfoque de la capacidad como articulación de naturaleza y cultura desde la interpretación de Jesús Conill.
    - 6.1.3. La libertad cultural como elemento clave en la construcción dinámica de la identidad.
    - 6.1.4. El debate público como condición para el ejercicio de la identidad cultural
    - 6.1.5. La posibilidad de construir una identidad humana (intercultural) más allá de las fronteras nacionales: sentido de una identidad global para una propuesta de justicia global en clave intercultural
  - 6.2. Imparcialidad abierta del enfoque de la capacidad de Sen frente a la imparcialidad cerrada de la teoría de la justicia rawlsiana.
    - 6.2.1. Crítica de Amartya Sen a la imparcialidad cerrada de J. Rawls
    - 6.2.2. Limitaciones de la imparcialidad cerrada de Rawls para una propuesta de justicia global
    - 6.2.3. Imparcialidad abierta de Amartya Sen y su contribución para la justicia global.
  - 6.3. El valor de la democracia deliberativa para una teoría de la justicia global desde el enfoque de la capacidad. Interpretación de David Crocker del modelo deliberativo a partir de una ética del desarrollo global.
    - 6.3.1. Democracia deliberativa y enfoque de la capacidad aplicados al orden global.
    - 6.3.2. Democracia deliberativa y enfoque de la capacidad según David Crocker. Una interpretación de una ética del desarrollo global
  - 6.4. El valor de los derechos humanos como imperativo ético global.
    - 6.4.1. La necesidad de fundamentar las capacidades y los Derechos Humanos. El valor del reconocimiento como base normativa para el enfoque de la capacidad según Adela Cortina.
    - 6.4.2. Derechos humanos de segunda generación y reformas institucionales
  - 6.5. Déficit de fundamentación del enfoque de la capacidad
    - 6.5.1. Alcance y límites de la teoría de la elección social para la fundamentación de una teoría de la justicia.
    - 6.5.2. La necesidad de operacionalización del enfoque de la capacidad a partir de la especificación de capacidades básicas. Evaluando la apuesta de Sabina Alkire desde una concepción premoral de las capacidades
    - 6.5.3. Insuficiencia del concepto de capacidad como criterio normativo para una teoría social y su vinculación con los derechos.
    - 6.5.4. La necesidad de ampliar con principios morales el enfoque de la capacidad
    - 6.5.5. Complementación al enfoque de las capacidades desde una teoría crítica de la justicia de alcance global.

## 7. Conclusiones

## Fuentes Bibliográficas

I. Bibliografía de Amartya K. Sen

I. Bibliografía complementaria

## AGRADECIMIENTOS



## 1. INTRODUCCIÓN

### 1.1. *Actualidad y necesidad de reflexión en torno a la justicia global*

El año 2015 ha sido decisivo para las agendas internacionales, pues esta fecha daba por cumplidos los conocidos Objetivos de desarrollo del Milenio que la mayoría de Estados y un gran número de asociaciones e instituciones por el desarrollo suscribieron en el año 1990 en la Asamblea general de Naciones Unidas con el fin primordial (objetivo primero) de acabar con la pobreza extrema y el hambre en el mundo. Esta meta según delatan los informes se ha cumplido en la fecha prevista, reduciéndose a la mitad el número de personas que viven con menos de 1,25\$ al día y que padecen hambre. Aunque también hay quien se muestra escéptico ante los resultados que alumbran estos informes y las mediciones que realizan, pues como afirma Thomas Pogge maquillan la pobreza y el hambre en el mundo, ocultando datos reales y escandalosos para la comunidad internacional.<sup>1</sup> Entre los 8 objetivos que se propusieron desde Naciones Unidas también se encontraba el lograr la enseñanza primaria universal; promover la igualdad de sexos y el empoderamiento de la mujer; reducir la mortalidad infantil y mejorar la salud materna, combatir enfermedades como el VIH, la malaria; garantizar la sostenibilidad del medio ambiente y fomentar la alianza mundial para el desarrollo. Todos constituyen a nuestro modo de ver objetivos dirigidos a lograr el desarrollo humano que trata de garantizar una vida digna a las personas, las condiciones de justicia para que los seres humanos puedan desarrollarse como tal.

Ahora bien, nos consta que la tarea en torno al desarrollo humano no ha culminado, la pobreza extrema puede haberse reducido, quizá no tanto como publican, pero las desigualdades y la pobreza relativa en muchos países se ha acrecentado, y más tras estos años de crisis económica global, recrudeciéndose algunas otras situaciones, como la situación de refugiados o víctimas del terrorismo internacional que fuerzan la emigración desde el sur al norte. Sin embargo, desde Naciones Unidas se insiste en estos momentos en pasar a la acción mundial no solo por las personas sino por el planeta, y por eso ahora los objetivos que se han acordado tras 2015 se suscriben como “Objetivos para el Desarrollo Sostenible”. El énfasis recae entonces sobre la sostenibilidad y la alusión explícita al desarrollo humano ya no aparece. Se insiste en la importancia de generar modelos de desarrollo que respeten el planeta, el medio ambiente y resulten sostenibles con el fin de asegurar para generaciones futuras las condiciones medioambientales óptimas para la habitabilidad del planeta, combatiendo por ejemplo el cambio climático. Sin embargo, este énfasis sobre la sostenibilidad conlleva un peligro, como sugiere Adela Cortina, y es que se relegue a un segundo plano lo que es de justicia en favor de lo sostenible. Determinadas medidas para lograr el desarrollo puede que resulten poco sostenibles pero persiguen las condiciones de vida digna de miles de personas ¿cabría entonces suspender esas medidas? O al revés, medidas que se caracterizan por su sostenibilidad que, sin embargo, no van encaminadas a preservar la dignidad especialmente de los más desfavorecidos, pueden resultar atractivas al orden global, y perjudicar en cambio a un gran número de personas que poco pueden hacer por cambiar su situación. Así pues, cabe cuestionarse, ¿acaso

---

<sup>1</sup> Pogge, 2014, 2015

sostenibilidad y justicia van siempre de la mano? ¿Ha de medirse el desarrollo humano bajo el parámetro de la sostenibilidad?<sup>2</sup>

Si partimos de la idea de un desarrollo humano en clave de capacidades, esto es, priorizando el empoderamiento de las personas para que logren llevar la vida que tienen razones para valorar y además entendemos que las acciones que se emprenden en este sentido son medidas de justicia que cabe aplicar al ámbito global, entonces nuestra prioridad está claro que son las personas y el respeto a su dignidad y a su libertad. Sabemos que este objetivo que para nosotros debe definir el fin de la justicia global no puede quedar al margen ni subordinarse a otros fines, pues entonces podría tornarse aún más vulnerable la situación de quienes se encuentran en desventaja. Amartya K. Sen llama también la atención sobre este punto y advierte que no se puede subordinar el desarrollo de capacidades de los individuos a la sostenibilidad, la expansión de la libertad real de las personas debe guiar los programas de preservación, cuidado y conservación del medio ambiente y no al contrario.<sup>3</sup>

Por eso creemos que en nuestro mundo actual todavía cabe pensar el desarrollo en clave de capacidades, desde el enfoque de Amartya Sen y entendiendo que este tipo de proceso en tanto que humano requiere de una ética, que llamamos ética del desarrollo global. Pensar la pobreza y el desarrollo desde esta perspectiva a la luz de los acontecimientos actuales y de las orientaciones que desde Naciones Unidas se dan a los Estados invitándoles a seguir la senda de la sostenibilidad nos impele a llamar la atención sobre lo justo del empoderamiento de las personas. Así mismo a seguir reivindicando el reconocimiento de los individuos como seres dignos, sin olvidar por ello la importancia de proteger y respetar el medio ambiente, así como la sostenibilidad de las acciones orientadas al desarrollo que se emprendan en este sentido.

Nuestro convencimiento acerca de que el desarrollo tiene que ser fundamentalmente humano (y no sólo económico o socio-político) arraiga en la idea de que las exigencias de desarrollo cuando afectan a las condiciones de vida digna de las personas deben plantearse como exigencias de justicia global. Por un lado por el progreso moral de nuestro momento actual que debe reconocer ya derechos humanos de primera y segunda generación como obligaciones perfectas, por otro lado, porque lo que no se considera de justicia termina por no abordarse seriamente y relegarse a la beneficencia o filantropía de la buena voluntad de las gentes.

Para concluir un apunte sobre la terminología empleada a lo largo del escrito y que a su vez introduce un importante matiz sobre lo que estamos tratando. He optado por traducir “capability approach” por “enfoque de la capacidad”. Creo que es una traducción bastante ajustada al sentido de la expresión en inglés, si bien hay que realizar algunas observaciones. Es frecuente encontrar en castellano la expresión en plural “enfoque de las capacidades”. Creo que en parte acierta a expresar que lo que este enfoque aborda no es una capacidad particular sino una variabilidad de lo que en castellano acostumbramos a llamar capacidades (“cualidad que dispone a alguien para el buen ejercicio de algo”, segunda acepción según la RAE). Sin embargo el término inglés “capability” enfatiza algo que es previo y más fundamental, a saber, la posibilidad o capacidad del sujeto *para (capability to)* llevar a cabo aquellos funcionamientos (estados y quehaceres) que tenemos buenas razones para valorar. Para

---

<sup>2</sup> Cortina, Adela, “Lo sostenible no siempre es lo justo”, *El País*, 17 de octubre de 2014, [http://elpais.com/elpais/2014/09/23/opinion/1411493461\\_920733.html](http://elpais.com/elpais/2014/09/23/opinion/1411493461_920733.html) (Consultado agosto 2015)

<sup>3</sup> Sen, 2013a

remarcar este carácter más fundamental he de confesar que en alguna ocasión estuve tentada de generar el neologismo “capacitabilidad” puesto que de lo que se trata es de destacar el potencial, la posibilidad (poder) o el ser capaz (*be able*) del propio agente de desarrollar determinadas capacidades (*capacities*) o habilidades (*abilities*) más particulares. Mas, puesto que en castellano “capacidad” o “capacitar” también contiene este elemento primordial del poder de agencia de las personas, he considerado que no era preciso generar un nuevo neologismo.

Por otra parte, hablamos de justicia global y no de justicia internacional ni justicia transnacional, porque como justificamos en el estado de la cuestión creemos que actualmente la justicia no puede reducirse a los Estados y a sus relaciones más allá de las fronteras nacionales (justicia internacional), ni a los Estados y sus relaciones entre ellos y otros agentes de justicia, como pueden ser empresas o asociaciones (justicia transnacional). Sino que pensamos que la unidad moral en el orden global son las personas, al margen del Estado al que pertenezcan o de si representan a una institución o a un organismo colectivo. De esta manera se incide en la importancia de dar respuesta a los desafíos de nuestro contexto actual, de un mundo globalizado en el que difícilmente pueden blindarse las fronteras ni lograr el desarrollo si no es en cooperación con otros.

## 1.2. *Hipótesis de trabajo*

A la luz de las cuestiones que hemos planteado anteriormente y de los retos que el panorama global nos lanza, elaboramos la hipótesis de trabajo que guía nuestro escrito y que podemos formular de acuerdo a esta pregunta general:

*¿Es posible defender una propuesta de justicia global desde el enfoque de la capacidad de Amartya Sen?*

Esta cuestión, de responderse en sentido positivo, explorando las posibilidades del enfoque de Amartya Sen, se despliega en otras cuestiones más específicas como las siguientes:

¿En qué sentido aventaja el enfoque de la capacidad a otros enfoques en el tratamiento de las demandas de justicia global (distributiva)? ¿Cuál es el fin de la justicia global de acuerdo al enfoque de la capacidad? ¿Qué tipo de fundamento normativo encontramos en el enfoque de la capacidad de Amartya Sen para defender con sentido una propuesta de justicia global? ¿Es suficiente, en última instancia el enfoque de la capacidad para defender una teoría de la justicia de alcance global o se precisa de la complementación con otros parámetros o enfoques?

El intento de dar respuesta a estas preguntas nos conduce inevitablemente al análisis del enfoque de la capacidad de Amartya Sen y a la idea de justicia que el autor ha defendido a lo largo de su obra y en concreto y más recientemente en *La idea de la justicia* (2009a). Así mismo nos obliga a rastrear las posibles conexiones entre la libertad, que el autor defiende como clave de su enfoque, y la justicia, enlazando con el desarrollo humano, que es el horizonte desde el que Sen piensa la posibilidad de una justicia global, en tanto que lo entiende como desarrollo justo y como el modo de enfrentarse a la pobreza, como falta de libertad, y la desigualdad injusta que aqueja a tantos individuos en el mundo. El compromiso de Sen en primer lugar con la economía

ética<sup>4</sup> y el desarrollo humano, y en segundo lugar, pero no por ello menos importante, con la justicia, le han llevado progresivamente a considerar las cuestiones relativas al nivel de vida, el bienestar, la calidad de vida, la pobreza desde un enfoque que reivindica la importancia y el valor moral de la libertad y la dignidad de los individuos. Su interés por la situación real que vive la gente y por avanzar en materia justicia, a pesar de los inconvenientes u obstáculos que la realidad y la propia justificación teórica y normativa nos imponen, nos invita a reflexionar sobre su propuesta y valorarla como una alternativa para fundamentar una teoría de la justicia global.

En nuestro trabajo abordaremos principalmente el enfoque de la capacidad y la idea de justicia de Amartya Sen. De modo que no nos hemos centrado en otros desarrollos del enfoque de la capacidad como el realizado por Martha Nussbaum, cuya aportación nos permitiría dar salida a otro trabajo distinto. Aunque sí aludimos a algunos puntos de su obra para introducir matices o discusiones relevantes para nuestro tema.

Tampoco nos ocupamos de desarrollar o exponer aquellos puntos de la obra de Sen más estrictamente económicos, análisis matemáticos, análisis socioeconómicos de países como India o China, y que no enlazan directamente con la cuestión de la justicia o que no aportan directamente elementos relevantes al debate sobre la aplicación del enfoque de la capacidad a la justicia global. Nuestro cometido principal ha sido, por lo tanto, profundizar en aquellos aspectos del enfoque de la capacidad de Amartya K. Sen que tienen una especial relevancia para la justicia global.

### *1.3. Objetivos*

Los objetivos propuestos en nuestro trabajo se concretan en objetivos generales y objetivos para cada uno de los capítulos.

#### *1.3.1. Objetivos generales*

1. Analizar el alcance y los límites del enfoque de la capacidad de Amartya Sen como base para articular una propuesta de justicia global.
2. Exponer los fundamentos del enfoque de la capacidad sobre los que arraiga el concepto de capacidad que defiende Amartya Sen, clave en su noción de desarrollo humano y en su idea de la justicia.
3. Rastrear la idea de justicia que Amartya Sen defiende a lo largo de su obra.
4. Conocer las ventajas que aporta el enfoque de la capacidad para defender una justicia de alcance global.
5. Despejar las dudas que plantean otros planteamientos que discuten con el enfoque de la capacidad y que se presentan como una alternativa para defender una propuesta de justicia global.

#### *1.3.2. Objetivos particulares por capítulos*

##### Capítulo 2

6. Analizar el estado de la cuestión en torno a algunas de las propuestas y reflexiones sobre la justicia global en la actualidad y aclarar la terminología que

---

<sup>4</sup> Cf. Jesús Conill, 2004.

se emplea al respecto para ganar en perspectiva a la hora de defender una propuesta de justicia de alcance global. En concreto nos centramos en la justicia internacional de John Rawls, la justicia (económica) transnacional de Onora O'Neill, la justicia global (distributiva) de Thomas Pogge y la justicia global no igualitaria de David Miller

### Capítulo 3

7. Explorar el significado y la significatividad del concepto de capacidad del enfoque de Amartya Sen para una teoría de la justicia global, yendo a los fundamentos en los que arraiga y a las conexiones que podemos establecer entre libertad y las distintas facetas o dimensiones del ser humano.
8. Conocer la articulación del concepto de capacidad con la noción de libertad positiva y la libertad negativa de I. Berlin.
9. Exponer las conexiones entre la libertad real o sustantiva de Amartya Sen y la libertad como no-dominación de P. Pettit.
10. Ahondar en las facetas del ser humano de bienestar y agencia y su relación con la libertad, considerando la libertad de bienestar y la libertad de agencia como dimensiones de la libertad real del individuo.
11. Estudiar la evolución del concepto de agencia en Amartya Sen y las consideraciones críticas que autores como David Crocker y Adela Cortina le han hecho a propósito de la autonomía en clave kantiana.
12. Conocer el debate sobre las capacidades colectivas y las posibles implicaciones de la agencia colectiva para la justicia global.
13. Explorar la capacidad crítica de la agencia ante las preferencias adaptativas.
14. Valorar la aportación de Martha Nussbaum al enfoque de la capacidad a partir de la crítica al concepto de capacidad de Sen.
15. Valorar la crítica de G. Cohen al concepto de capacidad de Sen.

### Capítulo 4

16. Reflexionar sobre el rol de la libertad y la igualdad para una teoría de la justicia global desde el enfoque de la capacidad.
17. Situar la discusión sobre las bases informacionales de la justicia yendo más allá de la dicotomía recursos – capacidades.
18. Estudiar las posibilidades de una base informacional combinada entre capacidades básicas y necesidades humanas.

### Capítulo 5

19. Exponer la crítica de Thomas Pogge al enfoque de la capacidad de Sen como criterio normativo para una teoría de la justicia.
20. Reflexionar sobre las consideraciones críticas de Pogge al enfoque de la capacidad y valorar su propuesta de justicia desde una perspectiva basada en los recursos.

### Capítulo 6

21. Exponer las ventajas interculturales del enfoque de la capacidad para defender una propuesta de justicia global.

22. Considerar la posibilidad de construir una identidad humana (intercultural) más allá de las fronteras nacionales y conocer su sentido para una propuesta de justicia global en clave intercultural.
23. Conocer el alcance de la exigencia de imparcialidad abierta que propone Amartya Sen para una teoría de la justicia global frente a la imparcialidad cerrada de John Rawls.
24. Estudiar el valor de la democracia deliberativa desde el enfoque de la capacidad y ponderar su aplicación para una teoría de la justicia global.
25. Reflexionar sobre la concepción de los derechos humanos como imperativos éticos globales y su vinculación con las capacidades.
26. Exponer los déficits en cuanto a fundamentación del enfoque de la capacidad y las consecuencias de esto para mantener una propuesta de justicia global.

#### *1.4. Sinopsis por capítulos*

A continuación exponemos brevemente los contenidos que hemos desarrollado en cada uno de los capítulos siguiendo el hilo que ha servido para articularlos y dar respuesta a nuestra hipótesis de trabajo, a saber, el enfoque de la capacidad y la idea de justicia de Amartya Sen para defender una propuesta de justicia de alcance global.

En el capítulo 2 dedicado al estado de la cuestión analizamos las propuestas de justicia a nivel internacional, transnacional y global de autores como John Rawls, Onora O'Neill, Thomas Pogge o David Miller. Cada uno de ellos defiende una concepción de la justicia distinta, en lo que se refiere a la asistencia a terceros o la responsabilidad hacia países ajenos al propio que sufren cuotas de pobreza o desigualdad que dificultan el desarrollo y el reconocimiento de la dignidad de las personas. La justificación de unos y otros se basa en la importancia de mantener la autonomía nacional, promover los derechos humanos, cumplir con las obligaciones que nos vinculan al resto de la humanidad o lograr unos mínimos a nivel internacional que impidan la explotación o la dominación de aquellos más vulnerables por parte de quienes poseen el poder.

De este modo nos aproximamos a las respuestas más comunes relacionadas con la justicia a la pregunta acerca de cuál debe ser la respuesta internacional ante los problemas de desarrollo o pobreza que sufre un importante porcentaje de la población mundial.

En el capítulo 3 tratamos de esclarecer aspectos fundamentales del enfoque de la capacidad, yendo a la vinculación del concepto de capacidad con las nociones de libertad positiva y negativa, o con la libertad real o como no-dominación del republicanismo. Tratamos así de conocer el significado del concepto de capacidad y la importancia que éste tiene para la comprensión de la justicia desde el enfoque de Amartya Sen. Esto nos conduce a valorar las dimensiones de bienestar y de agencia del ser humano, considerando la evolución que estos conceptos y su prioridad para el desarrollo han tenido en la obra de Sen y el modo en que esto afecta al modo de entender la libertad y la justicia. Para esta tarea hemos tenido que recurrir a las consideraciones críticas de autores como David Crocker o Adela Cortina, que matizan o incluso corrigen aspectos relativos al entendimiento de estos conceptos por parte de Sen, sobre todo en lo que respecta al significado de la agencia y su repercusión para la autonomía del individuo.

El estudio sobre la agencia nos ha permitido adentrarnos en la consideración de las capacidades colectivas, como una forma de ampliar la agencia más allá del individuo

e incluyendo a los grupos, comunidades o colectivos como agentes. Esta reflexión nos ha llevado a considerar la posibilidad de que haya otros agentes de justicia al margen del Estado capaces de asumir el rol de agentes en el sentido en que Sen lo especifica.

Así mismo desde la agencia hemos considerado críticamente los fenómenos de preferencias adaptativas, que se traducen en última instancia en fallos de autonomía que merecen ser tratados como casos de injusticia.

Para concluir este capítulo abordamos las aportaciones y críticas que Martha Nussbaum y Gerald Cohen realizan al concepto de capacidad de Amartya Sen, reflexionando sobre su alcance y respondiendo a los matices que sugieren para el enfoque, desde la relevancia que pueden tener para la propuesta de justicia global que defendemos.

En el capítulo 4 tratamos de situar la reflexión sobre dos conceptos fundamentales en torno a la idea de justicia en Sen, a saber, la igualdad y la libertad. Intentamos situar el rol que ocupa cada una de ellas para una teoría de la justicia global, matizando la propuesta de Sen y abriendo distancia respecto a Rawls.

Planteamos como un fin de la justicia distributiva la igualdad de capacidades básicas y esto nos condujo a justificar la capacidad como variable óptima para la evaluación y la métrica de la justicia. No obstante, intentamos reflexionar más allá del debate sobre las bases informacionales de la justicia en torno a recursos - capacidades, y consideramos la posibilidad de una base informacional combinada estudiando el enfoque de las necesidades humanas y sus conexiones con el enfoque de la capacidad de Sen. De este modo, tratamos de valorar esta posibilidad para la justicia global.

En el capítulo 5 y al hilo de la discusión sobre las bases informacionales de la justicia abordamos la crítica que Thomas Pogge lanza al enfoque de la capacidad tratando de mostrar su deficiencia como criterio normativo para defender una teoría de la justicia. En este sentido la propuesta de Pogge basada en los recursos, en concreto en la versión de bienes primarios de Rawls, trata de erigirse como superior al enfoque de la capacidad, tanto en el tratamiento de la desigualdad como para la erradicación de la pobreza. Por eso respondemos a la crítica de Pogge y matizamos algunas cuestiones sobre las que llama la atención tratando de aclarar o corregir aquellos puntos del enfoque de la capacidad que merecen ser tenidos en cuenta en una teoría de la justicia global.

En el capítulo 6 nos centramos en la reflexión en torno a los límites y el alcance del enfoque de la capacidad de Amartya Sen para una teoría de la justicia global. Podemos decir que este capítulo trata en un primer momento de las aportaciones positivas del enfoque de la capacidad y por otro lado de los déficits de fundamentación del propio enfoque desde la crítica que diversos autores le han hecho, apuntando a los aspectos que merecen ser repensados o ampliados.

En este sentido tratamos en un primer momento sobre las ventajas interculturales del enfoque de la capacidad y la valoración de la libertad cultural y el diálogo intercultural para una teoría de la justicia global. Esto nos conduce a plantearnos la posibilidad de construir una identidad humana intercultural más allá de las fronteras nacionales, que puede resultar clave para una propuesta de justicia de alcance global.

Por otro lado, abordamos la cuestión acerca de la exigencia de imparcialidad que toda teoría de la justicia desde la idea de equidad reclama, y que Sen plantea, frente a la imparcialidad cerrada de Rawls, como imparcialidad abierta. Consideraremos si esta apertura supone una ventaja para una teoría de la justicia global y en qué sentido.

La reivindicación del enfoque de la capacidad de la importancia de los debates públicos y el gobierno de discusión nos lleva a plantearnos el valor de la democracia deliberativa para una teoría de la justicia global. La falta de desarrollo de una propuesta democrática deliberativa por parte de Sen nos obliga a plantearnos otras interpretaciones como la de David Crocker desde el enfoque de la capacidad, que se construye a partir de una ética de desarrollo global.

Finalmente valoramos la aportación de los derechos humanos como imperativos éticos globales para defender una propuesta de justicia global desde el enfoque de la capacidad.

En cuanto a los déficits de fundamentación del enfoque nos ocupamos de las críticas y correcciones que autores como Alkire, Ricoeur, Deneulin o Cortina apuntan resaltando la necesidad de complementar el enfoque para que cuente con un fundamento normativo sólido. Una vez valorados estos aspectos críticos del enfoque de la capacidad de Sen consideramos la posibilidad de mantener una teoría de la justicia global y reflexionamos en torno a la propuesta de Gustavo Pereira desde una teoría crítica de la justicia basada en la ética del discurso.

Cerramos nuestro escrito con un capítulo 7 dedicado a conclusiones y otro capítulo 8, a referencias bibliográficas.



## 2. ESTADO DE LA CUESTIÓN. ANÁLISIS DE PROPUESTAS DE JUSTICIA INTERNACIONAL, JUSTICIA TRANSNACIONAL Y JUSTICIA GLOBAL.

### *2.1. Concepción política y concepción cosmopolita de la justicia. Consecuencias para las propuestas de justicia global.*

Thomas Nagel<sup>5</sup> en su artículo: “The Problem of Global Justice” distingue entre dos concepciones de la justicia que se derivan de las posiciones morales que se pueden mantener sobre la relación entre el valor de la justicia y las instituciones que emanan de la autoridad soberana, el Estado. Las dos posibles posiciones de carácter moral dan lugar a la concepción política y la concepción cosmopolita de la justicia. Al hilo de su exposición Nagel argumenta que según la concepción en que nos situemos, la justicia global se contempla bien como una posibilidad real, aunque no se den actualmente las condiciones necesarias (cosmopolita), lo que genera cierta preocupación o incertidumbre moral; bien queda invalidada desde un principio, pues carece de sentido plantearse sin la existencia de un Estado global (política), no obstante, esto no se percibe como una pérdida moral. Exponemos a continuación estas concepciones.

La concepción política de la justicia es aquella que considera que los estándares de justicia de equidad e igualdad de oportunidades pueden aplicarse únicamente dentro de los límites de un Estado soberano, independientemente de lo arbitrarias que sean sus fronteras. La justicia se entiende entonces como una virtud que debiera caracterizar a las instituciones sociales y políticas, tal y como la considera por ejemplo J. Rawls. Por tanto, nuestras obligaciones de justicia únicamente las debemos a aquellos con los que compartimos un orden institucional, esto es, a nuestros conciudadanos, a las personas con las que mantenemos relaciones políticas. De acuerdo con una teoría del contrato social, nos debemos a aquellos con los que en principio pactamos, nos unen unos vínculos contractuales que justifican el reconocimiento de derechos y el cumplimiento de obligaciones. Por eso Dworkin<sup>6</sup> insiste en que las obligaciones de justicia son obligaciones asociativas, que no cabe extender más allá del Estado nación.

Si nos ajustamos a este tipo de concepción, una propuesta de justicia global tiene poco sentido en tanto en cuanto no existe un Estado que ejerza la autoridad o soberanía a nivel global, ni mantenemos relaciones políticas con otras personas que no sean nuestros compatriotas. Por eso, a pesar de las relaciones externas que mantiene un Estado con otros o de las instituciones internacionales que existen para mantener los mínimos de respeto e igualdad entre las naciones en sus tratados y negociaciones, no podemos afirmar que esto sea suficiente para considerar la posibilidad de una justicia global. Todo cuanto cabe es una justicia internacional que regule las relaciones entre los Estados para mantener la paz y asegurar la independencia de cada uno, pero sin llegar a exigir la realización de los valores de igualdad socioeconómica o de oportunidades a nivel mundial, como sí ocurre en el ámbito doméstico. Los Estados constituyen las unidades morales de justicia en esta concepción; sólo en el contexto de un Estado y sus instituciones cabe plantear cuestiones de justicia distributiva. De ahí que las desigualdades socioeconómicas internacionales no pueden calificarse propiamente de

---

<sup>5</sup> Nagel, Thomas, 2005: 119-121.

<sup>6</sup> Dworkin, Ronald, 2002: 6.

injustas, puesto que no se dan las condiciones legítimas para plantear el valor de la igualdad en este nivel.

A título personal los individuos pueden sentirse moralmente afectados por la pobreza o las desigualdades que sufren las personas de países en desarrollo, sin embargo, si esto intenta llevarse al terreno de la justicia únicamente genera frustración moral. Los deberes de asistencia o ayuda a las personas pobres o que viven en situación de desventaja por la desigualdad internacional se plantean como deberes humanitarios, menos exigentes, en principio, que los deberes de justicia.

Por el contrario, la concepción cosmopolita<sup>7</sup> considera que nuestras obligaciones por la equidad o la justicia y la preocupación moral que pueden generar situaciones que la contradigan se extienden a todos y cada uno de los seres humanos. De esta obligación moral cuyo alcance es universal derivan las demandas y requerimientos de justicia que sobrepasan las fronteras nacionales. Preocupa entonces la justicia en las condiciones en las que nos relacionamos con otros seres humanos en el mundo. Las instituciones que permiten la realización de los estándares de justicia se conciben entonces como instrumentos para tal fin. La unidad moral ya no es la sociedad o el Estado, las instituciones, sino los individuos. Éstos son considerados moralmente iguales en valor e importancia, de acuerdo a esta concepción. Por eso la moralidad o justicia de una medida política o institucional, o las mismas relaciones internacionales, deben evaluarse en función de las repercusiones o efectos que tienen sobre los individuos.

De ahí que la posibilidad de un orden institucional global que implemente sin restricción para todos los seres humanos los valores de equidad e igualdad de oportunidades se valore de forma muy positiva. Eso permitiría asegurar a cada individuo unas condiciones de vida mínimas para el desarrollo de su proyecto de vida, aquello que, en principio, para los defensores de una concepción política sólo puede garantizar el Estado nación.<sup>8</sup>

En este sentido las fronteras nacionales y la separación en Estados que sirve como criterio distributivo llegan a considerarse en determinados momentos como un obstáculo para la realización de la justicia. Las oportunidades o ventajas que disfruta un individuo dependen en gran parte del lugar en el que uno ha nacido, de la suerte que uno corre por ser ciudadano de un país u otro. Resulta injusto que las fronteras, algo tan arbitrario en principio, sirvan para legitimar desigualdades que afectan de manera tan

---

<sup>7</sup> Held, David, 2005. En esta distinción terminológica nos centramos en la concepción contemporánea de cosmopolitismo en relación con la cuestión de la justicia distributiva, como la entienden Beitz, Pogge, Barry. Hay que decir que esta concepción toma su fundamento tanto en el modo en que lo caracterizan los estoicos como en la aportación kantiana a la filosofía política y del derecho, a partir de la idea de uso público de la razón. Según los estoicos los seres humanos han de entender que las relaciones que mantienen con familiares, amigos, vecinos, los que pertenecen a su ámbito local, son relaciones moralmente contingentes. Este tipo de afiliación es meramente fortuita y no puede constituir la base de las obligaciones morales o deberes, que se extienden, por ende, a toda la humanidad. El ser humano debe aspirar, por tanto, a ser ciudadano del mundo, de esa comunidad de ideales humanos en las que las divisiones de etnia, raza, nación pierden el sentido.

Kant, por otra parte, considera que todo ser humano como ciudadano del mundo tiene derecho a participar en el diálogo o debate que se gestó en el seno de una sociedad cosmopolita sin coerción ni limitación que le pueda restringir el uso público de su razón. El derecho cosmopolita hace referencia entonces a la capacidad de presentarse y ser escuchado dentro y más allá de las comunidades políticas al uso, es el derecho a dialogar sin las interferencias o limitaciones que pueden surgir por el establecimiento artificial de fronteras nacionales.

<sup>8</sup> Rawls, 1999 (2001: 138) El derecho de gentes no prescribe nada que vaya más allá de lo necesario para establecer unas instituciones justas en una sociedad y sustentarlas. De este modo su propuesta contrasta con la perspectiva cosmopolita que se preocupa principalmente del bienestar de los individuos y no de la justicia de las sociedades. La perspectiva cosmopolita, a diferencia de la política, según Rawls, no es indiferente a las necesidades de distribución global, calidad de vida, bienestar de las personas.

crucial a la vida de las personas. Por eso, los defensores de la justicia global, que se apoyan en la concepción cosmopolita de la justicia, sostienen que es necesaria una re-conceptualización de las fronteras nacionales, lo que no significa eliminarlas ni prescindir de la función de los Estados nacionales. Más bien lo que demandan es que las fronteras no se conciban de modo tan rígido, que se tornen más porosas para determinados casos,<sup>9</sup> y así reducir las consecuencias negativas que se derivan de la distribución de oportunidades, recursos, en función de la nacionalidad.

Para los cosmopolitas la justicia a nivel global es posible y podría realizarse si hubiera un sistema federal de naciones en el que los individuos mantuvieran sus obligaciones y responsabilidades hacia sus conciudadanos y los Estados nacionales, su estatus como agentes de justicia. A esta confederación de Estados tendría que acompañarle un sistema global institucional que impidiera que las acciones o cumplimiento de obligaciones nacionales perjudicaran o supusieran injusticia para cualquier persona en el mundo. Este sistema institucional de alcance global sería el encargado de mantener la justicia en las relaciones internacionales y en la distribución de oportunidades, lo que algunos han equiparado con la figura de un Estado mundial.

El hecho de que no exista este aparato institucional global o la confederación de Estados supone para los cosmopolitas un motivo de preocupación moral, pues impide que actualmente se pueda realizar un modelo de justicia global. Reconocen la necesidad de un sistema que ejerza la soberanía en el nivel global para implementar las cuestiones de justicia, como también exigían los defensores de la concepción política, sin embargo, como vemos, las consecuencias que se siguen para unos y otros son bien distintas. La demanda de igualdad para los cosmopolitas tiene un alcance global, universal y un Estado global sería la respuesta a este requerimiento moral, mientras que para los partidarios de la concepción política un Estado global constituye la condición necesaria para demandar igualdad universalmente. Mientras éste no exista la demanda de igualdad se restringe a las condiciones y límites que establece la comunidad política.

## *2.2. Aclaración terminológica: Justicia internacional, justicia transnacional, justicia global.*

Actualmente desde distintas corrientes de filosofía política se lanzan propuestas de justicia global como contrapartida o posible solución a un conjunto de problemas que nos afectan a todos y que se generan debido a la nueva situación internacional en que vivimos. Estos problemas se caracterizan por su alcance universal, multifactorial, y pueden ser de carácter económico, social o político. La peculiaridad es que resulta difícil determinar sus causas específicas o localizar como responsable a un agente particular (sea empresa, Estado...). Esto es porque son múltiples los factores que los generan y muchos los individuos que los sufren. La mayoría de estos problemas aparecen como consecuencia del proceso de globalización en el que nos hallamos inmersos y encuentran su explicación en un conjunto de cambios y actuaciones que se producen en distintos niveles, así como en la misma configuración del orden institucional global.

La ausencia de un Estado mundial que regule la actuación de empresas transnacionales, organismos internacionales, corporaciones globales, así como la falta

---

<sup>9</sup> O'Neill, 2000. Cavallero, 2006.

de corrección de los errores o externalidades que genera el orden económico internacional y que repercute en la situación de pobreza que sufre una gran parte de población mundial, ha favorecido la aparición de situaciones de desigualdad que se han valorado como injustas. Por otro lado, y como una respuesta a estas situaciones, han aparecido propuestas de justicia global. Con éstas no se pretende regular únicamente las relaciones típicas internacionales, ni sus principios se reducen a los tratados y negociaciones entre Estados acerca de cuestiones relativas al derecho internacional. Estas van más allá en sus objetivos, pues reconocen que hoy existen además relaciones e interacciones (interpersonales, comerciales, empresa-Estado, socio-culturales) que afectan a la distribución de oportunidades y recursos que han de establecerse con justicia.

En este escrito nos centraremos en aquella parcela de la justicia global que se ocupa de los problemas de justicia social y distributiva, a raíz de las desigualdades socio-económicas internacionales y la pobreza.

Para aclarar qué entendemos por justicia global, y cuáles son las características que diferencian a este tipo de propuestas de otras que incluimos bajo el título de justicia internacional o transnacional es necesaria una aclaración terminológica. Una vez realizada esta aclaración expondremos modelos de justicia internacional (Rawls), transnacional (O'Neill) y global (en términos igualitaristas –Pogge- y no igualitaristas, Miller), con el fin de formarnos una imagen sobre el estado de la cuestión. Esto nos permitirá introducir nuestra propuesta de justicia global desde el enfoque de la capacidad.

### 2.2.1. *Justicia internacional.*

El rasgo principal de la justicia internacional es que toma como unidad moral básica a los Estados. Los principios que se desprenden de este tipo de propuestas están orientados a regular las relaciones interestatales. Como el propio nombre indica, se trata de una justicia *inter*-nacional, es decir, entre naciones, donde no quedan contempladas otro tipo de relaciones o interacciones que traspasen el marco o límite de lo nacional o estatal.

Así como las unidades básicas de la justicia nacional, esto es, del orden jurídico de un Estado, son los ciudadanos o los agentes con capacidad jurídica (empresas, asociaciones, corporaciones), en la justicia internacional estaríamos en el caso paralelo, pero a un nivel superior, más extenso. No obstante, los únicos que se consideran como agentes con capacidad jurídica y están afectados por principios y medidas de justicia son los propios Estados, y ya no los individuos a título personal, ni tampoco otras instancias, como, por ejemplo, asociaciones o empresas. Sobre los Estados recae, pues, la aplicación de acuerdos y tratados, ellos son quienes los establecen y los responsables de cumplirlos.

Algunos consideran que carece de sentido plantear medidas de justicia al margen de los gobiernos políticos, pues estos son considerados la unidad básica o autoridad última que puede exigir y establecer relaciones reguladas en términos de justicia.<sup>10</sup> Los

---

<sup>10</sup> Nagel, 2005: 121-122, “The political conception of justice therefore arrives, by a different route, at the same conclusion as Hobbes: The full standards of justice, though they can be known by moral reasoning, apply only within

Estados, como agentes de justicia únicos y legítimos, son los que definen o acuerdan qué es lo justo en sus relaciones e instituciones y qué directrices seguir para que la justicia llegue a implantarse a nivel internacional, manteniéndose así un orden estable y de paz. Quienes mantienen esta postura defienden una concepción política de la justicia, como ya comentamos en el apartado anterior.

Esta postura sería comprensible si nos encontráramos en el contexto internacional de hace 50 años, pero merece una justificación más convincente a día de hoy, donde las relaciones, interacción, comunicaciones, intercambios, se han desarrollado enormemente en el nivel global, donde los afectados e implicados en relaciones exteriores no son únicamente los Estados como unidad política. Además ocurre que las fronteras nacionales han tomado un cariz distinto, de manera que se han tornado más porosas para algunos asuntos, como el intercambio o movimiento de capital, pero más restrictivas para otros, como el flujo libre de personas.<sup>11</sup> De ahí que algunos autores como Onora O'Neill, Amartya Sen, Thomas Pogge<sup>12</sup> se cuestionen si cabe limitar únicamente a los Estados la categoría de agentes de justicia. Se plantea si no habría que extenderla a otras entidades o cuerpos cuya acción va más allá de las fronteras nacionales, y cuyos efectos y consecuencias afectan a personas de distintos países de forma muy diversa.

Por otro lado, los acuerdos, negociaciones y medidas de justicia internacional que se incluyen en este tipo de propuestas son los típicos del *ius gentium*, ignorando que otras relaciones (comerciales, tratados económicos) o situaciones que se producen al margen de lo estrictamente contemplado por el derecho internacional requieren algún tipo de regulación o tratamiento con justicia. Se necesitan normas, tratados y medidas de justicia que puedan ser aplicadas a las relaciones que se establecen entre diversos agentes que no se identifican precisamente con un Estado-nación, pero cuya actuación se produce y afecta a la vida de las personas en el orden global. Los individuos nos encontramos inmersos en toda una red de relaciones en la que no predomina siempre nuestra identidad nacional, sino tal vez la pertenencia a otro tipo de colectivos, formamos parte de grupos de afectados muy diversos.<sup>13</sup>

Ahora bien, los defensores de la justicia internacional encuentran motivos suficientes para seguir manteniendo en esos términos tan estrechos las cuestiones de justicia que extralimitan el orden nacional. Un buen ejemplo de ello es John Rawls en *El Derecho de Gentes*, como ahora estudiaremos. Por otro lado, David Miller parece que coincide con Rawls al defender la imposibilidad de mantener una propuesta de justicia global distributiva en términos igualitaristas mientras no haya un Estado global, restringe así el requerimiento de igualdad al ámbito doméstico. Sin embargo, da un paso más que Rawls, pues sí considera plausibles propuestas de justicia global distributiva en términos no igualitaristas.

### 2.2.2. Justicia transnacional

---

the boundaries of a sovereign state, however arbitrary those boundaries may be. Internationally, they may well be standards, but they do not merit the full name of justice.”

<sup>11</sup> Estefanía, J., 2002: 186-191.

<sup>12</sup> O'Neill, 2001. Amartya Sen, 1999b.

<sup>13</sup> Sen, 2002b, pp. 41-42. “Our practical interactions across the borders often involve norms and rules that are not derived *through* relations between nations. [...] Thus collectivities of many different types may be invoked as bases of commitments and obligations that reach across national borders.”

Como ya hemos adelantado anteriormente, la justicia transnacional trata de responder a las demandas de justicia que genera una situación como la actual de interdependencia entre agentes muy diversos. Estas propuestas no acaban de renunciar a las bases de una justicia internacional, pues reconocen como agentes primarios de justicia a los Estados, ahora bien, se distancian al considerar la posibilidad de actuación de otros agentes de justicia. La justicia ya no puede restringirse a las relaciones tradicionales entre Estados, la justificación que avalaba ese planteamiento ya no tiene la validez de tiempo atrás, precisamente porque las coordenadas en las que se producen las demandas y exigencias de justicia son distintas. Asimismo se aceptan como requerimientos de justicia fuera del ámbito doméstico los relacionados con lo distributivo. Los principios de este tipo de propuestas en este sentido alcanzan ya no sólo a los miembros de un Estado, sino también a los distintos organismos, instituciones e incluso individuos que puedan verse afectados.

Actualmente no siempre el Estado por sí solo podrá garantizar las condiciones de igualdad de oportunidades y derechos de sus miembros, para ello requiere la colaboración de otros agentes que contribuyan a la realización de los principios de justicia. Las condiciones para garantizar derechos y oportunidades o incluso un cierto nivel de vida no dependen únicamente de la competencia de los Estados, éstos ya no son los únicos que pueden regular o intervenir en las cuestiones de distribución. En ocasiones, porque la situación sobrepasa las competencias iniciales del Estado, en otras, porque se requiere la actuación cooperativa desde diversos frentes para darle respuesta.

Así pues, por justicia transnacional entendemos aquella que se plantea más allá del Estado nacional y las relaciones internacionales tradicionales en el marco de un contexto de globalización, pero sin prescindir de los Estados como agentes primarios de justicia. Los objetivos de estas propuestas son más amplios que los de la internacional, pues existe una preocupación por la distribución, las desigualdades socio-económicas, y no sólo por la paz y estabilidad entre los países. Ahora bien, la unidad moral básica sigue siendo el Estado-nación, aunque a su acción se añaden otros agentes que en determinados momentos asumen el papel de agentes de justicia primarios (sobre todo cuando hay un fallo en la competencia del Estado).

### *2.2.3. Justicia global*

Las propuestas que se presentan en este sentido son las más ambiciosas en cuanto a su alcance, pues se plantean con carácter universalista, así los destinatarios de sus principios son todos los seres humanos, independientemente de su nación de origen. Los principios que se enuncian van dirigidos al orden global y afectan a los Estados nacionales y a otros posibles agentes de justicia. En realidad, avanzan un paso más que los partidarios de una justicia transnacional, ya que la unidad moral ya no son los Estados, sino las personas. De este modo enlazan muy bien con una concepción cosmopolita de la justicia.

El sentido de estas propuestas radica en las características del contexto global y los problemas y demandas de justicia que podemos localizar a este nivel. Las condiciones actuales posibilitan el planteamiento de este tipo de propuestas y en parte las justifican, ya que cualquier otro tipo de solución acaba resultando insuficiente para responder, por ejemplo, al problema de la pobreza extrema o la desigualdad internacional, la dificultad de los Estados para regular las actividades económicas o los flujos migratorios. Así

pues, la mayoría de ellas considera imprescindible una reforma del orden institucional y económico global con el fin de que la justicia pueda realizarse.

El objetivo con el que nacen este tipo de propuestas no es primariamente la búsqueda de la estabilidad o paz democrática entre Estados, sino la reducción o erradicación de la pobreza extrema, así como las desigualdades socioeconómicas entre países que perpetúan relaciones asimétricas y de dominación, alimentando el círculo vicioso de la pobreza y la privación de derechos y libertades.

### 2.3. Una propuesta de justicia internacional. Rawls: *El Derecho de gentes*.

En la misma línea de su obra *Teoría de la Justicia*, Rawls mantiene un planteamiento procedimentalista basado en las teorías del contrato para definir los principios de justicia internacional. El mismo Rawls afirma que el derecho de gentes constituye la extensión de una concepción liberal de la justicia doméstica a una sociedad de los pueblos.<sup>14</sup> Con él se desarrollan los principios e ideales de la política exterior de un pueblo liberal razonablemente justo.

Con el término “sociedad de los pueblos” Rawls hace referencia al conjunto de pueblos liberales y no liberales, pero decentes, que se rigen por el derecho de gentes en sus relaciones recíprocas. La aspiración última del derecho de gentes sería alcanzar una sociedad mundial de los pueblos liberales y decentes, pacífica y estable, semejante a la “Confederación pacífica de Estados” que Kant describe en *Sobre la paz perpetua*,<sup>15</sup> pero nunca un Estado mundial.

Merece la pena destacar que Rawls considera que los actores de una sociedad de los pueblos, que se regiría por el derecho de gentes, son precisamente pueblos y no Estados. Estos últimos se centran en sus intereses básicos y guían su acción según estos intereses, racionales o prudenciales, apelando, en ocasiones, a la razón de Estado, lo que les impide ser estables y aceptar un justo derecho de gentes. Sin embargo, con los pueblos no sucede lo mismo. Los pueblos liberales se caracterizan por: un régimen razonablemente justo de democracia constitucional que sirve a sus intereses fundamentales; unos ciudadanos unidos por simpatías comunes, y una naturaleza moral. Asimismo los pueblos limitan sus intereses fundamentales a lo razonable y son capaces de mantener la estabilidad y la paz para sus ciudadanos y para los otros pueblos.<sup>16</sup> El derecho de gentes además restringe la soberanía interna o autonomía de un Estado, de manera que ya no puede tratar a sus miembros con entera libertad, sino ajustándose a lo que el derecho de gentes estipula. Quedan limitados asimismo los tradicionales derechos a la guerra.

Por otro lado, Rawls distingue cinco tipos de sociedades domésticas, no todas podrán formar parte de la sociedad de los pueblos porque no cumplen con los requisitos y condiciones necesarias. Sólo los pueblos liberales y los pueblos decentes pueden considerarse miembros de la sociedad de los pueblos, mientras que los Estados

---

<sup>14</sup> Rawls, 1999, (2001: 19).

<sup>15</sup> Kant, I.: *Sobre la paz perpetua*. (1ª ed. 1985) Madrid: Tecnos, 1998. “Segundo artículo definitivo para la paz perpetua. El derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres. [...] Esto sería una federación de pueblos que, sin embargo, no debería ser un Estado de pueblos.” P. 21.

<sup>16</sup> Rawls, 1999, (2001: 41)

proscritos, los Estados lastrados por condiciones desfavorables y las sociedades que son absolutismos benignos, quedan excluidas por distintos motivos.<sup>17</sup>

Y es que las sociedades que integran la sociedad de los pueblos son sociedades en principio liberales, que cuentan con una razonable constitución democrática. Aunque Rawls acepta también que se adhieran pueblos no liberales, pero decentes, dotados de una “jerarquía consultiva decente” y que además cumplan con los principios del derecho de gentes.

Los otros tres tipos de sociedades no reúnen los requisitos necesarios para formar parte de la sociedad de los pueblos, bien porque no reconocen los derechos humanos a todos sus miembros, bien porque carecen de las condiciones básicas para dotarse de un régimen político liberal. No obstante, el objetivo último del derecho de gentes es que todas las sociedades lleguen a convertirse en pueblos liberales o decentes y se realice finalmente la sociedad mundial de los pueblos. De ahí que algunos de los principios del derecho de gentes vayan orientados a la progresiva integración de estos pueblos, como por ejemplo, el que permite la intervención en Estados proscritos o que violan permanentemente los derechos humanos. Pues además constituyen una amenaza para aquellos otros pueblos que desean mantener la paz y estabilidad.<sup>18</sup>

Los intereses fundamentales de los pueblos se definen de acuerdo con su razonable concepción política, a saber: proteger su independencia política y su cultura libre con sus libertades civiles, defender su seguridad, su territorio y el bienestar de sus ciudadanos, y el respeto por sí mismo como pueblo que implica a su vez el respeto y reconocimiento de los otros pueblos como iguales.<sup>19</sup> Este reconocimiento de la igualdad de los pueblos no significa, no obstante, que no se acepten desigualdades socio-económicas entre ellos. Más bien ocurre, como en las sociedades domésticas, que algunas de estas desigualdades son toleradas y no se consideran injustas, siempre y cuando no se traduzcan en una falta de respeto, estigmatización o bien en una pérdida de equidad en los procesos políticos.

De manera que, por lo que hemos comentado, las desigualdades socio-económicas entre los pueblos no constituyen, en primera instancia, una cuestión de justicia que haya de ser abordada por el derecho de gentes. De ahí que no encontremos entre los principios del derecho de gentes que enuncia Rawls, ninguno relativo a la justicia distributiva. Además, de esto se deduce que los representantes de los pueblos reunidos y situados en (segunda) posición original, dispuestos a valorar los principios del derecho de gentes, no contemplarán la posibilidad de incluir ninguna medida o principio similar al principio de diferencia (segundo principio de justicia de una sociedad liberal, nivel doméstico) para el contexto internacional. A juicio de Rawls, porque no hay motivos para considerar que las desigualdades socio-económicas entre los pueblos son injustas, en principio, y por otro lado, ocurre que podría violarse el principio de tolerancia, pretendiendo que todos los pueblos se organicen del mismo modo y alcancen el mismo nivel de riqueza. Ahora bien, autores como Charles Beitz o Thomas Pogge<sup>20</sup>, sin

---

<sup>17</sup> Rawls, 1999 (2001: 14)

<sup>18</sup> Rawls, 1999 (2001, cap. 5 “La paz democrática y su estabilidad”). La paz y estabilidad se logra por la fidelidad al derecho de gentes, esto es, se trata de una estabilidad y paz democrática por las razones correctas. Esto significa que los pueblos están satisfechos con su situación y no desean librar la guerra, existe un respeto mutuo, un reconocimiento de los otros pueblos como libres e iguales. Por otro lado, los pueblos liberales y decentes sólo libran la guerra contra aquellos Estados insatisfechos o criminales que amenazan su seguridad.

<sup>19</sup> Rawls, 1999 (2001: 47).

<sup>20</sup> Beitz, Charles, 2000, 2005. Pogge, Thomas, 1994.



desprenderse del enfoque rawlsiano, no lo ven del mismo modo. Consideran que las cuestiones de desigualdad distributiva sí deberían contemplarse en esa segunda posición original, los pueblos no deberían prescindir de principios de justicia que aseguren la distribución equitativa de los bienes o recursos escasos a nivel internacional. Los índices de riqueza influyen en las oportunidades y posición internacional de los pueblos, las razones que Rawls aporta para obviar las desigualdades en este sentido les parecen insuficientes.

Pero antes de adentrarnos más profundamente en este asunto vayamos a la declaración de principios del derecho de gentes, y analicemos qué nos aportan en nuestra preocupación acerca de las desigualdades socio-económicas de algunos pueblos con niveles de pobreza extrema elevados.

### *2.3.1. La inexistencia de un principio de justicia distributiva internacional en el Derecho de Gentes.*

Como afirmamos al inicio, Rawls mantiene su procedimentalismo basado en las teorías del contrato social para la definición de los principios de justicia. En *Teoría de la Justicia* los principios de justicia los decidían los ciudadanos libres e iguales (miembros de una sociedad liberal), o más bien sus representantes racionales situados en posición original y tras el velo de la ignorancia. Con esto se pretendía garantizar la imparcialidad de los principios (los ciudadanos están justa y razonablemente representados gracias a la simetría o igualdad de la situación de sus representantes en la posición original), y su universalidad en una sociedad liberal donde reina un pluralismo razonable. Así pues, su teoría de la justicia se confina a un espacio o contexto específico, a saber, la estructura básica de una sociedad autocontenida que vive bajo las circunstancias de la justicia. Por tanto, el alcance de los principios de justicia está limitado a la estructura básica, al conjunto de las instituciones sociales, contexto en el que los ciudadanos desarrollan sus vidas según principios morales muy diversos.

En *El Derecho de Gentes* Rawls propone una extensión de esta idea liberal del contrato social que ya aplicara en *Teoría de la Justicia*. Se establece un paralelismo entre la posición original como modelo de representación en la sociedad doméstica y la sociedad de los pueblos, aunque en esta ocasión las partes son los representantes racionales de pueblos liberales guiados por las razones correctas. Los pueblos representados, las partes, están situados de manera simétrica, y por ende, justa.<sup>21</sup> Son asimismo racionales y escogen entre los principios disponibles para el derecho de gentes guiados por los intereses fundamentales de las sociedades democrático-liberales. También están sujetos al velo de la ignorancia “ellas ignoran, por ejemplo, el tamaño del territorio, la población o la fuerza relativa del pueblo cuyos intereses fundamentales representan. [...] No conocen la magnitud de sus recursos naturales ni el nivel de su desarrollo económico.”<sup>22</sup>

De este modo los principios del derecho de gentes, que está diseñado originariamente para regir una sociedad de los pueblos conformada por sociedades democrático-liberales, coinciden con un conjunto de principios familiares y tradicionales de justicia entre pueblos liberales y democráticos. Por ser éste un contexto

---

<sup>21</sup> Rawls, 1999 (2001: 45).

<sup>22</sup> Rawls, 1999 (2001: 45).

distinto al nacional, la estructura institucional nacional y la internacional no son coincidentes, de ahí que se permita la aplicación de principios morales diferentes. Esta diferencia de principios o la justificación de un doble criterio moral, le hará merecedor de diversas críticas, como veremos, entre ellas la de Thomas Pogge.<sup>23</sup>

Sin embargo, parece que las partes en segunda posición original no encuentran razones para abandonar o sustituir los principios del derecho internacional, aunque los completen de algún modo, como ahora veremos. Estos principios regirán la asociación y las formas de cooperación y organización entre los pueblos, aunque no conlleven la formación de un Estado mundial, como ya mencionamos.

Rawls presenta una lista de principios del derecho de gentes, aunque considera que es una declaración incompleta y que puede ser menester agregar más principios y comentar y justificar los que están incluidos, ya que algunos pueden resultar superfluos. Veamos la declaración de principios:

- Los pueblos son libres e independientes, y su libertad y su independencia deben ser respetados por otros pueblos.
- Los pueblos deben cumplir los tratados y convenios.
- Los pueblos son iguales y deben ser partes en los acuerdos que los vinculan.
- Los pueblos tienen un deber de no intervención.
- Los pueblos tienen el derecho de autodefensa, pero no el derecho de declarar la guerra por razones distintas a la autodefensa.
- Los pueblos deben respetar los derechos humanos.
- Los pueblos deben observar ciertas limitaciones específicas en la conducción de la guerra.
- Los pueblos tienen el deber de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables que les impiden tener un régimen político y social justo o decente.<sup>24</sup>

A juicio de Rawls el principio fundamental, aunque no aparezca especificado de este modo en la declaración, “consiste en que los pueblos bien ordenados, libres e independientes estén dispuestos a reconocer ciertos principios básicos de justicia política para regular su conducta.”<sup>25</sup>

Por otro lado, algunos principios como el deber de no intervención, pueden ser reconsiderados en el caso de Estados proscritos o que violen de forma sistemática los derechos humanos. Entonces puede estar justificada la intervención con el fin de reducir la amenaza que estos Estados suponen para la estabilidad y el mantenimiento de la paz democrática entre los pueblos. Asimismo algunos principios como el derecho a la autodeterminación o a la independencia pueden contemplarse dentro de ciertos límites, no obstante, el derecho de gentes no los ha reflejado todavía, apunta Rawls.<sup>26</sup>

En cualquier caso, para las cuestiones que nos interesan, acerca de la justicia social y distributiva a nivel internacional, parece ser que los principios que pueden arrojar más luz son el deber de no intervención, el deber de respetar los derechos

---

<sup>23</sup> Pogge, 1994, 2002a: 139-145, 2002b.

<sup>24</sup> Rawls, 1999 (2001: 50)

<sup>25</sup> Rawls, 1999 (2001: 50)

<sup>26</sup> Rawls, 1999 (2001: 51)

humanos y el deber de asistencia a las sociedades menos favorecidas. Hemos de especificar más claramente qué implicaciones tienen estos principios y si realmente responden de modo satisfactorio a la problemática socio-económica que nos preocupa. Asimismo, nos cuestionaremos si realmente se puede sostener la desigualdad socio-económica entre Estados sin que haya implicaciones injustas. Como sabemos, Rawls deja esta cuestión fuera del alcance del derecho de gentes. Esta postura ha recibido críticas de distinto cariz, como ya hemos citado anteriormente, por parte de autores como Charles Beitz<sup>27</sup> y Thomas Pogge.<sup>28</sup> Rawls considera ambas aportaciones pero no acoge ninguna de las dos, por las razones que seguidamente exponemos.

Charles Beitz propone dos principios: “el principio de redistribución de recursos” y “el principio de distribución global”. Con el primero se intenta corregir la arbitrariedad del reparto natural de recursos dando a cada sociedad los recursos suficientes para que pueda establecer las instituciones sociales justas y proteger los derechos humanos. El segundo principio es semejante al principio de diferencia de *Teoría de la justicia* de Rawls, por el que se redistribuyen los beneficios que se generan por el diferencial de recursos entre los países, de manera que los que son más pobres no sufran una situación de desventaja.

Rawls no acepta el primero de los principios porque no considera determinante para la suerte de un país su nivel de recursos, sino su cultura política. Por tanto, no piensa que sea necesario que se redistribuyan equitativamente los recursos naturales, esto no va a garantizar que todos los pueblos logren un mismo nivel de riqueza o bienestar. Asimismo siempre hay ejemplos de pueblos con escasos recursos que han experimentado un alto crecimiento económico y unos niveles de desarrollo que los sitúan entre los más aventajados. Esto es así por su forma de organización política, gestión y administración de los recursos.

Podemos estar parcialmente de acuerdo con Rawls. En el caso hipotético de que cada pueblo fuera capaz de autoabastecerse sin intercambios comerciales (en estas condiciones se plantea el principio de redistribución global), puede que el principio tenga sentido, pues no todos cuentan con la misma cesta de recursos. Y los que sufren las carencias de una zona pobre en recursos naturales difícilmente podrían subsistir si no se instaurara el comercio o la posibilidad de emigrar a zonas menos áridas. Sin embargo, nuestro mundo no está constituido por sociedades estancas y autárquicas, más bien al contrario, entre las sociedades existe un intercambio continuo tanto de mercancías como de otros bienes, como el conocimiento o la tecnología. El problema, tal vez estriba en determinar en qué condiciones se lleva a cabo este intercambio y comercio.

Por otro lado, tendríamos que tener en cuenta el hecho de que algunos fueron y son expoliados injustamente de sus recursos naturales, y se les debería compensar en justicia de algún modo. Quizá para estos casos tenga más sentido la redistribución de recursos, pero con un objetivo distinto al que señala Beitz. Consideramos que se debería plantear como una compensación o restablecimiento del equilibrio de una situación a la que se ha llegado de manera injusta. En este caso se trataría de dar a cada uno lo suyo, esto es, no perseguiríamos redistribuir los recursos naturales entre todas las sociedades, con el fin de que todas poseyeran equitativamente lo suficiente, sino redistribuir para devolver lo que les corresponde a los que anteriormente se les arrebataron sus riquezas

---

<sup>27</sup> Beitz, 1979, 1989, Cap. 5, Beitz, 2005.

<sup>28</sup> Rawls, 1999 (2001, Capítulo 16. “Sobre la justicia distributiva entre los pueblos”)

naturales. Aquí podríamos incluir asimismo casos en los que los recursos son exportados o comercializados a precios injustos, donde ya no podemos hablar de explotación, pero sí tal vez de “apropiación indebida”. También estos pueblos deberían ser compensados en justicia, además de corregir los términos o condiciones en las que se comercia.

Respecto al segundo principio, Rawls considera que pierde su atractivo en el momento en que se cumple con el deber de asistencia, ya que podría producir resultados inaceptables. Rawls expone dos casos<sup>29</sup> con los que trata de demostrar cómo una vez cumplido el deber de asistencia las sociedades pueden decidir aumentar o no sus niveles de riqueza, orientando sus esfuerzos en este sentido o bien favoreciendo otro tipo de intereses o valores. En ningún caso aprobaríamos como justo que las sociedades más ricas cedieran parte de sus beneficios para la distribución global. Ya que la pobreza o bajo nivel de riqueza de las otras no es responsabilidad suya, sino de sus gobiernos o de su cultura política, que apostó por un modelo económico menos ambicioso o acumulativo, o por un tipo de vida que no prima el aumento de riqueza sin más.

Ahora bien, podemos plantearnos si realmente las sociedades eligen estos modelos de vida o cultura política, o más bien son el resultado de un proceso histórico al que se ven abocados y en el que la población juega un escaso papel en cuanto a decisiones. Es decir, el caso hipotético que plantea Rawls no se ajusta a nuestra realidad y esto nos lleva a pensar en que, dadas nuestras circunstancias reales de vida, tal vez sí cobre sentido un principio de distribución global.

Por otra parte, la propuesta de Pogge tampoco acaba de satisfacer los intereses de Rawls. Pogge defiende un principio de justicia distributiva global que denomina “dividendo general de los recursos”,<sup>30</sup> con el que se persigue poner fin a la pobreza. Este principio se erige como el paralelo del principio de diferencia en la sociedad de los pueblos. Pogge desarrolla explícitamente cómo se podría poner en marcha este principio, cuál sería su efectividad y de qué modo contribuiría a reducir la desigualdad radical y la pobreza mundial. Nos centraremos en estos puntos cuando exponamos su propuesta de justicia global. En estos momentos nos interesa la valoración de Rawls respecto a este principio.

Rawls insiste en que el objetivo último del deber de asistencia podría lograrse aplicando el dividendo global de recursos de Pogge, siempre que se hiciera con un fin determinado y cesara su aplicación una vez conseguido éste.<sup>31</sup> A saber, cuando un pueblo ha logrado la autonomía política y está preparado para bastarse a sí mismo, puede decirse que es suficiente la asistencia o la redistribución. Ahora bien: ¿Especifica Pogge un término o fin de estas características para su principio? ¿Va más allá de Rawls en cuanto a las exigencias u objetivos del principio en cuestión? ¿Dónde pone el límite a la distribución global? ¿Cuándo un pueblo ha conseguido satisfacer las necesidades básicas de su población, así como liberarla de la esclavitud y dotarla de las capacidades para que las gentes puedan dirigir sus vidas autónomamente y defender sus intereses básicos (como reza el propósito del dividendo general de recursos)?

---

<sup>29</sup> Rawls, 1999, (2001: 136-137)

<sup>30</sup> Pogge, 1992, 1994, 2002a.

<sup>31</sup> Rawls, 1999 (2001: 138) “Según se definan el objetivo y el término, los principios podrían ser muy similares, hasta el extremo que se distinguirían únicamente por aspectos prácticos de administración y tributación.”

Parece que de la propuesta de Pogge se desprende un objetivo más exigente que de la de Rawls, las expectativas de uno y otro son distintas. Pogge no se detiene cuando se ha alcanzado la autonomía política para llegar a formar parte de la sociedad de los pueblos constituyéndose como sociedad liberal o decente bien ordenada. Sino que trata de erradicar o aliviar la pobreza extrema y reducir la desigualdad radical entre las sociedades, así como regular justamente el uso y explotación de los recursos naturales.

Por otro lado, el dividendo general de recursos se concibe además como una reforma plausible del orden económico global, abriendo así la posibilidad de un orden institucional internacional alternativo. Pogge arguye razones morales para llevar a cabo esta reforma que sobrepasa en pretensiones a la reforma institucional a nivel local de Rawls. Aunque ya profundizaremos en ella más adelante.

Llegados a este punto podemos afirmar que el derecho de gentes no establece más obligación o deber hacia las sociedades pobres o menos favorecidas que el de ayudarles a convertirse en justas y estables por las razones correctas, en ningún momento hace referencia al bienestar o los niveles de riqueza. Esta exigencia supone un progreso notable si lo comparamos con el tradicional derecho internacional y los patrones de distribución internacional que se siguen en la actualidad.<sup>32</sup> Resulta insuficiente, no obstante, para un cosmopolita, porque no se intenta mejorar la calidad de vida de la gente, ni proporcionarles más allá de lo necesario para sostener instituciones justas.<sup>33</sup>

Otro de los argumentos que aduce Rawls apunta a las dificultades en la aplicación práctica de un principio de justicia global distributiva<sup>34</sup>, porque carecemos de las condiciones pertinentes, como por ejemplo: un Estado mundial, o una ciudadanía global, o una sociedad democrática global que sirva de humus para sostener principios distributivos igualitaristas como el de Pogge, asimismo todavía no disponemos de una estructura básica global en la que todos nos veamos reconocidos como libres e iguales.

Por otro lado, no todas las partes estarían dispuestas a aceptarlo por distintas razones: violación del principio de tolerancia, negación a paliar los errores cometidos por otros gobiernos en cuanto a su administración y desarrollo económico y distribuir sus cargas entre los que sí han sido responsables en sus conductas políticas y económicas. Así, la igualdad entre los pueblos que se postula con el derecho de gentes no se refiere a la igualdad de los bienes sociales y económicos primarios, sino a sus derechos. Esto no significa que las partes no puedan definir organizaciones de cooperación y criterios de equidad en materia de comercio, así como asistencia recíproca en algunos casos.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Beitz, 2000: 694 “In that regard, the most important observation is that the Law of Peoples, with its duty of assistance, imposes a significant international distributive requirement in the nonideal World –though it may require less than the most plausible cosmopolitan theory, it almost certainly requires substantially more of the wealthy countries than they do now or are likely to do in the near future. In this sense, the theory is highly progressive.”

<sup>33</sup> Rawls, 1999 (2001: 138)

<sup>34</sup> Van Parijs, Philippe, 2006. En este artículo Van Parijs analiza cuáles son las condiciones que se consideran imprescindibles para presentar y defender con sentido una propuesta de justicia global distributiva igualitarista. Entre ellas cita la ausencia de un Estado mundial, de un pueblo con una identidad cultural compartida, de una sociedad democrática mundial o de una estructura básica mundial. Aunque según Van Parijs ninguna de éstas es necesaria ya que existe una condición suficiente, a saber, el hecho de que ya estamos vinculados por un sistema coercitivo como es la existencia de fronteras nacionales que limitan el libre flujo de personas, así como determinan la distribución de oportunidades y recursos entre las personas.

<sup>35</sup> Rawls, 1999 (2001: 55). El principio de igualdad básica entre los pueblos implica que se establezcan organizaciones de cooperación de tres tipos: una diseñada para asegurar el comercio justo entre los pueblos, otra para establecer un sistema bancario cooperativo al servicio de los pueblos; y otra con un papel semejante al de Naciones Unidas, que Rawls llama Confederación de los Pueblos.

Martha Nussbaum<sup>36</sup>, en la misma línea de Beitz, reconoce el progreso que supone la introducción de los principios del deber de asistencia y el deber de respetar los derechos humanos en el derecho de gentes. Sin embargo, critica que la lista de derechos humanos planteada por Rawls sea tan limitada. Nussbaum sostiene que semejante lista no responde realmente a los problemas reales que suceden a nivel global, muchos de esos problemas tienen que ver con Estados que violan sistemáticamente derechos humanos que no están incluidos en la lista de Rawls. En este sentido no constituyen una amenaza clara para el resto de pueblos, pues no alteran la paz o estabilidad internacional, pero sí amenazan el bienestar de las gentes que viven bajo ese tipo de regímenes. En estos casos el derecho de gentes no ofrece una respuesta satisfactoria, ya que la intervención y la asistencia estarían injustificadas. Algunas personas verían violados sus derechos, se enfrentarían a privaciones significativas sin que la comunidad internacional o la sociedad de los pueblos estuvieran legitimadas para intervenir.

### 2.3.2. *El deber de asistencia y las sociedades menos favorecidas.*

Analicemos con detenimiento el deber de asistencia. Como hemos comentado ya, este deber está limitado a unos casos concretos y tiene un objetivo específico, a saber: dotar a los pueblos de los medios (institucionales) para que puedan convertirse en miembros plenos de la sociedad de los pueblos y determinar así su futuro. El contar con un régimen liberal o decente y una estructura básica que permita constituirse como sociedad bien ordenada no va ligado a un nivel de riqueza o bienestar económico.

A diferencia de lo que sucede a nivel doméstico, en el nivel global las desigualdades socio-económicas se interpretan o valoran de modo distinto. La preocupación por la desigualdad y los esfuerzos por mitigarla en el seno de una sociedad particular responden a las siguientes razones: aliviar la pobreza severa para que las gentes lleven una vida decente, mitigar así la estigmatización y el sentimiento de inferioridad asociado a las diferencias de riqueza, asegurar unas condiciones justas para la democracia política. Trasladando los análogos de estas preocupaciones al nivel internacional, Rawls considera que estarían satisfechas siguiendo el derecho de gentes, incluyendo el principio del deber de asistencia. Pero entonces las razones o argumentos morales que se aducen en el nivel doméstico se interpretan de forma diferente en el nivel internacional, las partes en la primera posición original resultan más exigentes que en la segunda, de ahí las diferencias en cuanto a medidas o principios. Las desigualdades en el ámbito internacional sólo preocupan hasta un cierto nivel, adquieren un significado distinto, así pues, sólo cabe exigir su reducción hasta que una sociedad pueda alcanzar el mínimo material suficiente para organizar instituciones decentes.

Podemos cuestionarnos si realmente está justificado el peso o significado moral que Rawls otorga en uno y en otro caso a las razones que pueden motivar la reducción de desigualdades socio-económicas. Beitz, por ejemplo, se pregunta si la estigmatización que se deriva por la privación o la escasez de renta no puede extenderse más allá de las fronteras de la propia sociedad, esto es, qué impide que el sentimiento de inferioridad no surja al comparar la propia situación de pobreza con la vida abundante

---

<sup>36</sup> Nussbaum, Martha, 2006: 242. "Thus, among the eight principles of the Law of Peoples, six deal with familiar topics of international law, such as independence and self-determination, non-aggression, [...] But Rawls expands his account to include agreement on some essential human rights and a duty to assist other peoples living under unfavourable conditions "that prevent their having a just or decent political and social regime."

de gentes de otros países.<sup>37</sup> No le convencen los argumentos rawlsianos, no cree que el derecho de gentes sea suficiente, ni que la fuerza de las razones morales por las que nos preocupa la desigualdad se diluya en el terreno internacional. De hecho actualmente las gentes disponen de más información y oportunidades para comparar sus niveles de vida con los del resto, sentir esa estigmatización e inferioridad y, por eso, buscan alternativas de vida mejores fuera de sus países de origen (los motivos económicos son uno de los más importantes en cuanto a flujos migratorios).

Beitz tampoco encuentra muy convincente el panorama internacional que se generaría en el caso de que el mínimo del deber de asistencia llegase a cumplirse.<sup>38</sup> El hecho de que una sociedad logre un mínimo material que le permita desarrollarse como sociedad liberal o decente no le otorga el mismo poder real en el orden internacional que otro que se encuentra por encima de ese mínimo, aunque las reglas de votación sean simétricas. Es evidente, que una sociedad rica y poderosa gozará de una mayor influencia en el orden institucional internacional en cuanto a negociación y toma de decisiones se refiere, al menos en materia financiera o económica. Por tanto, el desarrollo de un sistema democrático internacional no es posible si las diferencias de riqueza siguen marcando las oportunidades de participación de los países.

Otra de las razones en las que se apoya Rawls para no ir más allá del mínimo del deber de asistencia radica en la creencia de que cada país es responsable último de sus niveles de riqueza y del bienestar económico de su población. “Las causas y las formas de riqueza de un pueblo radican en su cultura política y en las tradiciones religiosas, filosóficas y morales que sustentan la estructura básica de sus instituciones políticas y sociales, así como en la laboriosidad y el talento cooperativo de sus gentes, fundados todos en sus virtudes políticas.”<sup>39</sup>

Con lo cual cualquier sociedad, a juicio de Rawls, puede convertirse en una sociedad bien ordenada y formar parte de la sociedad de los pueblos, por escasos que sean sus recursos. Las diferencias entre sociedades no radican en el distinto nivel de riqueza en recursos de que dispongan, sino en otros factores como las virtudes políticas. Asimismo el reconocimiento de los derechos humanos de la población o una política demográfica adecuada pueden influir favorablemente en la organización y estructura institucional político-económica de una sociedad. La pobreza, injusticia y fracaso de una sociedad están relacionados con su cultura política, y por tanto, es responsabilidad de la sociedad misma y no del orden internacional, la búsqueda de soluciones para estos problemas, abordándolos como lo que son, problemas de justicia doméstica.

De este modo, Rawls está identificando el origen de la pobreza y desigualdades socio-económicas que sufren muchas sociedades con causas locales. Esto implica, como hemos visto, una descarga de responsabilidad por parte del resto de sociedades que corren mejor suerte. Podría darse el caso de que éstas últimas ayudasen a las sociedades pobres con el fin de que su población viera satisfechas sus necesidades básicas. Ahora bien, la cooperación entre sociedades no se extiende más allá del deber de asistencia, si nos mantenemos en términos de justicia. Otro caso sería que las sociedades decidieran ayudarse mutuamente por razones humanitarias. Sin embargo, esto no constituye materia de regulación para el derecho de gentes.

---

<sup>37</sup> Beitz, 2000: 693.

<sup>38</sup> Beitz, 2000: 694.

<sup>39</sup> Rawls, 1999 (2001: 127)

Es importante detenerse en la concepción de *sociedades menos favorecidas o desaventajadas* de Rawls, para no crear malentendidos. A esas sociedades va dirigido el deber de asistencia y la ayuda a la que Rawls hace referencia en diversas ocasiones. Rawls entiende por sociedades menos favorecidas aquellas “no agresivas ni expansivas [que] carecen de las tradiciones políticas y culturales, el capital humano, la tecnología y los recursos necesarios para ser bien ordenadas.”<sup>40</sup> La sociedad de los pueblos tiene el deber de ayudar a estas sociedades, pero no con el fin de ajustar los niveles de riqueza, pues no todas las sociedades menos favorecidas son pobres, ni todas las bien ordenadas ricas.

### 2.3.2.1. *Criterios del principio del deber de asistencia.*

El principio de deber de asistencia ha de regirse por tres criterios: 1) una sociedad bien ordenada no necesita ser rica. Se trata de establecer y preservar instituciones justas o decentes y no simplemente incrementar el nivel promedio de riqueza. 2) Reconocer que la cultura política de una sociedad menos favorecida es muy importante y no existe una receta simple para ayudar a cambiar la cultura política y social de ésta. 3) La finalidad del deber de asistencia es ayudar a las sociedades menos favorecidas a manejar sus propios asuntos de manera razonable y racional, para convertirse finalmente en miembros de la sociedad de los pueblos bien ordenados. Una vez cumplido este objetivo cesa el deber de asistencia, no se requiere ayuda adicional.<sup>41</sup>

De manera que, con el deber de asistencia simplemente se garantiza que esa sociedad desaventajada devenga autónoma para convertirse en sociedad bien ordenada. Esto, por otro lado, puede tener efectos beneficiosos sobre el bienestar de las personas, pero no es éste el fin primordial. Por ejemplo, el reconocimiento y respeto de los derechos humanos de toda la población sin discriminación se traduce en muchos casos en una mejora de la calidad de vida de mujeres y niños que hasta entonces podrían haber sufrido el abandono por parte de las autoridades políticas.

Sin embargo, a pesar de devenir una sociedad bien ordenada un pueblo puede continuar siendo pobre y encontrarse con graves dificultades para satisfacer las necesidades básicas de algunos grupos de su población, sobre todo aquellos que requieran recursos especiales. La pobreza y la desigualdad respecto a otras sociedades no parecen encajar bien con la idea que tenemos de un orden internacional justo, y más si aceptamos que el mismo orden económico e institucional global puede estar causando o agravando esta situación.<sup>42</sup> Entonces las causas de la pobreza y de las desigualdades no serían exclusivamente locales, como afirma Rawls, sino también internacionales o globales. Esto implicaría que el asunto no se restringiera al ámbito de la justicia doméstica, sino también al de la justicia internacional. Con lo cual, el fin del deber de asistencia habría de ampliarse o bien enunciar un principio de justicia distributiva global, tal y como proponen Pogge o Beitz.

---

<sup>40</sup> Rawls, 1999 (2001: 125)

<sup>41</sup> Rawls, 1999 (2001: 126-130)

<sup>42</sup> Pogge, Thomas, 2002a. Pogge considera que el orden económico e institucional global genera pobreza y agrava la situación desesperada de países pobres. Por eso los países ricos que lo diseñan y mantienen son responsables de la pobreza global y de las desigualdades, que se traducen en muerte y sufrimiento para muchas personas. El argumento de Pogge es que los países ricos tienen un deber negativo de reformar dicho orden para que deje de provocar daño.



### 2.3.3. *Desigualdades socio-económicas internacionales y pobreza. ¿Son objeto de la justicia internacional?*

Tal vez la mayor dificultad estriba en mostrar que la desigualdad socio-económica internacional o global puede ser motivo de injusticia y requiere, por tanto, el tratamiento por parte de la justicia internacional o global. Por otro lado, la pobreza habría de entenderse entonces como un problema de justicia internacional o global, una injusticia que no cabe tolerar si deseamos crear o mantener un orden internacional o global justo. ¿Y por qué habría de considerarse un problema de justicia global o internacional? Podría preguntarse Rawls: ¿Qué nos lleva a pensar que la pobreza que sufre la mitad de la población mundial y que provoca miles de muertes cada año es algo injusto? De otro modo: ¿Qué obligaciones tenemos hacia los pobres?

Caben distintas respuestas, bien desde la justicia, bien desde la beneficencia o incluso desde la filantropía. A nosotros nos interesa esclarecer si son cuestiones de justicia y si merecen el tratamiento desde una propuesta de justicia global.<sup>43</sup> Como sabemos, Rawls deja claro que la pobreza en sí o la desigualdad socio-económica internacional no constituyen por sí mismas una injusticia. La menesterosa situación en que viven muchas personas nos puede escandalizar más o menos y movernos a la acción con el fin de aliviar su sufrimiento, porque estamos dotados de sentido moral y nos horrorizan ciertas situaciones. Pero esto no significa que hayan de enunciarse principios de justicia y medidas desde el orden internacional que estén encaminadas a elevar los niveles de riqueza o el bienestar de la población mundial. La asistencia está limitada precisamente por el principio de tolerancia. Todo cuanto exceda lo suficiente para alcanzar la autonomía política es objeto de ayuda humanitaria o cooperación al desarrollo, cosa que puede parecernos bien, algo deseable, pero que no debe confundirse con la justicia.<sup>44</sup> En definitiva, los niveles de riqueza de un país dependen principalmente de causas de carácter local o doméstico.

#### 2.3.3.1. *Una respuesta crítica a los argumentos negativos de Rawls.*

Ahora bien, sabemos que estos dos argumentos podrían ser refutados, a saber: si demostramos que la pobreza o los niveles de riqueza de un país no dependen únicamente de factores locales (como las virtudes políticas o la laboriosidad de sus gentes), caería el primer argumento. El segundo podríamos rebatirlo si queda patente que las desigualdades socio-económicas se traducen en desventajas en cuanto a oportunidades o poder político en el orden institucional internacional. Entonces estas desigualdades pasarían a ser objeto no sólo de consideración moral, sino de justicia internacional.

---

<sup>43</sup> Pogge considera un deber negativo, de justicia, el cese del daño o el perjuicio a las sociedades menos favorecidas, en tanto que las ricas son responsables de su situación. Pablo Gilabert (2004) añade el deber positivo de asistir y emprender las acciones necesarias para garantizar las condiciones de agencia, autonomía, de las gentes y los pueblos que se encuentran en situación desfavorecida. Esto supone concebir la erradicación de la pobreza extrema ya no como solidaridad universal, sino como parte de una cuestión de justicia global, en la que se incluyen tanto deberes positivos como negativos.

<sup>44</sup> Risse, M., 2005: 358. Risse en la misma línea que Rawls argumenta que existe un deber de asistencia hacia las sociedades menos favorecidas orientado a la creación de un orden institucional internacional y doméstico que sea estable y permita la cohesión y cooperación social en esas sociedades, una vez alcanzado este objetivo no existen motivos para la redistribución.

### 2.3.3.1.1. Respuesta al primer argumento: la pobreza o la riqueza de un país depende de factores locales

Los estudios sobre la pobreza y los países en vías de desarrollo han cambiado su orientación en los últimos años. En parte por el trabajo elaborado por Amartya Sen<sup>45</sup> y el enfoque de la capacidad. Según Sen la pobreza no puede entenderse bien si nos limitamos a tomar datos sobre el nivel de ingresos o la renta *per cápita* de un país, pues, pasarían por alto casos de privación y carencia que limitan las oportunidades y libertad de las personas. La pobreza no es sólo falta de renta sino más bien privación de capacidades, una falta de libertad real. Los fallos en algunas capacidades básicas se traducen, en ocasiones, en una pobreza absoluta que impide a las personas llegar a ser y hacer lo que desean y consideran valioso. Comprender la pobreza como un fenómeno multifactorial donde juegan distintos elementos, nos permite identificar más claramente quién sufre las privaciones y de qué manera podría mejorarse su situación. Muchas veces la pobreza radica en la falta de reconocimiento de los derechos políticos y sociales, o en el fracaso de la democracia y la estructura institucional de un país.

Por eso, en los estudios sobre la pobreza se incluyen cada vez más parámetros y datos que muestran una heterogeneidad en cuanto a variables, y que nos permiten hacernos una idea más concreta de cuáles son los países pobres y por qué han arribado a esta situación. Es cierto que los factores locales juegan un rol muy importante en las causas de la pobreza. Los gobiernos corruptos, débiles o autoritarios de muchos países pobres contribuyen a que la miseria, el hambre y las enfermedades endémicas (por citar unos ejemplos) se perpetúen. Por otro lado, algunos de estos países gestionan mal los recursos de que disponen y bloquean así el crecimiento económico que podría mejorar en parte su situación. Jeffrey Sachs expone en *El Fin de la Pobreza* un conjunto de causas o razones que explican por qué algunos países no consiguen prosperar.<sup>46</sup> Les impide el desarrollo económico, por ejemplo, la propia pobreza que les estanca económicamente sin que encuentren una salida a su situación, la geografía física, la trampa fiscal que les impide invertir en bienes sociales, los fallos en la acción del gobierno, las barreras culturales, las barreras comerciales en el orden internacional, la ausencia de innovación, los elevados niveles demográficos.

De ahí que, mejoras a nivel gubernamental e institucional local suelen repercutir en la reducción de los niveles de pobreza. Recordemos la afirmación de Sen acerca de que ningún país democrático con prensa libre ha sufrido una hambruna. Y esto es así porque las hambrunas o las privaciones no siempre son el resultado de una falta de alimentos o recursos, sino de una mala distribución. Asimismo un sistema de servicios sociales adecuado puede salvar la vida de muchas personas que se hallen en situación vulnerable o desprotegida en momentos de crisis.

Todo esto apunta a la necesidad de realizar reformas a nivel doméstico, mejorando la gestión, la distribución, el orden político, el sistema de servicios sociales (educación, sanidad). Esto implicará reducción de la pobreza y mejora de la calidad de vida de las personas. Ahora bien, también es cierto que para que se produzcan estos cambios y que sean efectivos es preciso acompañarlos de reformas globales, tanto en el orden

---

<sup>45</sup> Sen, 1999a. Hay que decir que los informes sobre desarrollo del PNUD están basados desde los años 90 en el enfoque de la capacidad. De manera que al evaluar el nivel de desarrollo de una sociedad ya no se tiene en cuenta únicamente el nivel de renta *per cápita* o el PIB del país, sino también el grado de escolarización, el nivel de alfabetización adulta y la esperanza de vida al nacer. La introducción de estos parámetros ha permitido formarse una concepción de la pobreza más aproximada a la realidad que viven los países pobres y sus gentes.

<sup>46</sup> Sachs, J., 2005: 97-111.

económico como institucional. Asimismo puede darse el caso de que algunos países precisen la ayuda o cooperación de otros en un momento dado para dar solución a una serie de problemas que exralimitan sus capacidades. J. Sachs sostiene que la pobreza extrema no puede salvarse a menos que haya una ayuda externa que contribuya a romper con lo que denomina trampa de la pobreza. Esta trampa consiste en el estancamiento generado por la propia pobreza, que impide dar un primer paso hacia la escalera del desarrollo y el crecimiento económico. La ayuda exterior puede ser la única solución para desactivar esta trampa, en cuanto que permite realizar inversiones orientadas que eleven el nivel de capital por persona lo suficiente como para satisfacer las necesidades básicas y asegurar un crecimiento económico sostenido.<sup>47</sup>

Además de las causas domésticas existen factores globales que contribuyen a generar pobreza y perpetuarla. Según Pogge,<sup>48</sup> por ejemplo, el mismo orden económico e institucional global está dañando a los pobres, empeorando su situación. En primer lugar, porque muchos países pobres son excluidos o no reconocidos como iguales en la elaboración de tratados y acuerdos internacionales que les afectan (negativamente), pero que no pueden modificar.

En segundo lugar, existen otra serie de argumentos centrados en los efectos del colonialismo, que explican la pobreza de algunos países aludiendo a los hechos históricos sobre la expoliación en recursos y explotación a que se vieron sometidos los actuales países pobres. Por eso claman en justicia una compensación que palie los daños provocados, pues de no haber sucedido así la historia, estos países no se encontrarían en tan precaria situación.

Además otros insisten en que a día de hoy asistimos a un neocolonialismo, por el que los países pobres continúan sometidos a la explotación y abusos de los países ricos, que se apropian de sus recursos naturales por un precio injusto. O bien aprovechan las débiles condiciones legales que ofrecen éstos para localizar allá sus industrias y empresas y aumentar así sus beneficios, sin tomar en cuenta los perjuicios que se suceden para la población.

En cualquier caso, la situación de pobreza de algunos países no se ha generado únicamente por los fallos o negligencias de sus gentes o sus gobiernos irresponsables. Más bien han influido diversos factores y circunstancias, que han generado o contribuido a perpetuar o empeorar este fenómeno.<sup>49</sup> Por tanto, creemos que no se puede sostener el argumento de Rawls acerca de que los niveles de riqueza o el bienestar de un país depende únicamente de la política económica que sigan sus gobiernos o de la laboriosidad de sus gentes, reduciéndolo a un mero problema de justicia doméstica que ha de ser resuelto por los mismos gobiernos reformando sus instituciones y sus planes de acción.

Como consideramos que existen otros factores además de los locales, el problema toma una dimensión internacional y su solución ha de abordarse también desde instancias internacionales. La justicia distributiva no es una cuestión exclusiva del ámbito doméstico. Si abandonamos a cada país a su suerte, de manera que cada uno trate de resolver con sus propios medios la pobreza e inestabilidad socio-económica que le aqueja, probablemente muchos de ellos no obtendrán el éxito que se podría alcanzar

---

<sup>47</sup> Sachs, 2005: 344-352.

<sup>48</sup> Pogge, 2002a

<sup>49</sup> Sachs, 2005: 97-111.

de realizarse al mismo tiempo reformas y cambios a nivel internacional, que además son de justicia y no un mero refuerzo solidario.

Respecto a si nuestra cooperación con los países pobres es una cuestión de justicia o beneficencia lo abordaremos más adelante. Esto es, veremos cuáles son nuestras obligaciones hacia ellos y cuánta su extensión.<sup>50</sup> Al igual que justificaremos por qué consideramos que Pogge está en lo cierto cuando afirma que el orden internacional daña a los pobres, en contra de lo que consideran otros como Mathias Risse,<sup>51</sup> que siguen la línea rawlsiana y defienden la inocencia del orden económico e institucional global en asuntos de pobreza.

#### *2.3.3.3.1.2. Respuesta al segundo argumento: las desigualdades internacionales no siempre son injustas.*

Vayamos a continuación al segundo argumento rawlsiano y veamos qué posibilidades existen de refutarlo. Rawls afirma que las desigualdades socio-económicas entre pueblos no siempre son injustas como ocurre en el seno de una sociedad. Cuando son injustas se debe a sus efectos sobre la estructura básica de la sociedad de los pueblos y sobre las relaciones entre los pueblos y entre sus miembros.<sup>52</sup> De otro modo, las desigualdades internacionales no constituyen en sí mismas un motivo de injusticia, o lo que es lo mismo, la igualdad no constituye un bien en sí mismo que haya que perseguir.

Rawls expone tres razones de preocupación por la desigualdad en la sociedad de los pueblos análogas a las que se generan en la sociedad doméstica, pero las interpreta de modo distinto, les otorga un significado moral diferente.<sup>53</sup>

La primera preocupación es reducir la desigualdad para aliviar el sufrimiento de los pobres. Así como en la sociedad doméstica se permiten las desigualdades siempre y cuando todas las personas tengan los medios suficientes para ejercer sus libertades de modo efectivo y llevar una vida digna, en la sociedad de los pueblos se toleran las desigualdades una vez se ha cumplido con el deber de asistencia. A partir de entonces, cada pueblo es libre para organizarse como desee y aumentar sus niveles de riqueza más allá de lo necesario para vivir dignamente.

La segunda preocupación es evitar una consecuencia de la desigualdad entre ricos y pobres, a saber, la estigmatización y discriminación que sufren algunos por sus escasos recursos. Es injusto establecer rangos sociales que niegan el reconocimiento y respeto de algunas personas. Estos sentimientos de inferioridad carecen de justificación entre los pueblos si todos gozan de la autonomía política para constituirse como sociedades liberales o decentes.

La tercera preocupación atañe a la equidad o simetría en la participación en los procesos políticos de la estructura básica de la sociedad de los pueblos. Pero ésta se diluye en la medida que todos los pueblos están igualmente representados con independencia de su nivel de riqueza en la segunda posición original tras el velo de la

---

<sup>50</sup> Intentaremos ver en qué fundamentamos nuestra obligación hacia los pobres y de qué tipo de obligación o deber estamos hablando, positivo o negativo.

<sup>51</sup> Risse, 2005

<sup>52</sup> Rawls, 1999, (2001 : 133)

<sup>53</sup> Rawls, 1999, (2001 :133-134)

ignorancia. Esto significa que existe una justa igualdad de oportunidades y representación de los pueblos en las organizaciones y confederaciones de la sociedad de los pueblos. Si existen desigualdades, éstas sirven a distintos propósitos que comparten los pueblos. Las organizaciones de cooperación entre los pueblos, como el comercio justo o un banco cooperativo internacional, exigen mayor o menor contribución de los países según su situación económica. Proporcionalmente unos y otros contribuyen en estas organizaciones y se asisten mutuamente. Esto tiene una serie de efectos distributivos justos que repercuten en la mejora de las sociedades menos aventajadas. Sin que en ningún momento el objetivo último sea lograr la igualdad económica entre las sociedades.

Nos parece que las tres razones de preocupación aducidas por Rawls son pertinentes y suficientes para centrar el problema de la desigualdad y la justicia. Sin embargo, no estamos de acuerdo en el significado que da a cada una de ellas en el ámbito internacional ni en la consecuencia última que se deriva, a saber: la negación de la necesidad de un principio de justicia distributiva internacional.

Vayamos por partes. Respecto a la primera preocupación, consideramos que el sufrimiento y penalidades de los pobres no se resuelven únicamente con el deber de asistencia tal y como lo concibe Rawls. Una sociedad puede ser bien ordenada, liberal o decente, y formar parte de la sociedad de los pueblos, pero esto no implica que gran parte de su población no continúe sumida en la pobreza extrema y sea incapaz de llevar una vida digna. Ahora bien, Rawls niega que el deber de asistencia haya de extenderse más allá de la dotación de medios para formar una sociedad bien ordenada, se trata de una asistencia en clave institucional, al margen de los acuerdos o ayudas que puedan prestarse solidariamente los pueblos.

Pensamos, no obstante, que el deber de asistencia debería contemplar también la reducción de la brecha entre países ricos y pobres, pues las desigualdades no hacen sino perjudicar o empeorar la situación de los desfavorecidos.<sup>54</sup> En la medida en que no se reduce, la brecha tiende a aumentar y los pobres entran en una especie de círculo vicioso del que es difícil salir (trampa de la pobreza a la que alude Sachs), viendo mermadas cada vez más sus posibilidades y capacidades para escapar. Los medios que se necesitan para que el crecimiento económico y la riqueza se traduzcan en reducción de la pobreza y de la desigualdad, requieren de la acción de la justicia internacional, ya que las instituciones locales pueden ser insuficientes, cuando hay obstáculos más poderosos.<sup>55</sup>

En este sentido nuestra propuesta no anula el deber de asistencia tal y como lo expone Rawls, sino que amplía su objetivo. De tal manera que la asistencia incluya también la dotación de los medios o recursos para que esa sociedad desfavorecida, en el caso de ser pobre, pueda cubrir las necesidades básicas de sus gentes y que gocen así de una vida digna que les permita desarrollarse como agentes.

Respecto a la segunda preocupación, la estigmatización o sentimiento de inferioridad pensamos que no se elimina simplemente por el deber de asistencia. Pues en el caso de que éste se satisfaga, restan aún razones para que un pueblo se sienta inferior a otros o no respetado, debido a su falta de recursos o escasez.<sup>56</sup> Y esto es así,

---

<sup>54</sup> Ravallion, M., 2006. Chen, S. and Ravallion, M., 2008.

<sup>55</sup> Sachs, 2005. Sachs insiste en la necesidad de realizar inversiones externas en países pobres con el fin de activar el crecimiento o desarrollo. Estas inversiones se plantearían en diversos ámbitos: capital humano, infraestructuras, capital natural, capital institucional público y capital intelectual. Cap. 13: 344-ss.

<sup>56</sup> Beitz, 2000: 692-694.

porque algunos pueblos pobres (sin recursos naturales que puedan ser expoliados, sin situación geográfica estratégica o atractiva) no despiertan ningún interés o atractivo para el resto, pasan desapercibidos, resulta difícil localizarlos en el mapa. Con lo cual el problema ya no es sentirse inferior, sino más bien la carencia total de reconocimiento por indiferencia. Esta situación se genera, en parte, porque se tiende a establecer relaciones internacionales buscando un interés, ya económico, ya político, sin que prime el reconocimiento de las distintas sociedades y sus gentes como agentes valiosos, a los que se les debe, en primer lugar, respeto.

Este punto enlaza con la tercera preocupación. Aunque Rawls afirme que en la segunda posición original todos los pueblos están igualmente representados y, por tanto, la equidad en los acuerdos, negociaciones y actuaciones de las organizaciones e instituciones internacionales está garantizada, en realidad esto no ocurre así. Los pueblos pueden estar representados y participar en los procesos como iguales, o al menos eso es lo que aparece en teoría, pero sucede que en la práctica no todos acuden a la negociación en las mismas condiciones, el punto de partida de cada uno es distinto. Ese punto de partida va a influir en los procesos de negociación, planteados muchas veces como un tira y afloja, en el que los que más poseen ejercen más poder y prevalecen sobre el resto.

Esto se traduce evidentemente en una desigualdad de oportunidades y en unos acuerdos parciales o asimétricos que, en principio, se aprueban con el consentimiento de todos, pero que favorecen a los que más influencia, poder y pericia poseen. Así pues, los pueblos pobres, tanto los que gozan de algún reconocimiento, como los que restan en la indiferencia, no ven atendidos de forma justa sus intereses ni sus necesidades en los acuerdos y medidas de carácter internacional. Su papel en las organizaciones o confederaciones internacionales está muy limitado, porque su poder de negociación, experiencia o conocimiento son inferiores a los de los países más ricos. En ocasiones, los gobiernos débiles o corruptos de estas sociedades aceptan medidas que son perjudiciales para su población para favorecer, en cambio, sus intereses privados, demuestran así su irresponsabilidad y negligencia.

Incluso Rawls aceptaría la injusticia de esta situación, porque en realidad no se cumplen las condiciones requeridas para que el proceso y su resultado sean valorados como justos. Las desigualdades socio-económicas entre los pueblos son las que están generando en parte estas injusticias por la falta de reconocimiento que se deriva de la pobreza. Estas situaciones pueden pasarnos por alto si únicamente nos centramos en las características del orden institucional.

#### *2.3.4. El deber de no intervención y el deber de respetar los Derechos Humanos. La beneficencia como respuesta a la pobreza.*

Al inicio comentamos que no sólo el principio de deber de asistencia, al que hemos dedicado parte de nuestro escrito, sino también el deber de no intervención y el deber de respetar los derechos humanos, constituían las aportaciones más interesantes de Rawls al derecho de gentes. Ya hemos visto las limitaciones del deber de asistencia, sin embargo, tenemos razones para pensar que nuestras obligaciones hacia las sociedades menos favorecidas son mayores de lo que sostiene Rawls.

Ahora bien, conviene que nos centremos en estos momentos en las posibilidades de intervención que contempla Rawls. Éste restringe con el deber de no intervención las oportunidades para irrumpir en otro Estado e intentar cambiar las cosas, basándose en el principio de tolerancia. Únicamente está justificada la intervención cuando existe una amenaza patente, esto es, cuando el pueblo en cuestión es un Estado proscrito que viola sistemáticamente los derechos humanos de su población y/o tiene pretensiones de invasión o distorsión en Estados vecinos. Estos Estados proscritos o criminales constituyen un peligro para el mantenimiento de la paz y estabilidad en el orden internacional. Los pueblos que conforman la sociedad de los pueblos simplemente no toleran que haya Estados peligrosos y agresivos. Por eso la intervención o sanción está justificada, siempre dentro de ciertos límites y sin confundirla con el deber de asistencia.

Por otro lado, cuando hablamos de violaciones de los derechos humanos nos referimos a la lista de derechos propuesta por Rawls. El deber de respetar los derechos humanos no incluye la Declaración Universal de los DDHH completa, sino únicamente una parte, que coincide con una porción de los derechos constitucionales que tienen reconocidos los ciudadanos de sociedades liberales y decentes. Según Rawls, son una clase de derechos urgentes cuya única función es “restringir las justificaciones para la guerra y regular su conducción, y establecer límites a la autonomía interna del régimen.”<sup>57</sup>

Estos derechos son necesarios para la definición de un paradigma decente de instituciones sociales y políticas, pero no son suficientes. A juicio de Rawls cumplen tres funciones exactamente:

- Su cumplimiento es condición necesaria de la decencia de las instituciones políticas y del orden jurídico de una sociedad.
- Su cumplimiento es suficiente para excluir la intervención justificada de otros pueblos a través de sanciones diplomáticas y económicas o *manu militari*.
- Fijan un límite al pluralismo entre los pueblos.<sup>58</sup>

Toda sociedad para ser miembro de la sociedad de los pueblos ha de garantizar a todos sus miembros los derechos humanos mediante su sistema jurídico. Por derechos humanos entiende Rawls una estrecha lista que pueda ser aceptada tanto por sociedades democrático-liberales como por sociedades con una jerarquía consultiva decente, sin que quepa la posibilidad de que se rechacen estos derechos por considerarlos propios o peculiares de la tradición occidental o del liberalismo. Es un modo de asegurar las condiciones o requisitos de justicia mínima en todas las sociedades, aunque una vez cumplido esto se toleren divergencias en los modos de organización socio-política. Esos derechos humanos “mínimos” que conforman la lista de Rawls son: “el derecho a la vida (a los medios de subsistencia y a la seguridad); el derecho a la libertad (libertad respecto a la esclavitud, la servidumbre y el trabajo forzado, y libertad de conciencia, de pensamiento y de religión); el derecho de propiedad; y el derecho a la igualdad formal,

---

<sup>57</sup> Rawls, 1999, (2001: 93)

<sup>58</sup> Rawls, 1999, (2001: 94)

expresada en las reglas de justicia natural (casos similares deben ser tratados de manera similar).”<sup>59</sup>

La lista de derechos humanos nos puede parecer muy limitada<sup>60</sup> y tal vez consideremos que sería necesario ampliarla, pero Rawls se niega a tal ampliación, ya que entonces podríamos estar violando el principio de tolerancia. Sin embargo, los derechos a los que se refiere son tan mínimos, pues incluso a los que menciona les pone ciertas restricciones, que deja una gran cantidad de casos de violación de derechos humanos sin regular. Casos que consideramos se deberían contemplar en una propuesta de justicia internacional que estableciera las medidas oportunas para hacerles frente. Sin embargo, en el derecho de gentes no cabe la posibilidad de dar salida a estos casos, ni por la intervención, ni por la asistencia a los pueblos o a las gentes. Lo que a mi juicio constituye una laguna o deficiencia del derecho de gentes, para Rawls es un modo de garantizar la tolerancia, el reconocimiento y la adhesión de otros pueblos que no son sociedades democrático-liberales, pero sí se comprometen con una concepción de justicia que rige en el orden internacional.

Pensamos, no obstante, que hay que ser más exigente en estos términos. Ya que limitamos la intervención a casos de violación de DDHH, ¿por qué no ampliar la lista de derechos que los pueblos han de reconocer? Si en el contexto doméstico reconocemos la importancia de asegurar ciertas libertades y su ejercicio ¿por qué modificamos nuestra postura cuando se trata del orden internacional? Parece ser que Rawls se sirve de dos concepciones de justicia distintas, una para el orden doméstico y otra para el internacional. En este último el concepto es mucho más laxo, pues la pluralidad es mayor, y es más difícil llegar a un consenso respecto a qué es lo justo. Pero si partimos del hecho de que los representantes de los pueblos debaten los principios desde la posición original y tras el velo de la ignorancia, ¿por qué no permite Rawls que decidan o deliberen sobre la conveniencia de incluir más principios o ampliar los existentes y así abordar cuestiones como las desigualdades socio-económicas y las injusticias que les acompañan?

Según Pogge<sup>61</sup>, existen poderosas razones para pensar que los representantes de los pueblos aceptarían sin reparos antes una propuesta de justicia internacional que incluyese un principio de justicia distributiva igualitarista, como el que él propone, que la propuesta de Rawls especificada en el derecho de gentes. ¿Por qué no habrían de debatir los representantes sobre la calidad de vida de sus gentes e interesarse por el bienestar de los pueblos? ¿Qué nos lleva a pensar que aceptarían, como sugiere Rawls, que no se incluyera ningún principio de justicia distributiva internacional, cuando se supone que sí han mostrado su preocupación por las desigualdades en el caso doméstico estableciendo y aprobando el principio de diferencia? ¿Por qué restringir la cooperación o ayuda para cubrir necesidades básicas a sociedades bien ordenadas? ¿Por qué concebir esta ayuda para el desarrollo o alivio de la pobreza como una cuestión de beneficencia y no de justicia internacional?

---

<sup>59</sup> Rawls, 1999, (2001: 79)

<sup>60</sup> Nussbaum, 2006: 247-248. “Although this commitment to human rights marks clear progress beyond *Theory of Justice*, it is important to notice how thin the list of rights is: it explicitly omits more than a half the rights enumerated in the Universal Declaration, including full equality under law (since unequal liberty is permitted), the freedom of speech and opinion, the freedom of assembly, the free choice of employment, the right to equal pay for equal work, and the right to education.”

<sup>61</sup> Pogge, 1994: 208 “Delegates so described would favour the GRT amendment. This is clearly true if, like the parties to the domestic session, they deliberate according to the maximin rule. But it is also true if they focus on average expectations.”



La crítica de Pogge a los resultados que genera la segunda posición original pierde fuerza si tenemos en cuenta las condiciones que establece Rawls para que se celebre esta deliberación entre los representantes de los pueblos. Sabemos que entre ellos no comparten como ocurría en el caso doméstico un humus cultural y moral que les permita llegar a acuerdos que requieran el reconocimiento del otro y la preocupación por su bienestar. Son muy diversos los modos en que un pueblo puede organizarse y comprenderse y el principio de tolerancia salvaguarda esta diversidad, ampliando el orden de los pueblos que pueden participar en la deliberación.

Los representantes de los pueblos en la segunda posición original deliberan, pues, sobre la conveniencia y justicia de los principios del derecho internacional centrándose no en los intereses de los individuos, sino de los pueblos. Esto es así porque Rawls no quiere introducir el individualismo moral característico de concepciones liberales, con el fin de poder incluir a las sociedades jerárquicas decentes que, por otra parte, no aceptarían una propuesta erigida sobre principios estrictamente liberales. Justifica su postura apelando al principio de tolerancia. Asimismo también intenta desmarcarse de concepciones cosmopolitas que se preocupan por el bienestar de los individuos concretos y por si el bienestar de la persona en peor condición en el ámbito global puede mejorar.<sup>62</sup> A diferencia de lo que exigía en el ámbito doméstico, el interés central del derecho de gentes es la paz y estabilidad del orden internacional por las razones correctas, esto es, que los pueblos cuenten con instituciones sociales y políticas justas. Como afirmamos al inicio, la unidad moral básica en el derecho de gentes, y en toda propuesta de justicia internacional, es el pueblo y sus intereses, y no los individuos que lo componen.

Rawls, no obstante, es consciente de las limitaciones o críticas de este tipo, aunque no por ello ve que su propuesta tenga que sentirse afectada. Ninguna de ellas pone en cuestión los principios sobre los que se asienta el derecho de gentes tal y como él lo plantea. El objetivo que Rawls se propone es establecer los principios para asegurar la justicia de la estructura institucional internacional, acotando su planteamiento para sociedades liberales o decentes que comparten ya un conjunto de ideas o razones que les permiten discutir y avanzar en los acuerdos, aunque en esta comunidad de los pueblos se incluyen también las sociedades jerárquicas, cuya concepción de la justicia política que aplican en sus territorios difiere a la de los otros pueblos liberales. Ahora bien, a pesar de aceptar este pluralismo moral internacional, no considera que haya una segunda posición original en los mismos parámetros que aparecía en *Teoría de la Justicia*, no acepta la posibilidad de que en el orden internacional pueda generarse un equilibrio reflexivo como sucedía en el orden doméstico, no se comparten las mismas condiciones ni el mismo ideario de usos, costumbres y preconcepciones, y por eso el principio moral en que se basa el criterio de justicia es diferente y no cabe, por ejemplo, un principio de la diferencia. Rawls propone un principio moral u otro en función del contexto en que haya que aplicarlo.

A Pogge este universalismo contextualista le resulta injustificado a partir de los argumentos que aduce Rawls, y en ello fundamenta su crítica.<sup>63</sup> Sin embargo, si tratamos de extender el derecho de gentes más allá de los límites en los que lo entendió Rawls y para el contexto en el que lo pensó el autor, como ya hemos expuesto, entonces ciertamente no estamos del todo legitimados para lanzar según qué críticas. Consideramos que Pogge en este caso trata de extender la segunda posición original

---

<sup>62</sup> Rawls, 1999 (2001:139)

<sup>63</sup> Pogge, 2002a: 139-ss.

más allá de las condiciones que establece Rawls para lograr un equilibrio reflexivo en una sociedad. El acuerdo sobre los principios de justicia es fruto de la deliberación entre quienes comparten no sólo un territorio, sino también unas ideas, un trasfondo cultural y social que les permite entenderse como ciudadanos de una sociedad democrática.

#### 2.4. *Onora O'Neill. Justicia (Económica) Transnacional. Una propuesta desde una teoría de las obligaciones.*

A continuación vamos a ocuparnos de la propuesta de justicia transnacional de Onora O'Neill, que podemos enmarcar en las corrientes de pensamiento contemporáneo neokantianas. O'Neill presenta un razonamiento ético donde lo fundamental son principios de justicia universales, pero sin obviar la importancia de los contenidos de una vida virtuosa.<sup>64</sup> De este modo trata de superar la escisión entre justicia y vida buena (virtud) promovida por particularistas que sitúan del lado de una tradición y universalistas que buscan lugares comunes o de encuentro entre tradiciones distintas, que las han concebido y presentado como antitéticas. Sin embargo, la justicia no puede estar en contradicción con la virtud, con una vida de máximos, sino que más bien constituye un primer paso sobre lo que se debe hacer, sobre los mínimos. La justicia necesita para su realización de un humus de virtudes en el que fundamentarse con sentido y sobre el que sustentarse. Como nos sugería Adela Cortina en *Ética mínima* la moral no se limita al ámbito del deber y de la norma, va más allá del derecho, de los mínimos establecidos por consenso y por los que se rige una sociedad democrática. La moral se sitúa también en el ámbito de lo bueno, de los máximos, de los ideales y la forma de vida, de las virtudes de una sociedad de los que se nutren precisamente los mínimos de justicia exigibles a todo ciudadano. Si no es a partir de los máximos difícilmente entendemos el significado ni el sentido de los mínimos, de los acuerdos por los que se constituyen los principios de justicia que rigen la vida ciudadana.<sup>65</sup>

El problema de este tipo de propuestas que hacen referencia al mundo de las virtudes aparece cuando las trasladamos a nuestras sociedades pluralistas, donde han de convivir distintas concepciones éticas e ideales de vida buena muy diversos. ¿Cómo vamos a conjugar éstas con unos principios de justicia universalistas? ¿De qué relación de virtudes ha de nutrirse entonces la justicia? ¿Cómo lograr un acuerdo entre todas ellas, si cada una bebe de una concepción de vida buena distinta?

O'Neill propone, sin renunciar a las aspiraciones universalistas o cosmopolitas de la justicia en clave kantiana, un enfoque en el que no hay que decantarse necesariamente por justicia, por alcanzar unos mínimos compartidos o por el cultivo de virtudes que conducen a una vida buena. Porque como ya defendían los clásicos de la Antigua Grecia: Platón o Aristóteles, la justicia también es propiamente una virtud, que habrán de incorporar las instituciones públicas o individuos que pretendan ser justos. Determinadas virtudes, como las de justicia (equidad, tolerancia, respeto, fidelidad, probidad, confianza y honestidad) son ineludibles, mientras que otras son opcionales, y dependerán de lo que cada uno valore como lo bueno o excelente.

En definitiva, O'Neill propone una teoría de las obligaciones en la que virtud, vida buena, y justicia, normas y derecho, van de la mano.

---

<sup>64</sup> O'Neill, 1996

<sup>65</sup> Cortina, A., 1986: 155-159

Brevemente señalamos cuál va a ser la estructura que vamos a seguir en este apartado.

En primer lugar, trataremos de justificar por qué O'Neill prefiere servirse del término justicia transnacional frente a los de justicia internacional y global.

Estas aclaraciones terminológicas nos permitirán plantearnos qué sentido y qué función tienen las fronteras territoriales, y de qué modo repercute el fenómeno de la globalización en éstas y en el rol de los agentes de justicia tradicionales, como son los Estados-nación.

En segundo lugar, nos centraremos en la problemática en torno al desarrollo, la pobreza y las hambrunas. Ante esta situación O'Neill muestra su preocupación y advierte de la necesidad de actuar. La acción que lleve a mejorar o erradicar este tipo de problemas no ha de quedar únicamente en manos de los que la sufren, sino que también es responsabilidad y merece la atención de los más poderosos o ricos. Esto nos lleva a plantearnos una teoría de la responsabilidad, que nos permitirá la localización de los agentes correspondientes con sus obligaciones.

Según la teoría o corriente ética que sigamos caben distintas respuestas al respecto para este tipo de problemática. Siguiendo el análisis que realiza O'Neill nos ocuparemos de aquellas soluciones que emergen de un razonamiento ético consecuencialista, como es el utilitarismo, y de otros dos basados en la agencia pero desde perspectivas distintas, a saber, las teorías basadas en los derechos y las basadas en las obligaciones.

En tercer lugar, veremos cuál es la idea de sujeto ético que aparece en la propuesta de O'Neill. En cualquier caso nos detendremos en la revisión que la autora realiza de la concepción de sujeto ético kantiano, observando en qué aspectos va más allá. Pues no se limita a entenderlo simplemente como un ente racional, autónomo, capaz de actuar según sus propias leyes, sino que también reconoce sus limitaciones, su finitud y su vulnerabilidad.

En cuarto lugar, trataremos de determinar sucintamente cuáles son las obligaciones que tenemos hacia los desaventajados o necesitados. En una teoría de la obligación como la que propone O'Neill la distancia que puede separarnos de los pobres o los que sufren no influye en el carácter de la obligación. Asimismo tanta fuerza tienen las obligaciones negativas como las positivas. No cabe permanecer inactivo apelando a razones particulares.

Siguiendo el procedimiento kantiano, O'Neill considera que nuestras obligaciones vienen determinadas por principios universalizables, a los que todos los seres humanos darían su aprobación. En cualquier caso, veremos cómo las obligaciones que son de justicia, tienen como objetivo fundamental la protección y garantía de la libertad de los sujetos. Entendemos así que la autonomía o libertad del ser humano se concibe entonces como valor fundamental, piedra de toque de la justicia transnacional. En última instancia lo que se persigue desde esta propuesta es que todos puedan concebirse, reconocerse y vivir como seres libres, capaces de dirigir sus propias vidas.

En último lugar, expondremos quiénes son agentes de justicia, de acuerdo con la propuesta de O'Neill. Ya sabemos que la autora no restringe a los Estados-nación esta capacidad, sino que reconoce que hay agentes de justicia secundarios, cuya competencia viene determinada por sus capacidades para ejercerla y realizarla.

#### 2.4.1. *Justificación del término justicia transnacional.*

Como sabemos, en *El derecho de gentes*, Rawls<sup>66</sup> hace referencia continuamente a una concepción de justicia internacional, aunque bien es cierto que no toma como sujetos de justicia a los Estados-nación, sino a los pueblos.

Ahora bien, O'Neill, como otros partidarios de la justicia global, considera que una propuesta de justicia para el ámbito internacional ha de ir más allá de lo que tradicionalmente se ha contemplado bajo el derecho internacional tradicional. En primer lugar, O'Neill rechaza la utilización del término justicia internacional porque entiende que ésta se plantea para las relaciones entre naciones o Estados-nación, aún cuando estos a día de hoy han dejado de jugar el papel exclusivo en el contexto global como sujetos y agentes de justicia.<sup>67</sup> Además también ocurre que algunos Estados son incapaces de asumir su papel como agentes primarios de justicia, bien porque son injustos, nos referimos a gobiernos tiránicos o corruptos. Bien porque no cuentan con las capacidades para ejercer justicia o también porque los problemas actuales sobrepasan las competencias del Estado, que ve debilitado su poder teniendo que ceder ante otros agentes capaces de actuar dentro y fuera de las fronteras nacionales.<sup>68</sup>

Así pues, si permanecemos en el término justicia internacional se presupone como fundamento de nuestra argumentación que la unidad básica y el punto de partida de la justicia son las naciones o mejor dicho los Estados-nación. De esta forma dejaríamos fuera todo un conjunto de cuestiones de justicia, que afectan no sólo a Estados-nación, sino también a otros organismos y corporaciones, como por ejemplo: organizaciones y agencias internacionales, empresas (transnacionales), instituciones internacionales, que necesariamente han de regirse en sus actividades por principios de justicia, aunque no son Estados ni necesariamente operan o se relacionan necesariamente de modo exclusivo con éstos.<sup>69</sup> Las empresas transnacionales tienen las capacidades para convertirse en agentes de desarrollo, en agentes de justicia, según García-Marzá,<sup>70</sup> pero esto depende de cuál sea su diseño institucional, del modo en que enfocan su poder y responsabilidad en sus actuaciones. Está claro que en la actualidad constituyen actores globales cuyas actuaciones sobrepasan la capacidad jurídica de los estados, sobre todo si nos encontramos en países en desarrollo, que pueden canalizar el proceso de eliminación de privaciones y reducción de la pobreza como falta de libertad real. Obviar este hecho o afirmar la inmunidad moral de las empresas resultaría absurdo en nuestro tiempo.

Sin embargo, a O'Neill tampoco le convence un término como el de justicia global, pues de esta forma parece que se está proponiendo un único régimen de justicia

---

<sup>66</sup> O'Neill, 2004: 244 "His (Rawls) account of global justice remains an account of "international justice", in which the supposed legitimacy of assigning control of bounded territories to "peoples" is presupposed, and limits and perhaps undermines his arguments for justice beyond borders."

<sup>67</sup> O'Neill, 2004: 243 "The lamentable but strong evidence that states have failed to secure justice, and in particular economic justice, beyond their borders, should not surprise us."

<sup>68</sup> O'Neill, 2004: 246-247.

<sup>69</sup> O'Neill, 2000: 115 "The older term "international justice" ostensibly presupposed that we begin with nations as units [...] The activities and relationships that link not only states but many other corporate bodies [...] may all raise issues of justice." Ver también Domingo García-Marzá, 2009.

<sup>70</sup> García-Marzá, 2009: 196-200. Entre los elementos básicos con los que debería contar una empresa con un diseño institucional que la haga responsable cita: código ético, memoria de responsabilidad corporativa/ auditoría ética, comité de ética y responsabilidad corporativa. 2009: 206.

para el mundo entero, arrumbando los regímenes de justicia doméstica.<sup>71</sup> Cuando en realidad lo que O'Neill quiere destacar es que la justicia que planteamos más allá de las fronteras nacionales no afecta únicamente a los Estados-nación y a las relaciones que puedan establecerse entre ellos, sino a todo un conjunto de organismos e instituciones: agentes, que no restringen su acción al contexto nacional y cuyas actuaciones y relaciones afectan a muchos y diversos individuos, sin tomar en cuenta su nacionalidad.

Por eso O'Neill prefiere emplear el término justicia transnacional. Este término relativamente nuevo apunta a relaciones de justicia que van más allá de las fronteras nacionales, pero que no quedan restringidas al contexto de un conjunto de Estados o instituciones gubernamentales.

La dificultad de este tipo de terminología estriba no sólo en su novedad, sino también en el hecho de que esas relaciones globales, sobre todo a nivel económico, así como la propuesta de una justicia global distributiva, emergen actualmente como nuevas posibilidades, propiciadas por el fenómeno de la globalización. Asimismo se nos plantea un problema cuando tratamos de extender los principios de justicia al ámbito transnacional, pues hemos de localizar a quién dirigimos estas exigencias o demandas, esto es, quiénes son los agentes legítimos para realizar un cambio o aplicar los principios.

No obstante, O'Neill trata de dejar claro que tanto aspectos técnicos como históricos nos permiten a día de hoy realizar este tipo de planteamientos y considerar la posibilidad de una justicia transnacional. Los nuevos recursos tecnológicos nos acercan a una realidad en la distancia caracterizada por la pobreza y el sufrimiento. Al tiempo que nos mantienen informados sobre cuál es la incidencia de nuestras acciones sobre la situación que viven esos otros. Esto es, de ese modo tomamos conciencia de cuáles son nuestras obligaciones hacia aquellos otros que sufren la injusticia de un mundo con desigualdades extremas.

Es imprescindible entonces que nos planteemos a la luz de los acontecimientos históricos y a partir de la incidencia de nuestras acciones sobre la situación que viven los demás, qué obligaciones corresponden a cada quién y hacia quién concretamente.<sup>72</sup> En definitiva, quiénes pueden ser considerados como agentes de justicia en el ámbito transnacional. Ya que, de otro modo, cabe la posibilidad de que las demandas de justicia no sean escuchadas y nadie con la capacidad haga efectivamente algo por atenderlas. También ocurre que algunas injusticias cometidas permanezcan sin ser juzgadas y no se compensen, por tanto, sus efectos negativos. Esta laguna en cuanto a la localización de responsables y actores se puede salvar si contamos con una teoría que nos permita identificarlos claramente.

Para este propósito O'Neill se sirve de un enfoque basado en las capacidades de los agentes, es decir, en las posibilidades y el poder que gozan para transformar esas situaciones que requieren justicia o crear unas condiciones de vida justas. De este punto nos ocuparemos, no obstante, en un apartado posterior.

---

<sup>71</sup> O'Neill, 2000: 115.

<sup>72</sup> O'Neill, 2000: 117. "We would have to establish who is (or is not) obliged to take which sorts of actions for whom. [...] The agents and agencies range from individual human beings to a great variety of corporate bodies, of which some operate only within a single jurisdiction, and others transnationally."

#### 2.4.2. *Globalización y fronteras internacionales: función y sentido.*

En algunos momentos de su argumentación O'Neill se hace eco del debate en torno a la función y sentido de las fronteras internacionales en el mundo actual. En primer lugar, O'Neill realiza un buen diagnóstico de la situación internacional actual y de las consecuencias de la globalización para la relación entre los pueblos, los individuos, los agentes económicos y las instituciones a distintos niveles. Así pues, afirma que no podemos sostener a día de hoy que vivimos en un mundo de comunidades cerradas o pretender convencernos de que los países pueden concebirse como comunidades autárquicas. Más bien nos encontramos en un mundo interconectado, donde los Estados mantienen una relación de dependencia mutua. De este modo, las fronteras han perdido la rigidez e impermeabilidad que les caracterizaba, siendo más flexibles o porosas, al menos para algunas cuestiones. Por ejemplo, las posibilidades que las tecnologías ofrecen para la comunicación o el transporte crean una nueva concepción de mercado, dando paso cada vez más a una economía financiera, caracterizada por los flujos de capital y no tanto de mercancías. Asimismo los medios de comunicación contribuyen a una ampliación de nuestro conocimiento del otro, es decir, nos ofrecen la posibilidad de acercarnos a esas otras personas que están más allá de nuestras fronteras. Aunque, en ocasiones, la imagen que construyen de la realidad no se ajuste mucho a la situación real de vida, distorsionando nuestra percepción sobre los demás.<sup>73</sup>

Pero volvamos a la función y sentido de las fronteras internacionales. Adelantamos que O'Neill concibe las fronteras no como límites estancos e impermeables, sino porosos. Lo que no le convierte en partidaria o defensora de una eliminación total de las fronteras o de la concepción de un mundo sin Estados.<sup>74</sup> Más bien la intención de la autora es criticar aquellas teorías éticas o de justicia que toman a los límites interestatales como elementos constitutivos. El peligro de este tipo de concepciones, según O'Neill, no es sólo la visión de las fronteras como constitutivas del discurso ético, sino también lo que encierran, es decir, los modos de vida y pensamiento, que quedan legitimados sin que quepa ningún tipo de crítica externa, mientras que aquello que viene de afuera puede incluso rechazarse por incomprensible. La consecuencia que se deriva de esto es la exclusión e imposibilidad de justificación de lo que queda al margen o más allá de las fronteras.

Así, por ejemplo, desde una teoría social contractualista los derechos cobran sentido y sólo pueden ser reconocidos en el seno de un Estado, por mínimo que lo concibamos. Las personas disfrutan y pueden ejercer los derechos que el Estado les reconoce y les garantiza, y esto depende de cuál sea su nacionalidad, del lugar en que vivan, donde son reconocidos como ciudadanos plenos. De este modo vemos que algunos disfrutan de los derechos humanos tanto de primera como de segunda generación, y otros ni tan siquiera ven protegidos sus derechos más básicos. Los fallos o logros en este sentido no se explican por el estatus o valor moral de las personas, sino por la justicia de los Estados, por la estructura básica de la sociedad en que esas personas viven.

---

<sup>73</sup> Sobre la ética de los medios, ver Jesús Conill y Vicent Gozávez, 2004.

<sup>74</sup> O'Neill, 2000: 200-202. O'Neill considera que un mundo sin Estados supondría la eliminación total de las fronteras y la concentración del poder en un solo organismo o Estado global, con los peligros que esta centralización supone.

En un mundo sin Estados, únicamente cabría plantear derechos naturales, legitimados por la mera condición humana. Sin embargo, sabemos que este último tipo de justificación pierde fuerza si no contamos con una concepción metafísica suficientemente sólida sobre el ser humano. Y evidentemente en nuestros días son pocos los que estarían dispuestos a aceptar una teoría de la justicia social que se fundamentara en argumentos metafísicos sobre la persona, en parte por el pluralismo moral de nuestras sociedades. Por otro lado, nos encontraríamos con graves problemas para la aplicación de la justicia en el caso de que se sucedieran violaciones o se vulnerasen los derechos de las personas, ¿quién estaría legitimado para reparar una ofensa o restablecer una situación de justicia? ¿Ante quién habría que reclamar cuando se produjese un daño o no se cumplieran las condiciones para ejercer o realizar los derechos?

Tal y como concebimos la justicia social a partir de la modernidad y bajo los supuestos de las teorías del contrato social, es imprescindible postular la existencia del Estado o de una autoridad política para plantearnos posteriormente la posibilidad de abordar cuestiones de justicia. Sin embargo, Estado y fronteras pueden tener connotaciones distintas. Cada Estado es responsable en varios sentidos y hasta cierto punto, como afirma Rawls,<sup>75</sup> de lo que sucede en su territorio, delimitado por las fronteras, así como del mantenimiento y protección de éstas.

O'Neill elabora su propuesta de justicia transnacional desde un cosmopolitismo moral que entiende que las fronteras pueden convertirse en motivo de exclusión para las personas, y servir como criterio distributivo injusto de bienes y cargas, o al menos arbitrario. Lo cierto es que no podemos negar que las fronteras funcionan en muchas ocasiones como distribuidoras de las oportunidades que disfrutan las personas, sin que quepan razones morales que lo justifiquen, tal y como sostiene Eric Cavallero<sup>76</sup>. E impiden o regulan la entrada en los países que brindan más oportunidades a aquellas otras personas desaventajadas, que desearían ver mejoradas sus condiciones de vida emigrando a otro país.

Por eso O'Neill se compromete o tolera únicamente aquellas limitaciones que imponen las fronteras internacionales que no generan injusticia, porque para estos casos los Estados cuentan ya con los elementos y medidas para la corrección de los fallos y protección de los ciudadanos, sin que lleguen a vulnerarse los mínimos de justicia.

Para el otro tipo de limitaciones o exclusiones que sí ocasionan injusticia, O'Neill considera que las fronteras deberían flexibilizarse más, pues, en principio nadie ha escogido el lugar de su nacimiento, ni la nacionalidad que le ha correspondido por este motivo. Si las fronteras se tornasen más porosas en este sentido asistiríamos a una reducción de las desigualdades internacionales y a una mejor distribución de las oportunidades y de los recursos a nivel global. Pero también cabe otro procedimiento. A la mayor porosidad de las fronteras ante la inmigración, que puede ser muy variable, habría que añadir una compensación por los daños e injusticias cometidas por motivos de exclusión fronteriza.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> Rawls, 1999

<sup>76</sup> Cavallero, E., 2006: 98 "International borders work in at least two different ways to distribute economic resources and other advantages among individuals worldwide. First, borders concentrate opportunities in some countries while limiting them in others. Second, borders prevent individuals in the less favoured societies from gaining access to the opportunities available in the more favoured ones."

<sup>77</sup> O'Neill, 2000: 202. "[...] we shall also have reason to treat distant strangers justly, whether by making the boundaries which exclude them more porous in specific ways or by compensating them for any harms caused by otherwise unjustifiable exclusions."

En este punto coincide de algún modo Eric Cavallero con su propuesta de equilibrio de la presión migratoria. Cavallero afirma, como dijimos anteriormente, que las fronteras actúan como un criterio de distribución de las oportunidades, bienes y cargas, muchas veces injusto. Caben dos posibles soluciones, a juicio de Cavallero, por un lado la flexibilización de las fronteras, permitiendo flujos de migración hacia los países más opulentos, sin que su estabilidad llegue a verse amenazada. Por otro lado, incrementar las ayudas en cooperación al desarrollo, de manera que llegue a compensarse la desigualdad internacional que genera niveles de pobreza o sufrimiento a gran parte de la población mundial. La asistencia estaría dirigida a aquellos países que efectivamente dedican esos fondos a solventar la problemática económica o política que causa la migración de sus ciudadanos. La obligación de asistencia cesa únicamente cuando se ha logrado el equilibrio de la presión migratoria, esto es, cuando el número de personas que deciden emigrar coincide con las que inmigran. Es decir, cuando se produce un equilibrio de los flujos migratorios y se eliminan las causas (generalmente económicas) que provocan el movimiento masivo de gente de un país hacia otro.

Ante este tipo de soluciones, Rawls y otros defensores de una visión política de la justicia y de la necesidad de mantener las fronteras internacionales, podrían responder que la clave se encuentra, por el contrario, en la exigencia a todos los Estados de unos mínimos de justicia social. Es decir, no tanto la apertura o flexibilización de las fronteras, como el establecimiento de unas condiciones políticas justas en todos los Estados. Y éste precisamente ha de ser un objetivo de la justicia internacional, según Rawls.

De este modo, la única responsabilidad de los Estados ante otros países que no gozan de las mismas condiciones y que se caracterizan por su mala gestión o posición desaventajada, es la asistencia para que logren esa autonomía política a la que nos referíamos. Más allá de un principio de asistencia limitado en estos términos, Rawls<sup>78</sup> considera que no está justificada la intervención externa.

Por esta razón Rawls entiende que no son cuestiones de justicia, sino de beneficencia, la cooperación o asistencia al desarrollo. Y del mismo modo, no encuentra que esté justificada por razones de justicia la inmigración. Más bien, los Estados están en su derecho de restringirla o limitarla por la responsabilidad que les compete para mantener la estabilidad y la paz dentro de sus fronteras.<sup>79</sup>

#### *2.4.3. Desarrollo, pobreza, hambrunas: justicia o beneficencia. Análisis y evaluación de distintas respuestas a esta problemática.*

Ante situaciones de pobreza extrema, hambrunas o índices de desarrollo muy bajos, es inmediata la cuestión acerca de cuál debería ser nuestra respuesta o actuación. Y más en concreto, en qué teoría ética fundamentamos esa respuesta, esto es, qué entendemos como lo justo o lo moralmente correcto. Asimismo tendremos que aclarar si nuestra acción encaminada al desarrollo o la erradicación de la pobreza, bien por medio de la cooperación o la asistencia, bien favoreciendo las condiciones y el clima internacional para que los proyectos de desarrollo locales funcionen, es una acción basada en la caridad, beneficencia o en la justicia.

---

<sup>78</sup> Rawls, 1999, (2001: 126-130). En estas páginas expone los criterios del deber de asistencia.

<sup>79</sup> Rawls, 1999.



La exigencia de estas actuaciones a terceros depende en parte del tipo de justificación que las sustenta. En función de si es la beneficencia o la justicia la que nos impele a actuar en ese sentido, la intensidad y la forma de la exigencia será mayor o menor. Si se trata de acciones que están justificadas en justicia, cabrá exigir las a quien ostente la responsabilidad o la obligación de realizarlas, además como contraparte habrá quien tenga el derecho a demandar su cumplimiento. Sin embargo, si las fundamentamos en la beneficencia, la posibilidad de que se realicen depende del compromiso y la altura moral de las personas. El nivel de exigencia estricta se reduce, pues no se le puede pedir a nadie convertirse en un héroe moral.

Nos ocuparemos entonces de tres posibles respuestas a esta problemática: consecuencialista (utilitarismo); centrada en los derechos; teoría de las obligaciones. Cada una de ellas establece el límite entre lo justo y lo bueno de manera distinta. Analizaremos críticamente cuáles son las ventajas e inconvenientes de cada una de ellas, siguiendo la argumentación de O'Neill, y expondremos qué razonamiento le lleva a decantarse finalmente por una teoría de la obligación. La tesis de O'Neill se resume brevemente en estos términos: los ricos o poderosos tienen el deber de erradicar la pobreza y contribuir al desarrollo de los pueblos, tanto por razones de justicia como de beneficencia.

#### *2.4.3.1. Un razonamiento ético consecuencialista: Utilitarismo.*

A continuación expondremos las características de este tipo de razonamiento. Este análisis nos permitirá entender por qué este enfoque ha servido durante mucho tiempo como modelo para el diseño de políticas y proyectos de desarrollo y erradicación de la pobreza.<sup>80</sup>

En primer lugar, este razonamiento está centrado principalmente en los resultados de las acciones. Es decir, se juzga una acción como correcta o incorrecta a partir de los resultados que genera, de cuáles son sus consecuencias. Si los resultados son favorables entonces la acción que nos ha llevado a ellos también. De este modo, cuando tratamos de casos en los que la ayuda ha de ser inmediata por la gravedad y la urgencia del asunto, nos interesa, según los consecuencialistas, emprender políticas que se traduzcan en resultados inmediatos y satisfactorios para los fines que perseguimos.

En segundo lugar, este tipo de razonamiento no casa con un determinado o restringido enfoque de la acción. Todos los resultados, independientemente de quién los provoque, están abiertos a la evaluación práctica consecuencialista, las razones que se ofrecen en este sentido son accesibles tanto a individuos como a colectivos o instituciones.

En tercer lugar, está enraizado en la vida y práctica cotidiana, así como en los procedimientos de toma de decisiones de diferentes agentes y agencias; por ejemplo, actividades sociales y económicas se guían por este tipo de razonamiento.

---

<sup>80</sup> O'Neill, 1986: 52-53. O'Neill enumera en primer lugar las ventajas para en un segundo momento criticar el enfoque destacando las deficiencias y las consecuencias que se derivan para la problemática que nos ocupa, que nos conducen a rechazarlo en última instancia.

Ahora bien, ¿en qué consiste exactamente este tipo de razonamiento práctico? ¿Cuáles son sus características como procedimiento para la toma y evaluación de decisiones y acciones?

El punto de partida abstracto de este razonamiento consiste en la evaluación y ponderación de los resultados, a las que se subordina la toma de decisiones. Posteriormente se desarrolla como procedimiento añadiendo los siguientes componentes:

- Una concepción sobre aquello que determina qué es un buen resultado o qué hace bueno a un resultado. Esto implica mantener o decantarse por una cierta concepción del bien, a pesar de los problemas que se generan para tratar cuestiones prácticas en contextos pluralistas. Asimismo surgen dificultades para juzgar casos de hambruna o pobreza, ya que hay que decidir qué noción del bien ha de prevalecer, si la de los afectados o la de los que evalúan desde afuera la problemática.

Por otro lado, los consecuencialistas han preferido los enfoques empíricos e incluso subjetivos para evaluar qué es lo bueno.<sup>81</sup>

- Otra característica esencial es contar con un método con el cual identificar qué acciones pueden llevarse a cabo para lograr los resultados programados. Se trata de determinar qué acciones son realizables e identificar cada una de ellas con el resultado o fin hacia el que están orientadas. Esta rigidez y determinación podría generar problemas en los contextos de deliberación y de acción reales, por falta de datos relevantes.

- Un componente fundamental para ponderar los resultados de los cursos de acción disponibles, es contar con el conocimiento causal de los resultados. Sin esta información no es posible que establezcamos un vínculo entre las acciones o los medios y los resultados que generan y perseguimos.

- Finalmente un razonamiento basado en las consecuencias cuenta con un claro enfoque sobre la relación que guardan entre sí las demandas acerca de lo bueno y las demandas acerca de lo justo. De tal forma que los utilitaristas clásicos interpretan que cualquier acción que produce los mejores resultados, no es sólo una acción justa o correcta, sino la acción justa que debería realizarse obligatoriamente. Siguiendo este principio ordenan las acciones, y junto con los otros componentes y principios que hemos visto determinan qué acción es moralmente adecuada para cada momento, tratando siempre de maximizar los buenos resultados. Posteriormente algunos han incorporado un principio que sea sensible a la distribución de estos resultados (componente de Gini). Mientras que otros han intentado tomar en cuenta las limitaciones de las capacidades cognitivas y otras capacidades de los agentes, proponiendo un principio centrado en la minimización del daño más que en la maximización del beneficio.

---

<sup>81</sup> Así por ejemplo desde el utilitarismo (uno de los principales y más claros exponentes del razonamiento consecuencialista) se defiende que aquello que caracteriza a un buen resultado es la “utilidad” que genera. Al tiempo que relacionan o definen la utilidad en función de los sentimientos de placer o de la satisfacción subjetiva, esto es, la felicidad. Los utilitaristas consideran que puede realizarse un cálculo de la felicidad o el placer, a partir de la utilidad de una acción. Sin embargo, los mayores esfuerzos se han puesto en desarrollar este tipo de medida agregativa con cierta precisión e independientemente de consideraciones subjetivas como los placeres, pues sólo así se podrían comparar resultados y realizar mediciones y evaluaciones con exactitud.

La ventaja de este tipo de razonamiento consecuencialista, al menos en abstracto, a la luz de los componentes o características que hemos comentado, es que nos permite seguir un algoritmo en el proceso de deliberación. La utilidad nos permite calcular qué opción es la más correcta, aquella que maximice los resultados positivos para el mayor número de personas.

#### *2.4.3.1.1. El razonamiento consecuencialista y los problemas de pobreza y desarrollo.*

¿Qué ocurre cuando aplicamos este tipo de razonamiento a las cuestiones de pobreza o hambrunas? ¿En qué sentido el utilitarismo o un enfoque consecuencialista responde a este tipo de problemática? ¿Cómo determinan entonces qué acciones conducen a una maximización de la felicidad humana?

O'Neill comenta la propuesta de Peter Singer, quien establece un punto de partida consecuencialista para tratar este tipo de cuestiones, lo podemos ver en su artículo "Famine, Affluence and Morality".<sup>82</sup> Este artículo despertó en su día un debate que todavía hoy continúa vigente<sup>83</sup> sobre cuáles deberían ser las obligaciones de los países ricos o mejor situados hacia los desaventajados. El imperativo o punto de partida de Singer es el siguiente:

Si está en nuestro poder evitar que algo malo suceda, sin que ello suponga un sacrificio de algo de importancia moral comparable, debemos moralmente hacerlo.<sup>84</sup>

De esta forma Singer concluye que los ricos o más favorecidos deberían sacrificar sus lujos y comodidades en favor de los pobres o más necesitados. Así pues, cederles parte de sus bienes sin llegar a ocasionar un daño o sacrificio de comparable importancia moral al beneficio conseguido para los pobres. Esto es, sin llegar a producir un mal comparable o hacer algo de por sí incorrecto, o que impida la realización de un bien moral equiparable al mal que deseamos evitar.

No es de extrañar que surgieran críticas hacia Singer por este tipo de propuesta, en principio, provocadora, pues la demanda parece incluso ir en contra del principio consecuencialista. Para aumentar el beneficio de algunos han de sacrificarse otros, que pueden ver disminuida su felicidad al restringírseles las oportunidades de mantener un determinado nivel de vida.

Por otro lado, ocurre que Singer demanda un principio de acción en unas condiciones que parece algo más propio de héroes morales que de ciudadanos justos ¿realmente se puede generalizar un principio de este tipo? ¿No sería mejor reservarlo a

---

<sup>82</sup> Singer, P., 1972.

<sup>83</sup> Para una buena recopilación de artículos sobre este tema podemos remitirnos al volumen editado por Chatterjee, 2004.

<sup>84</sup> Singer, 1972, (1985: 249). "If it is in our power to prevent something bad from happening, without thereby sacrificing anything of comparable moral importance, we ought, morally, to do it. By "without sacrificing anything of comparable moral importance" I mean without causing anything else comparably bad to happen, or doing something that is wrong in itself, or failing to promote some moral good, comparable in significance to the bad thing that we can prevent."

la benevolencia de las gentes? ¿Qué espacio deja entonces a la beneficencia? ¿No está aumentando excesivamente el nivel de exigencia a los ciudadanos de países opulentos?

Por otro lado, los no consecuencialistas temen que este tipo de propuesta conduzca a posturas paternalistas. Pues podría llegar a imponerse un modelo de felicidad y de lo bueno, que anula el pluralismo o la diferencia, así como el ejercicio de algunos derechos individuales. Desde la propuesta de Singer se impone a los sujetos o individuos un patrón de acción, sin dejarles elegir autónomamente, pues la maximización de la felicidad o utilidad justifica y obliga a seguir esa norma.

Ahora bien la conclusión más fuerte que se sigue de este planteamiento es que la diferencia entre justicia y beneficencia se desvanece. Singer y otros consecuencialistas entienden que las cuestiones de beneficencia son obligaciones igualmente. Las obligaciones de justicia no son independientes ni más fundamentales que las de beneficencia. Sin embargo, cuando nos referimos a las acciones que hay que desarrollar en momentos de extrema necesidad o urgencia, hablamos de deberes de justicia y no tanto de beneficencia, aunque no por ello dejan de estar fundamentados en un deber general de beneficencia.<sup>85</sup>

No obstante, entre los mismos consecuencialistas existen desacuerdos. Pues hay quien siguiendo el mismo razonamiento concluye que es más conveniente defender una postura neo-malthusiana que desaconseja la ayuda externa en los casos de pobreza extrema o hambruna, ya que esto no haría sino perpetuar o producir mayor miseria a largo plazo. Por eso consideran que es más efectivo seguir una política del *laissez-faire*, que frene el crecimiento de la población y no alimente el círculo vicioso de la pobreza.<sup>86</sup>

Peter Singer no se identifica en primera instancia con los partidarios del *laissez-faire*, sin embargo, sí insiste en que la ayuda debería localizarse en aquellos lugares y de forma que vaya a resultar lo más efectiva posible, donde vaya a reportar, en definitiva, mayor felicidad o utilidad.

Así, algunos centran el debate en la forma y el modo en que debería prestarse la ayuda. Esto es, cómo diseñar los proyectos y programas de desarrollo, en qué organismos centralizar la ayuda o transferencia de recursos, qué roles han de jugar los países donantes y receptores en este proceso, en qué aspectos y de qué forma ha de suministrarse la ayuda.

El mayor problema al que se enfrentan los consecuencialistas es que carecen de un método preciso para realizar comparaciones de utilidad interpersonal, así como del conocimiento exacto sobre las causas, que permitiría establecer con más precisión en las deliberaciones cuáles serían los resultados de determinadas acciones. También se enfrentan a la dificultad que supone describir las políticas o procedimientos de acción y la evaluación de sus consecuencias o resultados. Asimismo no incluyen cuestiones de importancia ética como elementos a tener en cuenta en la deliberación o procedimientos de toma de decisiones.

Podemos decir que la base de los desacuerdos entre consecuencialistas se encuentra en la ausencia de un método adecuado para juzgar y establecer qué constituye un beneficio. Pues en general los beneficios son juzgados como beneficios para un

---

<sup>85</sup> O'Neill, 1986: 58. O'Neill apela con estas afirmaciones a las tesis de John Stuart Mill.

<sup>86</sup> Hardin, G., 1974: 38-43,123-126. Para una valoración de estas posturas neo-malthusianas ver también O'Neill, 1977.

sujeto, es decir, que se interpretan y valoran subjetivamente. Con lo cual no se comparte una concepción o visión acerca de lo bueno o lo dañoso que haya sido establecida críticamente, lo que dificulta alcanzar conclusiones consensuadas en este sentido, pues cada quien prefiere y valora los resultados de forma distinta. De esta forma, el utilitarismo sostiene que la concepción de lo correcto y lo justo cambia en función de las preferencias, que no son fijas, sino variables.

#### *2.4.3.1.2. Los problemas o dificultades del razonamiento consecuencialista con las políticas o proyectos de desarrollo.*

Si trasladamos estas dificultades y desacuerdos a las políticas de desarrollo y erradicación de la pobreza, vemos que desde el utilitarismo se proponen acciones que van dirigidas a un bien o fin concreto desde los ojos de los que deciden, sin tener en cuenta qué idea del bien tienen los afectados por estas políticas. Así pues, se impone de manera general una concepción subjetiva sobre lo bueno y lo conveniente, sin dejar oportunidad a esos otros para que expresen qué entienden por beneficio y si realmente valoran como buenas determinadas medidas.

Por tanto, la mayor crítica que se le hace al utilitarismo es que no cuenta con los afectados para el diseño de las políticas o proyectos. Estos modelos de desarrollo suelen fracasar<sup>87</sup>, pues no generan la cantidad de beneficio que se predice en principio, ya que se ha ignorado la participación y la autonomía de los afectados, sus circunstancias y necesidades. Los utilitaristas consideran que un enfoque del valor abstracto resolvería dificultades relativas a la interpretación subjetiva del bien, pero también reconocen la poca operatividad o aplicación que esto tendría en sus cálculos. Por eso tienden hacia un enfoque vago del bien y más abierto para emitir juicios sobre lo beneficioso y lo dañino. A la imprecisión en que llega a incurrirse de este modo se suma la permisividad para aceptar posiciones mal fundamentadas, con el peligro de caer en etnocentrismos, subjetivismos o ignorar cuestiones éticas importantes.<sup>88</sup>

Llevado esto al contexto práctico encontramos una complicación más, pues con lo único que se cuenta para la deliberación y toma de decisiones es con una noción individualista y subjetiva de lo bueno, que puede identificarse, por ejemplo, con el placer.<sup>89</sup> Los utilitaristas parten de la convicción de que es posible un cálculo agregado de las utilidades, aunque se interpreten de distinto modo. La exigencia de precisión en estos cálculos, en el cómputo de la felicidad que va a generar un curso de acción ha sido variable. Es cierto que ha ido perfeccionándose y precisándose el método por el que agregar los beneficios o méritos de resultados.<sup>90</sup> No se han resuelto, no obstante, todas las dificultades al respecto.<sup>91</sup>

Así pues, uno de los problemas a los que se enfrentan es el riesgo de asimilar categorías establecidas. Sin apelar a una noción abstracta de lo valioso, tienden a

---

<sup>87</sup> Martínez, E., 2000: 57-60. Martínez considera a través del análisis de los modelos de desarrollo que se han seguido a lo largo del siglo XX, que sólo aquellos que incluyen a los afectados entre los agentes o sujetos de desarrollo pueden plantearse como modelos de desarrollo humano y no de *maldesarrollo*. En tanto que son considerados sujetos de desarrollo se les reconoce su autonomía, su capacidad de agencia, se les respeta como seres dignos capaces de dirigir sus propias vidas. Ver también Denis Goulet, 1999: cap. 8.

<sup>88</sup> O'Neill, 1986: 69.

<sup>89</sup> Bentham define utilidad como placer, la ausencia de dolor o daño.

<sup>90</sup> O'Neill, 1986: 54-55.

<sup>91</sup> Sen, 1977a

perpetuar el statu quo y mantenerse en la ideología dominante, sin ejercer crítica cuando calculan el beneficio, identifican problemas éticos o ponderan las consecuencias de cursos alternativos de acción. La única crítica social que surge desde la deliberación utilitarista va dirigida a aquellas instituciones y políticas que resultan poco óptimas para el incremento de la felicidad o utilidad humana.

Por tanto, cabe plantearse, como sugiere O'Neill ¿qué tipo de conclusiones o evaluaciones realiza un experto utilitarista si no le guía un enfoque objetivo y crítico acerca de los problemas o los resultados? Las posibilidades de crítica del razonamiento utilitarista se ven muy mermadas si los expertos se guían por categorías subjetivas ya establecidas. ¿Podrían hacerlo de otro modo? ¿Es posible escapar del subjetivismo y, por ende, del relativismo que surge como una de sus consecuencias?

Por otra parte, hay que preguntarse: ¿puede la justicia depender de un razonamiento basado en el cálculo de resultados y la maximización de la utilidad? Parece que la justicia tiene más que ver con reglas, principios y derechos, que con resultados. Sin embargo, en el utilitarismo la justicia de un estado de cosas llega a depender de la utilidad, afirmando incluso que los actos justos son precisamente los que están situados en lo alto de la escala de utilidad social. Esta concepción de la justicia tiende a interpretar los problemas de justicia distributiva como problemas de optimización de resultados. En versiones utilitaristas más sofisticadas incorporan algún principio distributivo, de manera que no sólo se preocupan por una maximización de los beneficios, sino también por cómo se distribuyen éstos.

No obstante, esta sensibilidad hacia la distribución no acaba de resolver el problema, pues lo que sucede es que el modo en que el utilitarismo entiende la justicia provoca la confusión con la beneficencia. No facilita la crítica ni el cambio social a los agentes que se acogen a esta concepción, pues depende de categorías establecidas que perpetúan el statu quo, como ya explicamos.

Así pues, desde esta perspectiva no es fácil juzgar políticas de desarrollo o proyectos para erradicación de la pobreza que propongan una reestructuración del orden social o internacional, esto es, que vayan en contra de lo establecido, mientras no quede patente que constituyen un incremento de la utilidad. Sin embargo, algunos cambios estructurales que rompen con la lógica utilitarista logran resolver situaciones injustas en países en desarrollo, aunque otros ven mermados como consecuencia sus niveles de utilidad. La realización de la justicia no siempre supone una ganancia positiva en utilidad o felicidad.<sup>92</sup>

#### 2.4.3.2. *Un enfoque basado en los derechos.*

Ante las dificultades de una teoría basada en los resultados o consecuencialista, O'Neill nos propone que nos centremos en un razonamiento práctico centrado en la acción. Así, las valoraciones o diseño de políticas o modos de actuación ya no se realizan a la luz de los resultados obtenidos, aunque estos pueden tenerse en cuenta en

---

<sup>92</sup> Es necesario tomar entonces la perspectiva kantiana de la justicia y concluir que cumplir con el deber, actuar por el deber, de acuerdo a lo justo, no nos va a reportar felicidad en todos los casos. El virtuoso o el justo no siempre encuentra como correspondencia felicidad o bienestar. La justicia es un ideal de la razón, mientras que la felicidad lo es de la imaginación. Así pues, el primero es universalizable, y el segundo queda a la elección de cada individuo, sin que nadie pueda obligar a otro a ser feliz a su manera.

un segundo momento, sino a partir de los principios que guían la acción. De este modo, se puede discriminar mejor entre aquellas acciones o demandas basadas en la justicia y las basadas en otro tipo de consideraciones éticas, aunque los resultados obtenidos sean similares en ambos casos. Esto permite que la deliberación sobre asuntos públicos relativos a la justicia resulte más efectiva que si nos centramos únicamente en el cálculo de resultados y permanecemos ligados a unas categorías establecidas. Se salvan de este modo las dificultades metodológicas en que incurría el utilitarismo y que expusimos en apartados anteriores.

Ahora bien, el razonamiento práctico centrado en la acción puede expresarse en dos lenguajes: el de los derechos o el de las obligaciones. Ambos están íntimamente relacionados, pues en abstracto a un principio de derecho le corresponde de modo correlativo un principio de obligación, con lo cual la diferencia entre ellos no parece significativa. De algún modo sólo matizando la perspectiva que toman uno y otro podemos distinguirlos, pues una teoría de las obligaciones toma la perspectiva del agente y una teoría de los derechos la del sujeto o receptor. Esta última ha tenido más aceptación entre las corrientes éticas contemporáneas, sobre todo de corte liberal, centradas principalmente en la categoría de sujeto. Su planteamiento parte de la pregunta ¿a qué tiene derecho un individuo? O dicho en general ¿a qué tienen derecho los seres humanos? ¿Qué son los derechos humanos, en definitiva? A estos interrogantes les siguen evidentemente otras cuestiones prácticas que conectan directamente con las obligaciones y que plantean cuáles son los deberes de un sujeto de derecho. El razonamiento ético en este sentido trata de esclarecer cómo deberían actuar, hacer y ser los individuos para llevar una vida digna, para que, en definitiva, sus derechos lleguen a realizarse. Visto en abstracto no se aprecia diferencia alguna entre ambas perspectivas, parece que empezar por los receptores o los agentes no tenga mayores consecuencias en principio. Sin embargo, a juicio de O'Neill<sup>93</sup> tomar partido por un enfoque u otro no resulta indiferente, pues entre ambos existe una asimetría que podemos apreciar cuando planteamos cuestiones de justicia y se ponen en juego derechos relativos al bienestar.

Veamos más detenidamente en qué aspectos contrastan ambas perspectivas. En estos momentos nos ocuparemos del enfoque basado en los derechos.

En primer lugar, O'Neill considera que los derechos del individuo han sido la noción ética fundamental o clave en la tradición liberal. Desde una perspectiva en la que el centro lo ocupa el sujeto o el individuo que vale por sí mismo, porque tiene dignidad y no precio, los derechos contienen las exigencias morales para que esa dignidad no sea vulnerada y se respeten las condiciones para que el individuo viva y se desarrolle en libertad en relación con otros. Los derechos humanos interpretados como derechos morales cobran fuerza por el contenido que expresan y los valores que protegen, independientemente de si el sistema jurídico de un Estado los ha reconocido legalmente o no. El sentido de los derechos humanos va más allá de la relación jurídico-política entre Estado e individuo, pues invocan principios éticos universales que pueden ser aplicados en contextos sociales, políticos e ideológicos distintos. Esto hace que el discurso basado en derechos gane un mayor respaldo público.<sup>94</sup> Sin embargo, las declaraciones o proclamaciones de derechos pierden fuerza o no se realizan si no hay realmente un aparato institucional o gubernamental que los respalde.

---

<sup>93</sup> O'Neill, 1996: 134.

<sup>94</sup> O'Neill, 1986: 117. "The appeal to rights becomes accessible across social, political and ideological boundaries by endorsing a picture of human beings not indeed as mere subjects, but still as passive claimants."

Así pues, el sujeto al que se le reconocen derechos formalmente goza de la potestad para clamar ante otros que se cumplan los principios en que se basan y que permitirán su ejercicio y disfrute. La cuestión está entonces en quién reconoce que ese individuo es sujeto de derechos y quién vela por su cumplimiento. De este modo, se incide, no obstante, en la figura de un sujeto receptor, un individuo pasivo que aspira a que sus derechos sean respetados, y no tanto la de un ciudadano activo y comprometido, que actúa a favor del respeto y ejercicio de sus derechos.<sup>95</sup> Esto implica una reducción de miras del discurso y el enfoque moral.

Cuando hablamos de derechos humanos y apelamos a su fundamentación ética basada en el estatus moral igual de la humanidad, pero no existe una institucionalización o legalización de los derechos, se corre el riesgo de que queden reducidos a declaraciones y manifestaciones de compromiso vacíos.<sup>96</sup> Para que estos derechos cobren fuerza es necesario que las obligaciones correlativas se localicen en unos agentes concretos. Esto es, tiene que quedar claro quién posee el derecho y a quién corresponde la obligación que lo hará posible; el reconocimiento por parte de un Estado que aporta la estructura institucional necesaria para su efectivo cumplimiento. La indeterminación<sup>97</sup> del binomio derecho/obligación conduce a una situación en la que la proclamación de derechos se convierte en mera retórica. Esta indeterminación es más frecuente en el caso de derechos relativos a bienes y servicios, esto es, derechos sociales y económicos o del bienestar, pues precisan una estructura institucional y social más fuerte y definida, ya que los recursos o bienes a los que se refieren estos derechos son en muchas ocasiones escasos y su universalidad se pone en cuestionamiento. Su acceso ha de limitarse a un contexto o dominio político concreto, aunque esto tampoco acaba de solucionar el problema.<sup>98</sup> La asimetría entre los derechos sociales y los derechos a libertades básicas existe. Esta asimetría, a juicio de O'Neill, se deja entrever en los conflictos políticos contemporáneos. El desmoronamiento o la crisis que sufre el Estado del Bienestar restringe el disfrute de los derechos sociales, las obligaciones que antes asumía el Estado ahora quedan en el aire, y sólo están plenamente garantizados los derechos civiles y políticos.

Este problema se agudiza si lo trasladamos al contexto de los países en desarrollo. En éstos se violan tanto derechos a libertades básicas como derechos a bienes y servicios, directa e indirectamente. La falta de una estructura institucional lo suficientemente estable como para proteger y garantizar los derechos, deja a las personas sin la oportunidad de clamar por ellos o denunciar las violaciones. Bien porque sus Estados no les han reconocido los derechos, bien porque son Estados débiles o delincuentes que los violan sistemáticamente faltando a sus obligaciones. En estos casos una alternativa es apelar a organismos internacionales que trabajan pro derechos humanos o a organizaciones cívicas que exijan o presionen a estos gobiernos para que se comprometan seriamente. Asimismo desde instancias internacionales se han de

---

<sup>95</sup> O'Neill, 1986: 117. O'Neill, 1996: 127 "Much contemporary writing on ethics, and especially on justice, builds on systematic deontic structures. A lot of this work is broadly liberal in orientation, and the majority of it treats the perspective of the subject or recipient as prior to that of perspective of the agent, and accordingly treats *rights* rather than *obligations* or *duties* as the fundamental ethical notion."

<sup>96</sup> O'Neill, 1996: 129, "Unless obligation-bearers are identifiable by right-holders, claims to have rights amount only to rhetoric: nothing can be claimed, waived or enforced if it is indeterminate where the claim should be lodged, for whom it may be waived or on whom it could be enforced."

<sup>97</sup> O'Neill, 1996: 133

<sup>98</sup> O'Neill, 1996: 132, "And the political rub is that there are huge practical problems in establishing any rights to goods and services for all, even in limited domains or jurisdictions, because scarce resources and political conflict make it hard to gain effective support for any of the many distributions of counterpart obligations that would make a reality of rights."



proveer las condiciones para que la realización y ejercicio de estos derechos sea posible. Sobre todo hay que movilizar a aquellos agentes y agencias<sup>99</sup> que tienen el poder para cambiar la vida de los pobres, para que sus derechos no queden en meras proclamaciones. Esto supone asumir parte de las obligaciones que permitirán a los pobres ejercer sus derechos y clamar por ellos en caso de violación. O'Neill nos propone entonces que estos agentes jueguen el rol de agentes de justicia.<sup>100</sup>

En cualquier caso e independientemente de si tratamos de derechos civiles y políticos o derechos sociales, su institucionalización es necesaria para asegurar un cumplimiento efectivo<sup>101</sup>. De otro modo, los requerimientos éticos que hay tras la reivindicación de derechos resultan un poco ambiguos. Esto puede interpretarse como una ventaja en el sentido que se pueden realizar ciertas demandas morales aunque no haya una institucionalización formal de los derechos. La posibilidad de plantear las exigencias por parte de los sujetos de derecho ya es un avance, una manera de hacerse escuchar frente a sus gobiernos o las instituciones u organismos competentes que deberían garantizarlos. Puede ser el inicio de un cambio político o de un compromiso en firme que establezca las condiciones para su cumplimiento. Pero, por otro lado, este punto también constituye una de sus mayores debilidades, como hemos visto.

Otro de los puntos críticos es que el discurso de los derechos se sirve de un vocabulario que relega el lenguaje de la acción y tiende a la cosificación de los derechos individuales.<sup>102</sup> El portador de derechos asume que los derechos son bienes, algo que se puede poseer y que le pertenece, de ahí que pueda reclamarlos y exigirlos, pero ¿ante quién? El problema de este vocabulario es que enmascara la conexión entre instituciones, colectivos e individuos, cuáles son sus derechos y obligaciones respectivas. De manera que, cada una de las partes se considera o concibe a sí misma como merecedora del reconocimiento de ciertos derechos, pero no repara en que también existen obligaciones como contraparte de éstos y que únicamente cuando se asumen los deberes los derechos cobran realidad.

#### *2.4.3.2.1. La relevancia de los derechos humanos en las políticas de desarrollo.*

El discurso de los derechos se torna especialmente relevante a partir de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Su predominancia en la deliberación ética se debe a:

- a) El razonamiento basado en los derechos entronca en contextos institucionales y legales. Los derechos se plasman en las prácticas sociales y se pueden demandar y aplicar en el seno de una jurisdicción.
- b) El discurso de los derechos humanos hace referencia a un conjunto de principios éticos universales por los que se pueden juzgar y valorar las concepciones de justicia particulares que se plasman en la legislación o jurisdicción de sociedades o Estados concretos.

---

<sup>99</sup> Estos agentes y agencias no tienen por qué ser únicamente Estados, también incluimos agentes no estatales, cuya acción es transnacional. Nos referimos a organismos internacionales, ONGs, empresas transnacionales, movimientos sociales globales, organizaciones cívicas.

<sup>100</sup> O'Neill, 2001: 199 "Nobody would doubt that some nonstate actors aspire to be, and sometimes become, agents of justice; others may become agents of injustice."

<sup>101</sup> O'Neill, 1996: 131.

<sup>102</sup> O'Neill, 1986: 118.

- c) Los derechos institucionales se critican y se justifican a partir de los fundamentos éticos de los derechos humanos. Esta base ética es la que dota a los derechos institucionales de la justificación y legitimación necesaria para exigirlos en la práctica social. Aunque también cabría justificarlos desde otras bases éticas.
- d) La Declaración Universal de los Derechos Humanos implica el reconocimiento sin distinción de todos los seres humanos como portadores de estos derechos, simplemente por el mero hecho de ser personas. Sin embargo, no en todas las jurisdicciones se garantizan y protegen.

Ahora bien, no todos los que apelan a los derechos humanos para denunciar una situación de injusticia o exigir el cumplimiento de unos mínimos de justicia comparten una misma concepción moral o política. El discurso de los derechos humanos tiene la peculiaridad de que puede ser compartido por personas con distintas doctrinas comprensivas del bien. En lo que coinciden, no obstante, es en la importancia o valor que conceden a las libertades fundamentales u otras características o necesidades del ser humano que protegen o garantizan un conjunto de derechos humanos básicos. Podemos preguntarnos entonces ¿cuáles son estos derechos básicos? ¿Qué concepción de libertad va ligada a su defensa? ¿Es una noción de libertad universalmente aceptada?

En este punto encontramos bastante desacuerdo. En principio no todos entienden lo mismo por derechos humanos básicos o fundamentales referidos a las libertades básicas, lo que demuestra que no existe una interpretación de la libertad humana universalmente aceptada.

Para algunos liberales, en concreto los libertaristas, la libertad se entiende únicamente como libertad negativa, como no interferencia (Hayeck, Nozick). Los derechos humanos básicos se plantean entonces a partir de las libertades civiles y políticas fundamentales, a saber: libertad de pensamiento, expresión, publicación, asociación, credo, actividades económicas tales como compra, venta y contrato, reduciendo el papel o intervención del Estado a un mínimo.

Otros autores liberales y demócratas socialistas conciben la libertad como autonomía, libertad para actuar, participar, hacer o ser lo que uno considere valioso. Esto es, libertad positiva para lograr objetivos personales o sociales, más allá de la mera protección de las libertades fundamentales. Entre los derechos básicos han de incluirse, pues, derechos a determinados bienes o medios de vida, imprescindibles para satisfacer las necesidades humanas básicas y para el desarrollo de la autonomía de la persona.

Sólo desde la concepción de libertad positiva es posible elaborar políticas para el desarrollo y erradicación de la pobreza basándonos en los derechos fundamentales. De este modo tenemos los fundamentos éticos y los principios universales para exigir la satisfacción de necesidades humanas básicas. Por el contrario, si nos comprometemos únicamente con la libertad negativa, hemos de relegar al espacio de la beneficencia o caridad estas exigencias, sin que los afectados puedan apelar a sus derechos para denunciar una situación injusta. Entre otras cosas, porque el caso no se consideraría injusto, ya que no hay violación de derechos básicos, sino más bien una falta moral, que no todos estarían dispuestos a reconocer como tal.

#### *2.4.3.2.2. Los derechos de los pobres.*

Visto esto, O'Neill se plantea: ¿tienen los pobres además derechos especiales? ¿Pueden los pobres reclamar ciertos derechos ante los ricos? ¿En base a qué realizarían estas demandas?

Aquellos que argumentan a favor de los derechos de los pobres se sirven de dos líneas de justificación distinta. Unos los justifican basándose en el pasado colonial y explotador que aventajó la posición de los hoy ricos sobre los pobres. Otros se apoyan en la situación actual y el daño que el orden económico e institucional internacional provoca sobre los países desaventajados o pobres. En un caso o en otro los ricos han de compensar a los pobres por la situación que viven, ya que en gran parte son responsables de su sufrimiento, y es de justicia que cesen el daño y lo reparen.<sup>103</sup> El problema de estos argumentos históricos o actuales basados en la idea de justicia como compensación es que resultan insuficientes y no acaban de dar fin a la pobreza o falta de desarrollo. Entre otras cosas por la dificultad que supone contabilizar el daño y localizar a los responsables reales que han de repararlo. En muchas ocasiones hay más de un agente implicado y no es fácil determinar quién y hasta qué punto ha de hacerse cargo de la compensación.

La otra línea de argumentación para justificar los derechos de los pobres se sustenta en la idea de libertad positiva o autonomía y la defensa de algunos derechos económicos y sociales (los que se refieren a la satisfacción de necesidades básicas y desarrollo de la autonomía) como derechos fundamentales. Los derechos humanos se conciben entonces como los garantes de la autonomía humana o la libertad positiva, entendiendo que, en ocasiones, será necesaria la acción positiva y no sólo el mantenerse al margen sin interferir.

De esta forma, siguiendo la segunda línea de argumentación, nos distanciamos del liberalismo clásico cuya prescripción fundamental en el ámbito político para asegurar condiciones de vida digna es no interferir en la vida y libertad del vecino. Sin embargo, sostiene O'Neill,<sup>104</sup> citando a Henry Shue, lo que se precisa más bien es una teoría de los derechos básicos, entendiendo estos como aquellos que no pueden sacrificarse sin impedir al mismo tiempo el disfrute y ejercicio del resto de derechos. En este sentido se incluyen tanto derechos para proteger las libertades básicas, como derechos a una cantidad de bienes sociales suficiente para asegurar la subsistencia física necesaria que capacite al sujeto como agente autónomo para ejercer el resto de derechos de manera efectiva. La tesis de Shue es que el respeto de los derechos requiere tanto una acción positiva como una acción negativa, de no interferencia.<sup>105</sup>

Ahora bien, O'Neill no está convencida de que éste sea el mejor modo de justificar una ampliación de la noción de justicia y de la concepción de derechos básicos. Hay que buscar otro tipo de fundamentos más sólidos para acabar definitivamente con la asimetría entre un tipo de derechos y otros, de manera que unos no queden subordinados a otros, sino que se reconozca su propio valor.

#### *2.4.3.3. Una teoría de las obligaciones.*

---

<sup>103</sup> O'Neill, 1986: 110-111. O'Neill, 1998.

<sup>104</sup> O'Neill, 1986: 113-114.

<sup>105</sup> O'Neill, 1986: 114.

Onora O'Neill se decanta por la perspectiva de las obligaciones porque supera algunas de las dificultades que acabamos de comentar respecto al enfoque de los derechos, aunque también es cierto que adolece de otras deficiencias. Empezaremos valorando estas últimas.

En principio el discurso de las obligaciones goza de menos resonancia política que el discurso basado en los derechos humanos. No es tan popular la referencia a los deberes de la humanidad, aunque en las discusiones ético-políticas es habitual emplear el lenguaje de las obligaciones, ya en el ámbito privado, ya en el público. Las gentes discuten sobre lo que se debe o no hacer en una situación y quiénes son los actores implicados. El inconveniente es que estas discusiones normalmente ya están cargadas de categorías establecidas e ideas preconcebidas sobre lo que se debería hacer ante determinados problemas y quién asumiría las cargas, pues se interpretan las obligaciones a la luz de las relaciones existentes entre Estado e individuo, colectivos e instituciones, individuos concretos... perpetuando determinados roles sociales y políticos ligados a la tradición o las costumbres.<sup>106</sup> Esta supuesta deficiencia, no obstante, puede superarse en tanto que se asumen principios de acción universalizables. Este tipo de principios establecidos de un modo crítico trascienden, por tanto, las fronteras ideológicas y políticas de un contexto específico, lo que no contradice el hecho de que sigan existiendo obligaciones especiales basadas en un tipo de relaciones concretas que las justifican.

Por otra parte, un aspecto positivo es que quien emplea el lenguaje de las obligaciones y plantea las cuestiones de justicia desde la perspectiva de la acción ha de intentar ser más realista y honesto sobre las cargas, su justificación y localización.<sup>107</sup> Si se determina el contenido de las obligaciones de justicia las implicaciones para la acción pueden ser muy interesantes y sustanciosas, tanto si ya existen instituciones que se hagan cargo como si no. Puede ser el inicio de la construcción de un aparato institucional que dé respuesta a las demandas correlativas en derechos. La institucionalización sabemos que facilita la distribución de obligaciones y derechos entre los individuos, aunque en ocasiones rompe con la posible simetría que existe en la relación derecho-obligación, dispersando obligaciones y también derechos entre una pluralidad de agentes, instituciones... Esto sucede porque una misma acción (obligación) puede ser realizada por agentes muy diversos y estar facilitando o promoviendo el ejercicio de diversos derechos. Un derecho, asimismo, puede requerir para su ejercicio la conjunción de diversas acciones o cumplimiento de obligaciones en las que están implicadas una o varias partes de distinto orden.<sup>108</sup>

Otra cuestión importante que debe resolver una teoría basada en la obligación, más todavía si nuestro interés trasciende el ámbito local y estamos planteando la posibilidad de una justicia global, es la pertinencia de plantear e identificar el contenido de obligaciones hacia otras personas que viven en países alejados y con las que no mantenemos relación que nos obligue. ¿Hasta qué punto debemos algo a los pobres globales? ¿Podemos hablar de obligaciones que trasciendan las relaciones locales en el ámbito socio-político manteniendo la fuerza moral que tienen los derechos humanos? ¿Existen obligaciones de justicia basadas en nuestra humanidad común? ¿Cómo pueden concretarse esas obligaciones sin que se diluya la localización de los agentes implicados?

---

<sup>106</sup> O'Neill, 1986: 121-122.

<sup>107</sup> O'Neill, 1996: 135.

<sup>108</sup> O'Neill, 1996: 136.

O'Neill propone una teoría de la obligación universal y crítica que sea al tiempo accesible a los agentes relevantes en sus contextos concretos. Esto implica formular las obligaciones y describir las acciones en un lenguaje que permita ir de lo abstracto al caso específico, que parta de principios éticos universales que puedan aplicarse en contextos locales.

Considera además que esta propuesta puede combinarse mejor con una teoría de las necesidades humanas de lo que lo hace una teoría de los derechos.<sup>109</sup> De esta forma se abordan más satisfactoriamente los problemas de pobreza o desarrollo, pues no sólo se tienen en cuenta las exigencias morales de los derechos sino también las condiciones que permitirán su disfrute y ejercicio, las circunstancias en que se encuentra el individuo. Así pues, también se considerará entre las obligaciones de justicia la construcción de un marco internacional en el que las personas y los pueblos estén debidamente reconocidos. Esto afecta a estructuras socio-políticas y económicas de orden nacional e internacional, a las normas y legislación vigente sobre el comercio y las negociaciones internacionales, entre otras. También supone un cambio en la interpretación y significado que tienen las fronteras y la legislación que las mantiene. Todos ellos son elementos que determinan las condiciones que impiden a muchos pueblos y gentes escapar de la pobreza o lograr un desarrollo humano, por eso se necesitan acciones que las transformen, las tornen más justas.

#### *2.4.3.3.1. Tipos de obligaciones o deberes*

A propósito de la distinción entre derechos a libertades básicas y derechos sociales hemos considerado la correlación que existe entre derechos y deberes en ambos casos. En el caso de los segundos la simetría no era tan evidente, y en ambos ésta podía verse truncada o favorecida en la medida en que se institucionalizan.

Sin embargo, no todo lo que consideramos obligaciones encuentran su contrapartida en derechos, existen acciones o actitudes a los que nos sentimos obligados sin que haya un derecho que nos los exija, sin que un aparato institucional los respalde. Este tipo de obligaciones pueden interpretarse más bien como deberes de virtud<sup>110</sup>, tal y como reza la interpretación kantiana, pues no se encuentran en el terreno de lo exigible conforme a derecho, sino en el ámbito de la invitación o la forja de nuestro carácter moral. Los partidarios de una teoría de los derechos tienden a calificarlas cuando se trata de deberes de virtud necesarios<sup>111</sup>, pero no exigibles, como obligaciones imperfectas, las consideran al margen de la justicia, y con frecuencia se les atribuye menos importancia que a las obligaciones perfectas que sí pueden ser exigidas o demandadas por los sujetos de derechos.<sup>112</sup> Aclaremos a continuación la diferencia entre un tipo de obligaciones y otras, y las implicaciones que se derivan de esto para la justicia.

#### *2.4.3.3.1.1. Obligaciones perfectas e imperfectas*

---

<sup>109</sup> O'Neill, 1998: 107-109.

<sup>110</sup> O'Neill, 1996: 138.

<sup>111</sup> Distinguen entre virtudes necesarias que se expresan en deberes u obligaciones y llaman obligaciones imperfectas y virtudes opcionales que dependen exclusivamente de la excelencia moral del sujeto. O'Neill, 1996: 139.

<sup>112</sup> O'Neill, 1986: 101.

En principio, los términos de obligación perfecta y obligación imperfecta se emplean generalmente para marcar la diferencia entre obligaciones que se corresponden con derechos y obligaciones que no tienen su contrapartida en derechos, como ya hemos comentado. Este uso de los términos es muy común y alude a un aspecto fundamental en la estructura de las obligaciones. Seguiremos este criterio para clasificarlas. Sin embargo, conviene tener en cuenta que otros se han servido de estos términos para marcar otro tipo de diferencias. Como por ejemplo: algunos aluden a obligaciones perfectas cuando pueden ser exigidas por ley o están determinadas relativamente. Por el contrario, consideran que son obligaciones imperfectas las que están incompletas en algún sentido, aunque esto puede resultar un poco ambiguo, ya que existen modos muy distintos en los que una obligación puede quedar incompleta y no tienen por qué coincidir. Este tipo de interpretaciones resultan menos operativas o significativas que las que las relacionan con derechos. Por ejemplo: en el caso de la exigencia legal caben distintos grados en los que puede quedar especificado un deber, según cuál sea el contexto institucional en el que se reconozca el carácter de la obligación. Entonces el nivel en el que cabe plantear su exigencia resulta más o menos estricto, ya nos encontremos en el ámbito de la legalidad o el de una disciplina social. Pensamos que esto es así porque las obligaciones revisten unas características básicas entre las cuales caben matices muy diversos.

Por otra parte, en función de la extensión de agentes a los que cabe exigir estas obligaciones tanto unas como otras se dividen en universales y especiales. Las primeras afectan indistintamente a cualquier agente, es decir, todas las personas deben asumir su cumplimiento. Las segundas, en cambio, afectan a un tipo de agente concreto porque ejerce un rol específico, mantiene una relación especial con otros, constituye una institución para tal propósito o por su carácter asume con gusto que debe realizar este tipo de acciones. Veamos cómo queda la clasificación según O'Neill.

En primer lugar están las *obligaciones perfectas universales* que tienen como contrapartida derechos a libertades básicas. Estas obligaciones no imponen acciones positivas, únicamente deberes negativos a no interferir en la vida de los demás. Este tipo de obligaciones pueden institucionalizarse en sistemas legales y políticos que definen los derechos positivos que les corresponden y las medidas para que su cumplimiento sea efectivo, extendiéndose entre un conjunto amplio de agentes e instituciones. Por otra parte, al margen del sistema legal, algunas instituciones sociales e individuos en particular también asumen los principios en que se basan estas obligaciones como principios de acción propios contribuyendo a su cumplimiento de manera secundaria. En la medida en que un sistema legal encuentra el respaldo de estos agentes secundarios, en forma de acciones solidarias, tradiciones culturales que afectan al modo de ser y actuar de los individuos: la validez y aceptación de sus normas gana partido en el seno de una comunidad.

En segundo lugar encontramos las *obligaciones perfectas especiales* que requieren para su cumplimiento de unas estructuras sociales o prácticas que conecten a unos agentes específicos con los receptores de sus acciones. Entre ellos ha de existir una relación que justifique la existencia y realización del deber y de los derechos equivalentes que corresponden al receptor. Puede ser el caso por ejemplo: de obligaciones relativas a relaciones familiares, de empresa, mercado, incluso las que se desarrollan entre la ciudadanía en un Estado-nación. Este tipo de obligaciones pueden distribuirse universalmente dentro de un dominio específico y afectar a todos cuantos comparten ese espacio o ámbito de actuación. Otras, en cambio, están restringidas a

unas relaciones muy concretas y sólo los que están directamente involucrados se encuentran afectados.

En tercer lugar, si nos centramos en las *obligaciones imperfectas* vemos que respecto a las *universales* todas las personas están obligadas a hacerse cargo pero no para todos y cada uno de los seres humanos. De esta forma, si todos son agentes implicados en su realización pero no específicamente para unos receptores concretos, hemos de pensar que su cumplimiento se hará efectivo en tanto que cada uno se implica en sus actuaciones apuntando a este objetivo. Las acciones que se emprenden para cumplir con este tipo de obligaciones se encarnan en virtudes personales o sociales, aspectos del carácter de las personas o las instituciones, cuyo cultivo consideramos indispensable para crear el humus necesario para una convivencia pacífica y agradable o el vivir bien en general.

El carácter virtuoso es aquel que cuenta con ciertas características o hábitos morales que hacen del individuo ser mejor persona, le dotan de un grado de excelencia moral mayor. Estos aspectos del carácter se despliegan en situaciones distintas de vida, en relaciones interpersonales de diversa índole. Es decir, el que es generoso no restringe su generosidad únicamente a los que tiene cerca o de los que ha podido recibir algún favor, no está ligada su virtud a una relación específica, pues si fuera de ese modo perdería gran parte de su sentido. Se trata de una virtud que afecta a su comportamiento, modo de orientarse y concebirse en el mundo y las posibilidades en que puede ser expresada son muy variopintas.

El problema está en qué se considera virtud, qué elementos del carácter pensamos hay que cultivar de manera excelente para llegar a ser una buena persona y conseguir vivir bien con uno mismo y en relación con otros. Estas referencias a lo bueno nos conducen ineludiblemente al seno de una comunidad, donde se comparte una idea del bien común, un conjunto de valores que rigen la convivencia, en donde unas tradiciones y usos respaldan y promueven el desarrollo de determinadas virtudes. Esta conexión entre virtud y contexto socio-cultural e histórico no tiene por qué concebirse de manera problemática, a juicio de O'Neill.<sup>113</sup> Es cierto que el contexto favorece o impide su despliegue o realización, sin embargo, esto nos demuestra que es indispensable tomar en cuenta no sólo las características personales individuales sino también las condiciones sociales en las que vive el sujeto y de las que no puede desprenderse. Pensamos, no obstante, que el mayor problema se deriva porque nos encontramos en sociedades pluralistas, en las que coexisten diversas ideas del bien. No siempre está claro que haya determinadas virtudes comunes necesarias para la convivencia, a saber, las virtudes cívicas que todo buen ciudadano debería cultivar.

En cuarto lugar nos detenemos en las *obligaciones imperfectas especiales*. Éstas, en tanto que imperfectas, no podemos asignarlas ni exigir las a unos agentes concretos, no cabe el derecho a reclamarlas, pero lo cierto es que tendemos a asociarlas con un tipo de roles sociales o vínculos interpersonales que, en definitiva, favorecen su desarrollo o cumplimiento. Por eso, las personas que mantienen determinadas relaciones con otras o ejercen un rol social específico al cual van ligados implícitamente estos deberes se encuentran más obligadas a actuar en ese sentido que otras que se hallan en situación distinta. Por ejemplo: el cuidado o la entrega en momentos de sufrimiento o debilidad es más probable que se desarrolle entre los miembros de una familia que entre compañeros de trabajo, y así esperamos que sea. Sin embargo, esta aparente restricción a un contexto

---

<sup>113</sup> O'Neill, 1996: 148-149

o unas relaciones especiales no tiene por qué rebajar la importancia de la obligación en cuestión. Ésta puede extenderse más allá de las situaciones a las que en principio la consideramos ligada, aunque a decir verdad no es lo más probable que ocurra, excepto en casos excepcionales con individuos de gran altura moral.

A diferencia de las obligaciones imperfectas universales, las especiales las suponemos y esperamos ver realizadas sólo en unos casos y en determinados agentes para con otros precisamente por el tipo de vínculos o relaciones que existen entre ellos. Nos alarma e incluso causa nuestro rechazo moral cuando no se cumplen nuestras expectativas a este respecto. Así pues, consideramos denunciante éticamente la actitud de un padre que no demuestra cariño por su hijo. Por este motivo no lo calificaríamos como un buen padre en términos absolutos, aunque cumpla debidamente con sus deberes legales y observe determinadas actitudes especiales en el trato con su hijo.

Aclarados los términos en la versión de O'Neill pasamos a considerar qué matices introducen otros autores para su caracterización.

Aquellos que defienden una teoría de los derechos<sup>114</sup> no entienden las obligaciones imperfectas como obligaciones propiamente, no las consideran materia de deber porque precisamente no cabe su exigencia de acuerdo a un derecho. En tanto que se traducen o encarnan en virtudes, tradiciones, aspectos del carácter ligadas a determinados contextos o relaciones especiales, suponen que han de dejarse libremente a la acción o la donación voluntaria del agente, apelando a un sentimiento de filantropía en muchos casos. El individuo puede sentirse impelido o invitado a actuar de este modo, pero esto es una cuestión opcional, supererogatoria, que no se puede reclamar en justicia.<sup>115</sup>

Las obligaciones imperfectas desde esta perspectiva se consideran una cuestión de beneficencia, ya no de justicia<sup>116</sup>, en tanto, que no se pueden establecer ni asignar de manera determinada, no se pueden demandar, ni tampoco aplicar legalmente.<sup>117</sup> De esta forma se establece una escisión entre la justicia y la virtud, entre lo que se debe de hecho y a lo que se invita. Es decir, entre aquellas acciones que uno debe realizar independientemente de la excelencia o altura moral de su carácter, entendiéndolas como mínimos que le permitirán seguir conviviendo en paz con otros, y esas otras acciones que se dejan a la elección del agente, se entiende que sin perjuicio para mantener la estabilidad de la comunidad. Estas últimas determinan, no obstante, la altura moral de un pueblo y sus gentes, van más allá de lo que se considera justo, más allá de lo estrictamente necesario para vivir sin interferencias externas, pues persiguen algo más que vivir en paz, a saber: vivir bien en general.<sup>118</sup> La opción de aquellos que deciden cultivar virtudes de este tipo o reconocen el carácter de obligación demuestra no sólo inteligencia,<sup>119</sup> sino también sentimientos morales propios de seres humanos con corazón,<sup>120</sup> que actúan por solidaridad, compasión, caridad... sintiéndose *obligados* hacia aquellos que reconocen como seres valiosos, carne de su propia carne.

---

<sup>114</sup> Libertarios como Nozick, Steiner. Ver O'Neill, 1996: 142-144.

<sup>115</sup> Aludiendo a Rawls, O'Neill, 1996: 144.

<sup>116</sup> O'Neill, 1986: 101.

<sup>117</sup> O'Neill, 1998.

<sup>118</sup> Aristóteles, 1999

<sup>119</sup> Kant, 1998. Cortina, 1998.

<sup>120</sup> Cortina, 2009.



#### 2.4.3.3.2. *Recuperación del sentido de obligación. Más allá del derecho y el deber*

Merece la pena comentar a este respecto el sentido de obligación que propone Adela Cortina en *Alianza y Contrato* (2001) y que va más allá de lo que estrictamente establece el derecho. Esto puede iluminar nuestra distinción entre obligaciones perfectas e imperfectas apelando a la diferencia que marca la tradición del contrato y la de la alianza.

En primer lugar, merece la pena comentar brevemente la diferenciación entre deberes u obligaciones perfectas e imperfectas que se desprende de la tradición del iusnaturalismo racional, del que beben, por otra parte, los autores liberales a los que O'Neill hace referencia y que considera partidarios de una teoría de los derechos. Como ya hemos comentado, los deberes u obligaciones perfectas en este sentido coinciden con los deberes de no interferencia que reclaman derechos civiles y políticos. Estas obligaciones deben obedecerse sin excepción, se formulan de forma negativa con el objetivo de que se respete la independencia de las personas y se entienden como obligaciones o exigencias de justicia.

Por el contrario, los deberes imperfectos también obligan pero dejando espacio a la excepción. Se trata de deberes positivos que exigen distintos tipos de acciones. Estas obligaciones pueden entrar en colisión con otras y entonces hay que establecer un orden de prioridades de acuerdo a una teoría del valor. No se puede especificar en qué medida son exigibles universalmente, pues depende del caso o contexto concreto, se trata de obligaciones discrecionales. A este tipo de obligaciones se les ha denominado deberes de beneficencia y a ellos se han asociado entre otros los derechos sociales que defienden el valor de la igualdad.

Cortina, sin embargo, considera que actualmente estas obligaciones de beneficencia también se deben considerar como exigencias de justicia, al mismo nivel de los deberes perfectos. Esto es así, al menos en aquellos lugares en los que la idea de justicia ha progresado lo suficiente como para reconocer de modo paulatino que la satisfacción de necesidades humanas relativas a recursos básicos, servicios sociales, no es ya tanto un deber de beneficencia (como aparecía en su origen histórico) como un deber que hay que atender en justicia.<sup>121</sup> De este modo se ha entendido en las versiones del Estado de derecho, bien como Estado del bienestar, bien como Estado social de derecho. Así pues, en un Estado de justicia los derechos sociales son tan exigibles y realizables como los derechos civiles y políticos.

Los dos tipos de obligaciones a los que nos acabamos de referir en relación con los derechos civiles y políticos y derechos sociales responden de igual modo al esquema de relaciones interpersonales basadas en derechos y deberes recíprocos. Se trata de obligaciones que pueden exigirse por ley y que las instituciones gubernamentales han de velar para su cumplimiento. Esta lectura de las obligaciones casa bien con la tradición política contractualista<sup>122</sup>, en la que las partes aceptan por interés propio y egoísta un pacto que permita evitar los conflictos y las situaciones de desprotección. El temor a la violencia en que puede incurrir el otro hacia nuestra persona o nuestros bienes, el cálculo interesado que pondera las ventajas de ceder parte de la libertad a un poder que haga cumplir la ley por coacción: constituyen el fundamento de un pacto por el que se establecen y distribuyen derechos y deberes.

---

<sup>121</sup> Cortina, 2001: 56.

<sup>122</sup> Cortina, 2001: 19-20.

Ahora bien, no todas las relaciones interpersonales se pueden ni deben entender en los términos del contrato. Cabe otro modo distinto de plantear las relaciones humanas, sobre todo si nos centramos en grupos de la sociedad civil como la familia, los amigos, los miembros de una asociación cívica... En estos casos los lazos contractuales resultan insuficientes, pues las obligaciones que se desprenden de estos vínculos van más allá de lo que puede exigirse por ley, más allá del derecho y el deber. Estas obligaciones responden a otro tipo de necesidades que nunca nadie puede exigir en justicia, pues quien se hace cargo de su satisfacción es porque se siente ligado a esos otros vitalmente, los reconoce como parte suya y actúa gratuitamente en su favor.

Es necesario para comprender el sentido de estas obligaciones apelar a un discurso distinto al del contrato, hemos de recurrir entonces a una tradición que ya no entiende los lazos humanos en base al temor o el autointerés, ni trata de salvar o huir del peligro o amenaza que supone el otro. Esta otra perspectiva de los vínculos humanos es la que Adela Cortina denomina la **alianza**, basada en el reconocimiento recíproco que toma conciencia de la identidad humana común y cuyo motor es la compasión. Si la tradición del contrato resulta muy útil y razonable para concebir los lazos que se establecen entre los miembros de una comunidad política o Estado como ciudadanos, la de la alianza recupera la peculiaridad y abundancia de los vínculos que se gestan en la sociedad civil. Estos últimos requieren de un sentido de la gratuidad que no hay que confundir con el sentido de la justicia que debería albergar todo ciudadano. Quienes desarrollan este sentido y se saben ligados a otras personas, a su comunidad, a la humanidad en su conjunto, a un dios, identifican esas obligaciones como propias y las reconocen como más profundas que los deberes impuestos por ley.<sup>123</sup> Se sienten y reconocen entonces mutuamente *ob-ligados*, ligados a otros.

El sentido de la obligación en último término descansa en el reconocimiento del vínculo del que se sigue eso debido, que bien puede ser algo exigible o un regalo.<sup>124</sup>

Merece la pena apuntar que estas obligaciones basadas en la gratuidad no podrán nunca, a juicio de Cortina, exigirse en justicia, no deben confundirse con las obligaciones de beneficencia, pues no persiguen simplemente el bienestar del otro.<sup>125</sup> Esto es, las necesidades humanas a que responden no se pueden convertir en derechos, pues sólo desde la abundancia del corazón cabe satisfacerlas. Por eso no podemos esperar una evolución de la idea de justicia que llegue a incluirlas, como ha ocurrido en el caso de los derechos sociales, principalmente porque se produce un salto cualitativo importante en el tipo de relaciones o vínculos humanos sobre los que se asientan. Por ejemplo: no se puede reclamar en justicia la preocupación o tristeza que nos puede generar la enfermedad grave de un familiar o amigo, ni tampoco el cariño de unos padres hacia sus hijos.

Con la propuesta de Cortina pensamos que se supera la tradicional diferenciación entre deberes de justicia y deberes de beneficencia, obligaciones perfectas e imperfectas, que se planteaban desde los términos del contrato, y se añade una nueva categoría basada en el reconocimiento. Se recupera así el sentido original del término obligación que lo descarga de las connotaciones peyorativas que lo identifican con la exigencia, el deber estricto que se desprende de la norma o el derecho con los que no siempre el individuo se identifica. Esto no implica, no obstante, anular la importancia de

---

<sup>123</sup> Cortina, 2001: 170-171.

<sup>124</sup> Cortina, 2009: 46.

<sup>125</sup> Cortina, 2001: 170.

los derechos ni los deberes recíprocos que les siguen. Aunque lo cierto es que estos necesitan arraigar en la alianza y la obligación para cobrar sentido. De otro modo, se pierde el humus en el que se gesta la vida compartida de una comunidad y acaban por convertirse en meros manifiestos vacíos.

#### *2.4.3.3.2.1. Una teoría de la obligación kantiana*

La propuesta de O'Neill parte de la concepción de Kant de deberes perfectos e imperfectos e intenta una integración de ambos en la que su exigencia sea equiparable. En primer lugar expondremos cómo Kant caracteriza estos deberes y a continuación la interpretación que realiza O'Neill, viendo las ventajas que se extraen en su aplicación para las cuestiones de pobreza y desarrollo.

##### *2.4.3.3.2.1.1. Deberes perfectos e imperfectos en Kant*

Primeramente los deberes u obligaciones derivan, según Kant, de la ley: ésta puede ser moral o jurídica. Las leyes morales valen para todo ser racional en general y sus imperativos, que expresan el “deber ser” ético, son fórmulas de determinación de la acción, cuyo fin es a la vez deber. La característica específica de estas leyes es su universalidad, regirían en un Reino de los Fines como queda expresado en el imperativo categórico. Éstas son leyes de la propia voluntad que emanan de la razón práctica, sólo el sujeto autónomo puede libremente imponérselas. Los deberes éticos o de virtud que se relacionan con estas leyes son deberes imperfectos, pues la obligación que se desprende de ellos es amplia, están sometidos sólo a la autoacción libre del sujeto, sin que quepa la intervención de la voluntad de otros hombres o la coacción externa. El hecho de que sean deberes amplios no significa que podamos introducir excepciones a la máxima de las acciones, nos advierte Kant,<sup>126</sup> sino la posibilidad de limitar una máxima del deber por otra. Se amplía así el campo de la praxis virtuosa, queda un margen para el arbitrio libre en la observancia, ya que no se puede señalar con precisión cuáles son sus límites. Los deberes imperfectos son, por tanto, deberes de virtud. Su cumplimiento implica un mérito y cuanto más se acerque la máxima de cumplirlos al deber estricto, más perfecta será la acción, sin embargo, no cumplirlos no supone un demérito, sino una falta de valor moral.

Por otro lado, las leyes jurídicas son leyes de la voluntad general y además su cumplimiento puede exigirse coercitivamente de manera externa, pues la voluntad de otros, los que conforman la comunidad política o Estado lo demandan. Leyes y deberes jurídicos constituyen la doctrina del Derecho y conforman lo que Kant denomina legislación externa, frente a la legislación interna de leyes y deberes éticos que se fundamentan únicamente en la voluntad autónoma de los seres racionales. Los deberes jurídicos, por tanto, son de obligación estricta, es decir, deberes perfectos que obligan independientemente de la decisión del sujeto respecto a las máximas por las que rige su acción o sus intenciones. El cumplimiento de un deber jurídico no es algo que se deje a discreción del individuo, no es arbitrario.

Tanto unos como otros, deberes perfectos como imperfectos, se refieren a obligaciones de todo hombre para consigo mismo como obligaciones para con otros. Si

---

<sup>126</sup> Kant, 2002: 242.

nos limitamos a las obligaciones perfectas encontramos que éstas pueden formularse en sentido negativo, en tanto que lo que exigen es omitir aquellas acciones que puedan suponer coerción o engaño. Con el cumplimiento de estas obligaciones se asegura la justicia, la paz y la estabilidad de una comunidad, lo que posibilitará a sus miembros el ejercicio de su libertad para planear y desarrollar sus planes de vida.

Las obligaciones imperfectas o deberes de virtud persiguen, sin embargo, la propia perfección y la felicidad ajena como fin que es a la vez deber.

En lo que respecta a la propia persona, constituye, pues, un deber: el cultivo de todas las facultades en general para fomentar los fines propuestos por la razón, esto implica cultivar las capacidades propias del ser humano para hacerse digno de la humanidad por medio de la cultura. Así pues, fomentar la capacidad para realizar todos los fines posibles, característica que únicamente encontramos en el hombre en tanto que tiene cultura y por la que se eleva por encima del animal.

Por otro lado, también es importante el cultivo de la moralidad, lograr la máxima perfección moral posible como persona, esto supone cumplir con el deber precisamente por deber,<sup>127</sup> intentando que la idea del deber sea por sí misma un móvil suficiente para todas las acciones conforme al deber, y no los impulsos sensibles. Ahora bien, este cumplimiento con el deber por el deber mismo es lo que nos exige la legalidad y esta es una obligación estricta. ¿Qué señala esta obligación amplia referida a la perfección moral? Lo que aquí se está planteando es que el sujeto además de actuar por deber valore sus acciones no sólo por su legalidad sino por su moralidad. Esto es, le obliga a tener unas intenciones puras o limpias. Sin embargo, Kant afirma que resulta imposible penetrar hasta la base o fundamento de las intenciones del hombre, incluso para uno mismo como agente es muy complejo descubrir si sus propósitos eran puramente morales. Nunca tendremos conocimiento seguro sobre si la acción se ha realizado realmente por el deber mismo o si han intervenido además otros móviles, de ahí que no podamos establecer un límite estricto en la obligación, ya que esto atañe al ánimo humano. En cualquier caso, esta obligación de valorar las acciones por su moralidad nos impele a tener en cuenta el móvil que nos conduce a actuar de un modo concreto, los fundamentos de nuestras intenciones para que cobren el mayor valor moral posible.

Respecto a la felicidad ajena los deberes que tenemos son de beneficencia, persiguen tanto el bienestar físico como el bienestar moral de los demás, pues los dos pertenecen a su felicidad. Estas obligaciones de beneficencia para con los demás constituyen deberes que no se basan, en principio, en el amor a otros o en los afectos, sino en el reconocimiento de nuestras necesidades comunes y limitaciones como seres humanos. Sabemos que necesitamos de la ayuda y cooperación de otros para cumplir con los deberes que tenemos para con nosotros mismos, para cubrir nuestras necesidades y realizar nuestras aspiraciones. Esto supone en algunos momentos ponernos en sus manos, convertidos en fines para ellos. Y lo mismo de forma recíproca porque compartimos condición humana. Si esta obligación de unos para con otros la consideramos ley universal, asumimos nuestras acciones en favor de otros como un deber. Prestamos nuestra ayuda e incluso sacrificamos parte de nuestro bienestar sin esperar a cambio una recompensa, ya que nuestra acción responde a un deber. Sin embargo, estos sacrificios no pueden exigirse estableciendo límites, queda al arbitrio del sujeto decidir hasta dónde, por eso se trata de una obligación amplia o imperfecta.

---

<sup>127</sup> Kant, 2002: 247-248.

Respecto al bienestar moral de otros nuestra obligación, como hemos dicho, también es imperfecta, constituye un deber negativo, en tanto que hemos de evitar aquellas acciones que puedan atormentar la conciencia moral de otros innecesariamente. Como en el bienestar físico los límites de nuestras actuaciones respecto a la satisfacción moral de otros no son precisos, constituye, pues, una obligación amplia.

Llegados a este punto encontramos que Kant está refiriéndose a una concepción de ser humano en la que contempla tanto la dimensión racional, como fundamento de su libertad y moralidad, así como la vulnerabilidad y las carencias a las que se enfrenta y cuya satisfacción le obligan a depender de otros, así como recíprocamente asistirlos o ayudarlos cuando aquellos lo precisen. Por tanto, no está proponiendo un sujeto racional ideal, desencarnado o aislado, tal como una mónada, pues la propia perfección moral exige en determinados momentos la asistencia de otros. El desarrollo de las propias capacidades racionales y el ejercicio de autonomía requieren, en ocasiones, de la cooperación o ayuda de otras personas.

Por eso, cuando consideramos al otro como un ser racional, un fin en sí mismo, como miembro de un Reino de los Fines, nuestra actitud hacia él no puede agotarse en el respeto, en la ausencia de coerción que le impida desarrollarse libremente, que evidentemente es importante, ya que de otro modo acabaríamos instrumentalizándolo y tratándolo meramente como medio. Además de un límite para nuestra libertad, una limitación para nuestros caprichos o fines subjetivos: el otro ha de concebirse como un fin positivo. Esto es así en tanto que hemos de asumir como un deber aquellas acciones que podamos emprender para su felicidad, que le ayuden a conseguir sus metas, cubrir sus necesidades, realizarse y perfeccionarse moralmente como persona. Es decir, empoderarle como agente autónomo. De manera que cada persona como ser racional supone tanto un fin positivo como un fin limitativo para las acciones del resto.

En su dignidad como ser racional radican los deberes referidos al autorrespeto, reconociendo los vínculos para consigo mismo, como aquellos otros que implican el respeto hacia otros. Si reconocemos a los otros como fines en sí mismos, dignos de respeto por su autonomía, pero además dignos de compasión por su vulnerabilidad, entonces no sólo atenderemos a los deberes perfectos sino también a los de virtud que anteriormente comentábamos. ¿Podemos concebir así a los sujetos de la ética kantiana, como dignos de respeto y dignos de compasión? ¿Acepta Kant, como se pregunta Adela Cortina<sup>128</sup> que el sentimiento de compasión se convierta en móvil de la acción moral?

Este tipo de sentimientos: compasión o simpatía, que nos acercan al sufrimiento o la situación que viven otros no anula el reconocimiento de su dignidad ni de las obligaciones que mantenemos como seres autónomos, sino más bien nos ayudan a descubrir los vínculos que nos unen y por los que nos/les debemos respeto y además asistencia.<sup>129</sup> Asimismo nos permite reconocer nuestra situación vulnerable. Estos sentimientos mueven a las personas a emprender acciones por benevolencia, que se traducen, en definitiva, en lo que anteriormente hemos llamado con Kant deberes de virtud o de beneficencia. Cortina nos invita a concebir a ese miembro de un Reino de los Fines como un ser autónomo que al tiempo cuenta con un gran bagaje sentiente:

---

<sup>128</sup> Cortina, 2008: 123-124.

<sup>129</sup> Cortina, 2007: 125.

sentimientos que arraigan en el corazón y que la razón (cordial) ha de saber interpretar e introducir en sus proyectos.<sup>130</sup>

De manera que, en condiciones de abundancia de bienes o en condiciones de necesidad el respeto es igualmente exigible, tanto por la grandeza de nuestra dignidad como seres racionales como por la compasión que nuestra vulnerabilidad despierta en esos otros que son además de racionales sentientes. La teoría de la obligación kantiana incluye deberes que van más allá de lo que estrictamente exige la legalidad o el Derecho, y que suplen las posibles deficiencias en que puede incurrir una propuesta que se base rígidamente en derechos jurídicos.

Aclarado este punto entendemos, como considera O'Neill, que reducir el impacto de aquellas situaciones en las que las gentes ven amenazado el ejercicio de su autonomía porque no pueden cubrir necesidades vitales básicas constituye una obligación no menos importante que las obligaciones estrictas o perfectas. Sólo en la medida en que se asumen ambos tipos de deberes es posible que las personas logren un desarrollo que les permita desplegar sus potencialidades racionales y llevar a cabo sus planes de vida buena. De esta forma O'Neill defiende desde un enfoque kantiano una teoría de la obligación en que justicia y beneficencia se dan la mano, autonomía y necesidades humanas básicas constituyen los fundamentos básicos de la acción propia de un sujeto racional. La promoción y desarrollo de la capacidad de agencia de los seres racionales compromete, obliga a individuos y otras instancias u organismos, como por ejemplo: los Estados.

Nos parece que la propuesta de O'Neill resulta atractiva en tanto que permite enfrentarse a problemas como el hambre, la pobreza o las privaciones de libertades básicas desde una perspectiva en la que el elemento normativo fundamental es la autonomía o agencia de los sujetos. O'Neill ha sabido tomar de Kant la versatilidad de basar su teoría en principios de acción universalizables, pero al mismo tiempo aplicables en la práctica; el aspecto de la crítica que le permite escapar de categorías establecidas y finalmente la referencia a sujetos concebidos como agentes racionales reales, con necesidades y limitaciones.

Sin embargo, pensamos que su debilidad está en no haber visto como Cortina que algunos de los considerados tradicionalmente deberes de virtud o beneficencia se pueden presentar ya como deberes estrictos o de justicia. Nos referimos en este caso a los deberes que están orientados a la satisfacción de necesidades humanas básicas y que se corresponden con derechos sociales. En la medida en que se consideran deberes de justicia cobran una relevancia especial como ya sabemos.

#### *2.4.3.3.2.1.2. Justicia y virtudes morales*

Hemos expuesto las dificultades en que incurren aquellas éticas que se centran en el receptor y privilegian como categoría deontológica a los derechos. Su fundamento parece ser el mismo que el de O'Neill, pero su interpretación es distinta, pues éstos promueven la escisión entre justicia y vida buena o virtudes, entre derecho y moral, entre deberes perfectos e imperfectos. Los autores contemporáneos que defienden esta

---

<sup>130</sup> Cortina, 2007: 126.

perspectiva, libertarios como Hayeck o Nozick reducen la cuestión de la justicia a los derechos a libertades básicas, sin tomar en cuenta otros aspectos que autores que consideran como sus antecesores, a saber, Kant, Locke o Rousseau, sí incluyeron.

Estos últimos integraron en sus enfoques la justicia y el ámbito de la vida humana relativo a la virtud, de manera que entre los deberes del individuo, en el terreno del deber ser que caracteriza a la ética, también se incluían ciertas formas de perfeccionamiento o respeto a sí mismo, sin necesidad de incurrir en una concepción metafísica del ser humano.

La diferencia entre ambos tipos de deberes: jurídicos y éticos, en el caso de Kant, está en el modo de legislación, esto es, en el móvil que liga a la ley. Así en la legislación moral la idea del deber es el móvil de la acción, por tanto, la adhesión a la ley moral ha de ser interna, exige esa adhesión íntima que sólo la autoacción puede lograr, de ahí que hablemos de legislación interna. Por el contrario, en la legislación jurídica el móvil ha de ser distinto a la idea de deber, sólo pretende adhesión externa, por eso se le llama legislación externa.<sup>131</sup>

Cuando se relega la dimensión interna, esto es, la relativa a la moralidad, y se privilegia la dimensión externa o del derecho, entonces se corre el peligro, como le ocurre a las éticas deontológicas contemporáneas, de que la moral quede reducida a derecho.<sup>132</sup> Esto va estrechando los márgenes del fenómeno moral, diluye los deberes morales en deberes jurídicos, y se entiende que nada que no pueda ser identificado como una norma jurídica obliga. Entonces se considera que el móvil moral, el respeto a la ley, no puede contener fuerza suficiente como para obligar al sujeto a actuar en este sentido.

Sin embargo, si seguimos de acuerdo con Kant vemos que moral y derecho no se contradicen, sus deberes no discurren por caminos opuestos, ya que la obediencia a las normas jurídicas asegura al individuo las condiciones para poder desarrollar todas sus potencialidades racionales, ejercer su libertad positiva sin estar sometido a la amenaza que supone el otro. Cumplir con la ley jurídica es el modo más razonable de asegurarse la paz, garantizar la libertad externa. Pero Kant considera además esta observancia como un deber moral. Ahora bien, tratándose de un deber ético o de virtud se le permite establecer al sujeto los límites en que se ejecutará su acción. De manera que en caso de conflicto entre normas cuenta con la libertad para decidir cuál de ellas es prioritaria.<sup>133</sup>

Así pues, derecho y moral no se excluyen si atendemos a la propuesta kantiana, sino más bien se complementan. Los deberes que se derivan de uno y otro están interrelacionados, ambos orientan de modo complementario la acción del ser humano que se reconoce como agente libre o autónomo. Los que en defensa de una ética deontológica o formalista los presentan de manera antitética no deberían entonces identificar su propuesta con la kantiana, ya que únicamente se centran en uno de los lados, a saber, el relativo al derecho.

Ahora bien, no sólo quienes caen en el reduccionismo deontológico plantean la cuestión de la justicia frente a la virtud de manera sesgada. También aquellos que privilegian el polo opuesto: el de las virtudes, incurren en error. Ambos enfoques

---

<sup>131</sup> Cortina, 1989: XXXIX

<sup>132</sup> Cortina, 1989: XL

<sup>133</sup> Cortina, 1989: XLVI. El derecho positivo o jurídico, no obstante, toma su criterio y queda legitimado por el derecho racional

planteados de manera antitética merecen ser criticados. Entre los partidarios contemporáneos de una ética basada en las virtudes encontramos a autores muy diversos, O'Neill hace referencia a A. MacIntyre, M. Sandel, M. Walzer, pero también a C. Taylor, a quien considera un comunitarista por recuperar de algún modo el valor de la cultura, la tradición y la identidad para concebir el fenómeno moral. Algunos de ellos, como MacIntyre,<sup>134</sup> basan sus concepciones éticas en una interpretación historicista de Aristóteles y consideran que la virtud aporta a una vida buen juicio, prudencia, sabiduría práctica. Esto permite a aquellos que la cultivan, también a una comunidad: vivir bien, pero no tanto alcanzar el Bien, la perfección que les comprometería con una determinada concepción metafísica sobre el ser humano. Así pues, los principios éticos no derivan de unas verdades metafísicas universales, sino de lo que pervive con un carácter de continuidad a lo largo de la tradición de vida y la historia de una comunidad.<sup>135</sup> De ahí que consideren inútil la identificación de principios universales apelando a un método trascendental o a una construcción metafísica que justifique su carácter de verdad.

Las críticas de estos defensores de las virtudes hacia las teorías de justicia o en general a aquellas propuestas que se centran en los derechos apuntan a las consecuencias desastrosas que pueden derivarse porque prescriben de manera abstracta y uniforme unas normas o deberes con los que las gentes no llegan a identificarse. Esto ocurre, argumentan, porque aquellos conciben al ser humano como un agente que no está situado, al margen de un contexto concreto, de manera atomista, sin apuntar a las relaciones sociales. Esta pérdida de sensibilidad hacia la diversidad que existe entre las personas y las situaciones, comunidades, les lleva a prescribir de manera rígida y uniforme unos principios o deberes que pretenden validez universal, pero que no conectan con la realidad vivida.

Por el contrario, ellos otorgan especial relevancia a los que consideran elementos esenciales en la identidad de un individuo o una comunidad, como es la tradición, las prácticas particulares de vida, sensibilidades y compromisos concretos que arraigan en la historia vivida. Estos sirven mejor como fundamento o justificación de los principios éticos o normas que se prescriben para una comunidad o individuo. De este modo, incurren en un realismo ético, en donde lo fundamental es atender al caso concreto, a lo que es, sin remitirse a fundamentos metafísicos.

No obstante, esta postura también tiene sus inconvenientes, pues puede haber objeciones razonables frente a determinadas prácticas y normas establecidas. Es decir, las identidades no son algo fijo y estanco, podemos poner en cuestión los elementos que las componen, valorarlos y criticarlos a lo largo del tiempo. Si hacemos depender el "debe" del "es" y aceptamos que ese "es" puede variar, ineludiblemente caemos en un relativismo y una arbitrariedad sobre lo que se considera moralmente correcto y debiera erigirse como norma, o bien perpetuamos el statu quo.

Los defensores de las propuestas basadas en virtudes no ofrecen una alternativa que permita salvar la escisión entre justicia y virtud y además incurren en cierto particularismo. La validez de los principios éticos que proponen se restringe al seno de una comunidad particular y pierden sentido cuando los extendemos más allá de los contextos concretos para los que fueron pensados, se trata de conceptos cambiantes que se ajustan al momento socio-histórico. Esto anula la posibilidad de plantear normas o

---

<sup>134</sup> MacIntyre, 1987.

<sup>135</sup> O'Neill, 1996: 15.



deberes en el nivel global, pues como ocurre con cualquier otra virtud la justicia no puede desligarse de la comunidad, de una tradición política concreta.<sup>136</sup> Por eso una concepción abstracta de justicia o con carácter universal la consideran sin fundamento e inútil, no es posible alcanzar el consenso moral sobre estos conceptos, pues siempre subyacen los conflictos y los ideales sociales y políticos que hacen que los conceptos morales y políticos sean diversos, múltiples e incluso fragmentados.<sup>137</sup>

De ahí que algunos como MacIntyre<sup>138</sup> muestren una actitud hostil hacia los derechos humanos, quien concretamente los califica de ficciones, o también autores feministas (C. Gilligan) que reivindican virtudes relativas al cuidado o la intimidad doméstica frente a la justicia, cuyas connotaciones les parecen “masculinas” y ligadas al ámbito público del Estado. De este modo lo que se consigue es limitar la visión ética sobre la justicia y al tiempo también sobre la virtud, ya que las encierran en unos parámetros muy específicos, roles y tradiciones concretas, imagen que no coincide con nuestro mundo globalizado actual.

O’Neill considera entonces que es necesario, si realmente queremos responder a los problemas que nos plantea vivir en un mundo crecientemente interdependiente, recurrir a enfoques más bien universalistas, sin que esto haya de suponer una apuesta por la justicia que excluya a la virtud. La propuesta de O’Neill es salvar esta escisión con una teoría de las obligaciones en la que queden integradas ambas. De hecho uno de sus argumentos es que sin el desarrollo de ciertas virtudes sociales y morales no es posible realizar la justicia, en tanto que ésta se alimenta y cobra sentido en el humus virtuoso de una comunidad. Las obligaciones de justicia y de virtud, los deberes jurídicos y los deberes éticos por decirlo con Kant, son igualmente necesarios si nos enfrentamos a la problemática del desarrollo, el hambre, la pobreza o la desigualdad. En la medida en que no se cumplen ambos tipos de obligaciones no conseguimos dar solución a estas situaciones.

Ahora bien, O’Neill no está contemplando la posibilidad de otras obligaciones, aquellas a las que Cortina nos invita a reconocer a partir del relato de la alianza y que se desprenden del sentido de la gratuidad. La compasión, la solidaridad o la caridad son sentimientos morales que nos acercan a la realidad del otro, y que nos pueden mover a actuar a su favor, pero no siempre porque haya un derecho que nos lo exija o una prescripción moral que nos lo recomiende. Este tipo de obligaciones que no se corresponden con las que tradicionalmente se han llamado de beneficencia o imperfectas, sabemos que emanan del reconocimiento recíproco de ciertos vínculos humanos, que nos permiten ver al otro como carne de nuestra carne. En la medida en que nos sentimos ligados a otros, *ob-ligados*, comprendemos la necesidad de en lo posible reducir su sufrimiento, consolarle, darle esperanza... Este tipo de bienes no son de justicia, no son exigibles, se trata de bienes de la gratuidad que los seres humanos necesitan ya no para vivir dignamente, sino para vivir bien. Quien satisface este tipo de necesidades lo hace desde la abundancia del corazón, nunca en los términos de un contrato.<sup>139</sup>

---

<sup>136</sup> MacIntyre, 1987: cap. 17 “La justicia como virtud: conceptos cambiantes.”

<sup>137</sup> MacIntyre, 1987: 310

<sup>138</sup> MacIntyre, 1987: 95 “La expresión “derechos humanos” es ahora más corriente que cualquier otra expresión dieciochesca. [...] Pero no necesitamos entretenernos en responder a ellas, porque la verdad es sencilla: no existen tales derechos y creer en ellos es como creer en brujas y unicornios.”

<sup>139</sup> Cortina, 2001: 169-170

Pensamos que este tipo de obligaciones que superan lo que estrictamente hemos reconocido como deberes o prescripciones normativas completarían de algún modo la teoría que O'Neill nos propone y que se reduce en última instancia a lo que se puede reclamar en justicia. Como nos estamos refiriendo a una justicia global, tal vez con lo que se requiere para vivir dignamente y los deberes que se desprenden para la satisfacción de mínimos sea suficiente, pero si planteamos la cuestión de ese modo ¿no corremos el riesgo de agotar las fuentes de las que bebe ese sentido de la justicia que nos permite reconocer la fuerza de la obligación? Esto es, ¿puede plantearse a nivel global la justicia si no reconocemos a esos otros como parte de nuestro ser? Si no se produce ese reconocimiento ¿será suficiente nuestro sentido de justicia, sabido que no existen vínculos de otro tipo: culturales, sociales, nacionales... que nos obliguen? ¿Qué ocurre con el extraño al que no nos une o vincula nada, en principio, salvo nuestra humanidad común?

La justicia puede obligarnos mediante coacción, la sanción puede ser un motivo para actuar de acuerdo con los deberes de justicia, existen otros móviles que nos llevan a aceptar e identificar la ley como propia, pero estos no cubren todo tipo de situaciones. Si no recuperamos el trasfondo moral del que se alimentan los móviles de justicia y cultivamos actitudes y sentimientos morales orientados hacia el reconocimiento de la humanidad del otro, no podemos plantearnos objetivos de justicia global reales sin que corran el riesgo de perder su sentido. Pensamos que todo aparato institucional, aunque necesario para hacer cumplir las obligaciones, será insuficiente si no se integran los deberes en el seno de la vida moral de una comunidad.

De este modo coincidimos con Cortina en que hay que recuperar el relato de la alianza, eclipsado por el del contrato. El reconocimiento de la vulnerabilidad del otro, de sus necesidades y nuestro ser compartido nos pueden mover a actuar hacia la consecución de fines de justicia global, siendo la compasión y no tanto el temor lo que nos impulse. Esta idea conecta con una concepción de sujeto moral encarnado y no meramente calculador o egoísta, con una concepción de racionalidad cordial de horizontes más amplios, pues se sabe insertada en un individuo que además de razonar, siente y se conmueve ante lo que padecen otros.<sup>140</sup>

#### *2.4.4. Un sujeto ético kantiano revisado. Principales características.*

La teoría de la obligación que propone O'Neill se fundamenta en una idea de sujeto, de raigambre kantiana, cuyos principales rasgos son su autonomía o voluntad libre y su capacidad de agencia. Podemos entender los principios de justicia y las obligaciones correspondientes como requisitos básicos para el desarrollo de sus capacidades en unas condiciones favorables.

##### *2.4.4.1. Libertad y agencia. Autonomía.*

La autonomía en el ser humano es una condición valiosa a la que en principio nadie estaría dispuesto a renunciar a día de hoy. Este es el único punto en el que las distintas interpretaciones sobre la autonomía coinciden, por lo demás parece que existe

---

<sup>140</sup> Cortina, 2007: 122-126.

un cierto desacuerdo acerca de qué es lo que torna esta cualidad en especial o valiosa.<sup>141</sup> Así pues, en función de cómo caractericemos a la autonomía la justificación acerca de su valor e importancia variará.

La utilización del término autonomía para hacer referencia a una cualidad del ser humano, conectada a su vez con la libertad y la moralidad, la encontramos por primera vez en los escritos kantianos. Este tipo de caracterización es esencialmente moderna, fruto del período ilustrado. En otras épocas no se vinculaba este término al ser humano. Por ejemplo en la Antigua Grecia, la noción de autonomía se reservaba para las ciudades que eran independientes de cualquier forma de tiranía o legislación externa, esto es, aquellas ciudades que eran capaces de autolegislarse y no dependían, por tanto, de ninguna potencia externa o de una ciudad más poderosa que rigiera su gobierno. Esto además se ligaba a la idea de autarquía, con lo que la capacidad para autoabastecerse se contemplaba como una condición más para declarar a una ciudad como autónoma.

En la modernidad vemos cómo el término autonomía se torna significativo en el contexto de las relaciones internacionales y la teoría política. Kant es el primero que considera que la libertad moral del ser humano radica en la autonomía de su voluntad, en tanto que es capaz de darse leyes que emanan de la razón pura práctica y motivar así la acción por respeto al deber. Nadie antes había explicado la libertad moral en estos términos, a saber, teniendo en cuenta la capacidad de agencia de un ser racional limitado y finito. Como sabemos en la concepción de autonomía kantiana se combinan dos nociones centrales, por un lado, independencia, por otro lado, racionalidad o coherencia. Nos ocupamos a continuación del sentido que toman estos términos y el modo en que Kant los interrelaciona, no sin antes comentar la justificación de O'Neill<sup>142</sup> acerca de su opción por la interpretación kantiana de autonomía. Cree que es preferible a otros enfoques porque satisface los siguientes criterios:

- a) A diferencia de otras interpretaciones de la autonomía, proporciona un enfoque integrado y razonado de la relación entre coherencia e independencia, como ya hemos apuntado más arriba, sin caer en concepciones unilaterales o sesgadas.
- b) Proporciona el contexto adecuado para mantener el significado ético de la noción de autonomía.
- c) Nos dota de un marco desde el que juzgar cuándo y por qué formas específicas de independencia son valiosas, así como para criticar las relaciones de poder y dependencia. De manera que ni defiende toda forma de autosuficiencia, ni devalúa todos los modos de dependencia o interdependencia.

Generalmente la autonomía como independencia se entiende como estar libre de, liberarse de aquellas causas externas o ajenas o bien condicionamientos internos que pueden interferir en nuestro curso de acción o en el desarrollo de nuestro plan de vida. Esta independencia no debe confundirse con la libertad negativa en el sentido en que empleamos el término cuando tratamos de libertad política. Es decir, no nos estamos refiriendo a esa libertad de los modernos o libertad de no interferencia a la que alude Benjamin Constant,<sup>143</sup> pues en estos momentos nos remitimos únicamente a la libertad moral que implica a un sujeto individual y no a una comunidad política o Estado.

---

<sup>141</sup> Esta observación es de Dworkin, G., 1988: 6. O'Neill lo cita en su artículo, 1992. Al parecer la única constante que Dworkin encuentra entre las diferentes formas de comprender qué es la autonomía es que se trata de una cualidad de las personas, que además es deseable, y por tanto todos quisieran poseer.

<sup>142</sup> O'Neill, 1992, p. 205.

<sup>143</sup> B. Constant

Así pues, la independencia nos permite sentar las condiciones iniciales para que un agente pueda emprender sus acciones de manera autónoma. Ahora bien, esa independencia no significa desprenderse necesariamente de todo, existen vínculos o relaciones que le llevan a preferir, desear, creer en determinadas opciones más que en otras. Su elección tenderá a satisfacer estas prioridades, pero porque esto suceda no significa que el sujeto pierda autonomía. En tanto que sus elecciones guarden cierta coherencia entre sí y no contradigan lo que aconseja la racionalidad práctica, no tienen por qué interpretarse como condicionadas o prisioneras de prejuicios o creencias. El ejercicio de autonomía racional no puede realizarse al margen de lo que compone la vida del sujeto. Ahora bien, cómo determinar qué es lo racional, cómo saber que nuestras decisiones responden a móviles morales y por ende hemos actuado libremente y no impulsados por principios heterónomos o patológicos. Para aclarar este tipo de problemática necesariamente hemos de recurrir a la razón práctica, fundamento de la ley moral. La voluntad que se somete a las leyes morales, que son leyes universalizables de acuerdo al imperativo categórico, es una voluntad libre, autónoma, pues acepta la invitación de la razón como legisladora de un Reino de los Fines. El sujeto autónomo acepta la autoacción de esa legislación interna, reconoce sus leyes como propias y en ello se juega su libertad moral.

Por tanto, la noción de independencia en sí misma resulta insuficiente para conocer la esencia de la libertad moral. Sólo nos permite acercarnos a una definición negativa de libertad, cuando Kant apuesta por un sentido positivo.

La citada definición de la libertad (independiente de extrañas causas que determinen a la voluntad) es negativa y, por lo tanto, infructuosa para conocer su esencia. Pero de ella se deriva un concepto positivo de la misma que es tanto más rico y fructífero. [...] la libertad, aunque no es una propiedad de la voluntad, según leyes naturales, no por eso carece de ley, sino que ha de ser más bien una causalidad, según leyes inmutables, si bien de particular especie; de otro modo, una voluntad libre sería un absurdo. [...] ¿Qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma?<sup>144</sup>

La capacidad del sujeto de convertirse en su propio señor, en agente autónomo, radica en su racionalidad práctica, pues de ella emanan las leyes que deben regir la acción del que es capaz de escapar de la causalidad natural en las cuestiones prácticas, pensado como sujeto nouménico. De manera que la autonomía de la voluntad no puede pensarse si no es en relación con la razón en su uso práctico, la mera independencia no nos dice nada sobre el valor moral de una acción. Una acción es libre moralmente en tanto que se ajusta a la ley que la razón recomienda, presenta a la voluntad y no simplemente porque el sujeto actúe libre de condicionamientos externos. La ley moral como principio incondicionado no responde a móviles patológicos, intereses particulares o egoístas, sino que como ley universal por su forma de imperativo categórico se constituye como legislación de un Reino de los Fines. El móvil de la acción moral libre debe ser el respeto al deber, sin embargo, esto no anula la posibilidad de que intervengan además otros móviles, como pueden ser los sentimientos morales. Dificilmente podemos conocer cuál es la intención última que ha movido al sujeto a actuar de acuerdo a la ley, tampoco para él mismo es fácil rastrear los fundamentos últimos de sus intenciones.

---

<sup>144</sup> Kant, 1992: 85-86.

En cualquier caso, situamos al agente autónomo en unas coordenadas, en un lugar en el mundo y con unas características particulares que le permiten concebirse y reconocerse como un sujeto digno de respeto. Asimismo ese autorrespeto le permite reconocer la dignidad de los otros seres racionales. Su voluntad en tanto que quiere principios incondicionados y se somete a esa legislación universal demuestra ser autónoma, por el contrario, cuando se rige sólo por principios condicionados como pueden ser la felicidad o el bienestar cae en la heteronomía.

Por tanto, no cabe la crítica que considera el sujeto kantiano como un “legislador universal” que actúa al margen del mundo y todo vínculo social, ajeno a cuanto sucede a su alrededor e independiente, imposible de localizar en nuestra realidad. La escisión kantiana entre fenómeno y nómeno no debe confundirnos, sino permitirnos comprender las implicaciones y la apertura de posibilidades de una metafísica de las costumbres trascendental. Adoptando este punto de vista trascendental salvamos la contradicción que supone afirmar la libertad de un ser nouménico en el mundo de lo práctico, pero que como fenómeno está sometido como cualquier otro ser físico a las leyes de la causalidad natural. Se abre la posibilidad de concebir la libertad sin caer en una antinomia y sin negar nuestra condición de seres finitos y limitados. De este modo se entiende que la libertad moral es posible aun en estados físicos de dependencia, pues lo esencial es que el agente pueda hacer uso de su razón práctica. Es más, en ocasiones, para el ejercicio de esta autonomía será necesaria la intervención de terceros, que faciliten las condiciones para que el agente pueda desarrollar sus capacidades racionales plenamente.

Para clarificar esta cuestión sobre la dependencia y la independencia O’Neill<sup>145</sup> extrae cuatro corolarios del enfoque kantiano de autonomía, que pueden servirnos de ayuda. A saber:

- a) El valor moral de la autonomía radica en la conjunción de la moralidad, la libertad y la racionalidad.
- b) Los distintos tipos de independencia social y personal no son aceptados como moralmente deseables de manera automática. Hay que evaluarlos por su contribución a una vida de autonomía y otros bienes.
- c) No cualquier tipo de dependencia social y personal ha de ser condenado sistemáticamente. Es necesario que la evaluemos en función de su contribución a una vida de autonomía y otros bienes.
- d) Otras características que se han ligado al concepto de autonomía, como por ejemplo: la autosuficiencia, la autenticidad, la individualidad, deben evaluarse desde los mismos parámetros, viendo cuál es realmente su importancia moral y su contribución al valor de la autonomía.

Así pues, O’Neill trata de desmitificar la imagen kantiana de autonomía que la identifica con una independencia externa radical. En cuanto nómeno, evidentemente el agente sólo puede actuar de manera autónoma en cuanto lo hace de acuerdo a la ley moral y se independiza de otras motivaciones que lo someten sin permitirle ser su propio señor. Ahora bien, como fenómeno, ese mismo ser racional, por su condición vulnerable e inacabada precisa para el desarrollo completo de sus capacidades de relaciones de dependencia respecto a otros semejantes, respecto a su comunidad o el

---

<sup>145</sup> O’Neill, 1992: 220.

Estado, vínculos que pueden variar en intensidad a lo largo de su vida según sus necesidades y limitaciones.

#### 2.4.5. Agentes de justicia.

Visto lo expuesto anteriormente, entendemos porqué O'Neill no acepta la concepción de que los Estados son los agentes primarios o únicos de justicia. Llevando esto al terreno internacional, los Estados dejan de ser los únicos elementos activos y toman especial relevancia otros agentes, capaces de influir en la toma de decisiones de carácter global. O'Neill se refiere principalmente a aquellos organismos que sin ser Estados mantienen relaciones multilaterales y cuyas decisiones conllevan consecuencias más allá de las fronteras de un Estado. Así por ejemplo, las empresas transnacionales o multinacionales, los movimientos sociales globales (políticos, intelectuales de carácter transnacional) que se plasman en asociaciones cívicas, las ONGs, actúan a nivel global y ponen en relación a gentes de distintas nacionalidades que mantienen en común un ideario o un interés económico, social o cultural.

Entre los objetivos primarios de este tipo de organismos tal vez no se encuentre la justicia. Tampoco cuentan en primera instancia con el reconocimiento global como autoridad legítima para actuar como agentes de justicia. Pero lo cierto es que sí disponen del poder para influir en decisiones de alcance global que van a afectar a las condiciones de vida de muchas personas. Asimismo la orientación que tome este tipo de decisiones o sus actuaciones mismas puede contribuir a la realización o reforma de unas estructuras sociales más justas. Con lo cual, directa o indirectamente estos organismos están ejerciendo el papel que le correspondería a los Estados, si nos limitásemos a una concepción política de la justicia.

Por otro lado, es importante que tomemos en cuenta, sostiene O'Neill,<sup>146</sup> que la visión de los Estados como agentes primarios de justicia que determinan y localizan cuáles son las obligaciones de los agentes secundarios de justicia es insuficiente, por las siguientes razones:

- a) Muchos Estados son injustos. Esto es una prueba de su poca voluntad para cumplir con las obligaciones y normas que establecen las declaraciones de derechos humanos. Asimismo estos Estados no se preocupan por los mínimos de dignidad que deben a sus ciudadanos, y más bien aprovechan su posición de poder para institucionalizar formas de injusticia. Nos referimos, pues, a Estados corruptos y tiránicos que continuamente violan los derechos de sus miembros o incluso de extranjeros. De manera que su injusticia no acaba como injusticia política, sino que también reviste otras formas.
- b) Algunos Estados son incapaces de garantizar o asegurar justicia a sus miembros o ciudadanos. No es tanto una falta de voluntad, como de capacidades para cumplir con las obligaciones de justicia correspondientes. Asimismo tampoco son capaces de asignar estas obligaciones a agentes secundarios de justicia, con el fin de que efectivamente se cumplan los mínimos de dignidad. Estos Estados incompetentes o débiles fallan cuando se disponen a proteger los derechos de sus ciudadanos. Estos fallos ocurren por

---

<sup>146</sup> O'Neill, 2004: 246.

distintas razones y son de distinto cariz, algunos por la corrupción, otros por falta de infraestructura en servicios sociales, en ocasiones, por escaso crecimiento económico e imposibilidad de satisfacer las necesidades básicas. Incluso en algunos casos el control político sobre algunas instituciones gubernamentales es insuficiente o inefectivo, produciéndose la relación inversa, viéndose el Estado controlado por organismos paralelos.

- c) Algunos Estados sí cuentan con las capacidades para asegurar los derechos de sus ciudadanos, pero se ven obligados por los procesos de la globalización a flexibilizar sus fronteras, permitiendo así que otros agentes externos se tornen activos dentro de sus límites. El problema es que en muchas ocasiones esto debilita el poder del Estado, que pierde parte de sus competencias y el control político de las actividades de esos otros agentes. Esta falta de regulación puede desembocar en situaciones y actuaciones injustas que sobrepasan las capacidades del Estado, en concreto hay que hacer frente a organismos o instituciones más poderosos que él mismo.

Por tanto, ante este panorama no es posible continuar manteniendo que los Estados son los agentes primarios de justicia. Parece razonable que localicemos a otros agentes, que se hagan cargo de las obligaciones de justicia y de las tareas correspondientes para su cumplimiento. Ahora bien, O'Neill<sup>147</sup> advierte que sorprendentemente los ciudadanos no parecen preocupados por esta falta de agentes, tal y como si no existiese responsabilidad moral por tratarse de una incapacidad o fallo del Estado.

Según O'Neill hemos de reconfigurar la visión que tenemos sobre las obligaciones que atribuimos al Estado y las instituciones, tanto retrospectivamente, por fallos cometidos en el pasado, como las que se derivan de su capacidad de agencia. Sin embargo, habría que plantearse primeramente si tiene sentido y está justificada esta perspectiva sobre la responsabilidad y las obligaciones.

O'Neill explica que aquellos que se centran en responsabilidades privilegian una visión retrospectiva del asunto y tratan de determinar quiénes son los responsables por fallos cometidos, quiénes deben reparar o compensar un daño.<sup>148</sup> Lo que cuenta en estos casos son las acciones pasadas que generaron o provocaron esa situación de injusticia y la determinación de quiénes fueron los causantes. El problema en estos casos es la dificultad para localizar responsables porque el daño es consecuencia de un conjunto de circunstancias y acciones que confluyen entre sí. Parece que entonces se diluye la responsabilidad. Esto se agrava aún más a medida que la interdependencia y las interconexiones entre agentes muy diversos crecen como consecuencia de la globalización. Entonces las decisiones y los modos de acción no son el resultado de un único agente o de un conjunto bien localizado, sino que intervienen desde diversos frentes y por intereses distintos agentes de diversa índole. No por ello, ante la dificultad de hallar responsables, hemos de aceptar la imposibilidad de atribuir obligaciones a quienes correspondan para corregir una situación de injusticia. Está claro que muchos Estados albergan responsabilidades en este sentido y están obligados al menos a compensar o reparar en la medida de lo posible la ofensa.

---

<sup>147</sup> O'Neill, 2004: 247.

<sup>148</sup> O'Neill, 2004: 248.

Ahora bien, cabe otra posibilidad, a saber, enfocar la distribución de obligaciones de otro modo, centrándonos en qué tipo de acciones son necesarias para generar unas condiciones de vida justa y quiénes son capaces de llevarlas a cabo. En este caso lo fundamental es localizar a aquellos que pueden responder por sus capacidades ante las exigencias de justicia. Evidentemente los Estados cuentan con ciertas obligaciones de justicia que nadie pondría en duda y que se desprenden de sus poderes, como por ejemplo: no cometer crímenes contra la humanidad, proteger la vida de sus ciudadanos, no aceptar acuerdos o tratados que violen los DDHH.

Sin embargo, O'Neill argumenta, siguiendo este segundo tipo de razonamiento práctico: además de los Estados y las instituciones u organismos gubernamentales existen otros agentes que son capaces de hacerse cargo de las obligaciones de justicia. En este caso O'Neill no está restando responsabilidad ni negando las obligaciones del Estado, sino que amplía el margen de los que están implicados en las tareas de justicia. De esta forma, los Estados dejan de ser los agentes primarios de justicia y dan paso a otros agentes no estatales. Esto implica que estos otros podrían operar al margen del Estado, y habría que dejar de considerarlos como subordinados al poder gubernamental o como agentes secundarios. Si lo que se pretende es universalizar principios de justicia es necesario que esos otros agentes, considerados "secundarios", asuman incluso, en ocasiones, el papel de agentes primarios.<sup>149</sup>

## 2.5. Justicia global distributiva. La propuesta de Thomas Pogge.

A continuación nos ocuparemos de una propuesta de justicia global distributiva propiamente, en concreto la que nos presenta Thomas Pogge.<sup>150</sup> Incidiremos especialmente en aquellos puntos en los que pensamos se supera al modelo de justicia internacional y al transnacional.

En primer lugar, Pogge intenta para su propuesta definir un criterio único y universal de justicia en sentido cosmopolita, que pueda ser aceptado por todas las personas y pueblos, ya por razones morales, ya por razones pragmáticas. Esta concepción de la justicia basada en un universalismo moral<sup>151</sup> ha de servir como criterio para evaluar las instituciones sociales, los gobiernos, el orden económico (global). Su propuesta de justicia se centra concretamente en el diseño y reforma de la estructura institucional y gubernamental global, aunque en su fundamento es cosmopolita<sup>152</sup> pues su interés recae en cada uno de los individuos. Pogge intenta no comprometerse con ninguna idea sustantiva del bien o teoría del florecimiento humano perfeccionista, ya que su primera intención es que el criterio de justicia básica sea moralmente plausible e internacionalmente aceptable, que constituya, pues, el núcleo universal de todos los criterios de justicia que se aplican a nivel doméstico o internacional.<sup>153</sup> El fundamento de este criterio de justicia compartido se encuentra en el respeto a la autonomía del otro

---

<sup>149</sup> Sobre todo en los casos en que el Estado demuestra ser incompetente y débil para gestionar y administrar las cuestiones de justicia.

<sup>150</sup> Pogge, 2002a, 2009.

<sup>151</sup> Pogge, 2002b: 32, 35-36.

<sup>152</sup> Pogge, 2009: 25-ss. Para ver la defensa de una concepción cosmopolita de la justicia.

<sup>153</sup> Pogge, 2002a: 52. "Debemos aspirar a un único criterio universal de justicia que puedan aceptar todas las personas y todos los pueblos y que sirva como base para la formación de juicios morales sobre el orden global y sobre otras instituciones sociales que tengan efectos causales sustanciales a escala internacional." 2002b: 42-ss.



(aspecto clave en el desarrollo del ser humano, y elemento de una teoría tenue del florecimiento humano), y su plasmación en los derechos humanos.<sup>154</sup>

En segundo lugar, la preocupación o interés principal de Pogge para elaborar una propuesta de justicia global es la situación de pobreza en que vive más de la mitad de la población mundial.<sup>155</sup> A esto se suman consecuencias catastróficas para la vida de millones de personas derivadas de la falta de recursos, la falta de asistencia sanitaria, el analfabetismo, la desnutrición infantil, la falta de condiciones higiénicas... La pobreza cada vez más acentuada se acompaña de una desigualdad socioeconómica creciente entre los países del Norte y los del Sur.<sup>156</sup> No obstante, según quién presente y recoja los datos y medidas relativos a la pobreza y la desigualdad la situación se muestra más o menos esperanzadora. Según Pogge<sup>157</sup> las estimaciones del Banco Mundial sobre las tendencias de crecimiento económico o desarrollo de los pueblos, resultan enigmáticas, pues ocultan el hecho de que la pobreza es cada vez más severa y que la desigualdad entre países pobres y ricos tiende a acrecentarse y perjudicar aún más la situación de los pobres. La lectura que hace el Banco Mundial sobre la pobreza favorece la interpretación que la liga a causas endógenas o domésticas y se centra especialmente en los niveles de renta, sin tomar en cuenta otras variables.<sup>158</sup> Esto implica una visión sobre la pobreza muy sesgada, pues, por un lado la suaviza, de tal forma que los Objetivos de Desarrollo del Milenio se dan por cumplidos a fecha prevista, por otro lado, le pasan desapercibidos casos de pobreza que desde otras perspectivas se confirmarían.<sup>159</sup> Los países desarrollados y los organismos internacionales encuentran en este tipo de estudios el apoyo empírico para limpiar sus conciencias y permanecer pasivos ante los pobres globales.

Pogge refuerza su propuesta con estudios y análisis basados en datos empíricos, aunque sus conclusiones no concuerdan con las tendencias de los organismos internacionales oficiales. Los datos nos confirman, concluye Pogge, que el orden institucional global es injusto, pues contribuye a generar más pobreza, favoreciendo el enriquecimiento y la posición aventajada de los países ricos.

En tercer lugar, Pogge sostiene que la situación de pobreza extrema supone una violación de los derechos humanos. De este delito son responsables, en gran parte, y de forma directa los países desarrollados o ricos que han diseñado y mantienen el orden institucional y económico global. Pogge intenta demostrar cómo este orden influye de manera real y directa sobre la evolución de los niveles de pobreza y desigualdad y así desmonta la tesis que la atribuye únicamente a factores locales o nacionales.<sup>160</sup> No niega, sin embargo, la importancia de estos últimos, pues en muchas ocasiones los propios gobiernos débiles y corruptos contribuyen o causan esa situación de pobreza. Ahora bien, determinadas características del orden internacional toleran e incluso incentivan el surgimiento de este tipo de gobiernos y sus políticas nacionales. De esta

---

<sup>154</sup> Pogge, 2009: 65-ss.

<sup>155</sup> Pogge, 2002a, 2003:10.

<sup>156</sup> Chen y Ravallion, 2008.

<sup>157</sup> Pogge, 2009: capítulo VI.

<sup>158</sup> Otros organismos como PNUD sí se sirven de otras variables, inspirados por el enfoque de la capacidad. Esto implica un cambio en la concepción de la pobreza. Deja de verse únicamente como un fallo en los recursos económicos y se tienen en cuenta cuestiones relativas a la salud, educación. La clasificación y ordenamiento de los datos se ve modificada considerablemente.

<sup>159</sup> Pogge propone una alternativa para la medición de la pobreza global y la desigualdad internacional en la que el crecimiento económico adquiere una nueva significación. Pogge, 2009: cap. VIII

<sup>160</sup> Pogge, 2003. Pogge se opone a la tesis de Rawls acerca del origen de la pobreza por causas domésticas y expone qué factores domésticos pueden estar influyendo y de qué modo.

manera directa e indirectamente el orden global institucional influye perniciosamente en la evolución de la pobreza, la intensifica más allá de lo que los factores locales lo harían en caso de actuar en solitario.

Esta situación podría mejorarse actuando en dos sentidos, a saber, modificando tanto los factores locales como los factores globales que contribuyen a la generación y mantenimiento de los niveles de pobreza. En este sentido la postura mantenida por Amartya Sen acerca de que países en vías de desarrollo podrían incrementar sus niveles de crecimiento y desarrollo si fueran más democráticos, si sus poblaciones gozaran de libertad política y ejercieran influencia real en la toma de decisiones de sus gobiernos, iría directamente a la cuestión de los factores locales. Pogge encuentra la focalización exclusiva en este tipo de acciones como un modo de excluir al orden global de su implicación en la pobreza, y esto supone abordar el problema de forma sesgada. Ahora bien, si consideramos el hecho de que la democratización de los países en vías de desarrollo se ralentiza o incluso se impide por las características del orden global, no cabe la defensa de la tesis que explica la pobreza a partir de factores domésticos, por este motivo Pogge encuentra muy discutible la postura de Sen a este respecto. Es decir, a juicio de Pogge más democracia, mayor libertad política en el orden nacional, no cambia demasiado las cosas si el orden global no modifica sus pautas de acción. Así, por ejemplo, la comunidad internacional reconoce como gobierno legítimo de un territorio y su población a cualquier grupo que controle los medios de coerción dentro de un país, con independencia de cómo llegó al poder, cómo se sirve de él, qué apoyo o rechazo recibe de la población.<sup>161</sup> De este modo, no sólo se le reconoce e invita a participar en las negociaciones internacionales, como representante del país en que gobierna, sino que además se le confiere el privilegio internacional sobre los recursos (facultad legal que confiere derechos de propiedad globalmente válidos sobre los recursos de un país) y el privilegio internacional de préstamo (incluye la capacidad de imponer obligaciones legales válidas internacionalmente sobre el país en su totalidad).<sup>162</sup> Esta situación incentiva que gobiernos corruptos se hagan con el poder en países en vías de desarrollo pero ricos en recursos recurriendo a los medios menos democráticos, como el golpe de Estado o la guerra civil, o bien endeuden al país persiguiendo fines particulares sumiéndolo en la pobreza e incapacitando a sus gentes para salir de ella. Los empresarios de países ricos que deciden localizar sus plantas industriales en estos países presionan a sus gobiernos para que rebajen los requisitos legales, aprovechando no sólo la explotación de sus recursos sino también las condiciones que les permiten actuar al margen de la justicia. Esto explica la correlación negativa y a su vez paradójica entre riqueza en recursos naturales y escaso rendimiento económico.

Pogge nos muestra con diversos ejemplos cómo los efectos desastrosos de estos privilegios sobre la vida de las personas que sufren o viven sometidas a estos gobiernos no son consecuencia directa de sus elecciones.<sup>163</sup> Ya que en la mayoría de casos no han elegido democráticamente a sus representantes, y aún en caso de hacerlo los procedimientos de elección no se han seguido en las condiciones legítimas, libres de elementos de presión o manipulación, porque se trata de democracias noveles e incompetentes. El orden institucional global no sólo tolera este tipo de situaciones, sino que además las refuerza o incentiva como hemos explicado. Es necesaria, por tanto, una reforma del orden global, que permita socavar los privilegios internacionales y

---

<sup>161</sup> Pogge, 2002a: 148-153.

<sup>162</sup> Pogge, 2009: 146.

<sup>163</sup> Pogge, 2000a: 189-213, 2009: 120-160

denunciar abiertamente aquellos gobiernos que no representan la voluntad de un pueblo ni defienden los intereses de sus gentes.

En cuarto lugar, Pogge nos presentan posibles alternativas al orden institucional global, reformas concretas elaboradas a partir de datos empíricos que apuntan hacia un orden más justo. Por ejemplo, el dividendo general de recursos no es más que un principio de justicia distributiva global que reinterpreta los derechos de propiedad y la explotación de los recursos. A ésta se suman otras reformas<sup>164</sup> enfocadas a otros ámbitos o características del orden global: el acceso de los países pobres a la atención sanitaria y a los medicamentos básicos (Fondo para el Impacto sobre la Salud Global), mediciones y lecturas de los datos económicos relativos a la pobreza de los países y las desigualdades, con el fin de aproximarnos más a la realidad y elaborar un diagnóstico más ajustado para la búsqueda de soluciones (análisis crítico de la línea de pobreza establecida por el Banco Mundial que se maneja en las negociaciones internacionales y propuesta alternativa); valoración crítica del enfoque y evaluación de resultados relacionados con los Objetivos de Desarrollo del Milenio revisando los compromisos asumidos por los países ricos en la lucha contra la pobreza y los DDHH (necesidad de moralizar el orden global); democratización de los organismos institucionales del orden global.

### *2.5.1. Un criterio de justicia global basado en la idea de bienes primarios.*

Primeramente hemos dicho que Pogge trata de definir un criterio de justicia universal único que pueda ser aprobado y compartido por todos. Un criterio a partir del cual podamos realizar juicios morales sobre la justicia de las instituciones sociales y políticas, también sobre el orden económico en el nivel global. El criterio que ha de servirnos para nuestra evaluación ha de tener en cuenta qué relación guardan las instituciones con el florecimiento humano, entendido como desarrollo de la autonomía. Esto es, sabemos que los seres humanos se proponen como objetivo a lo largo de su vida llevar una vida plena, realizar un proyecto de vida buena, sin embargo, esto no siempre es posible, porque se carecen de los medios o bienes básicos necesarios. Es evidente que no todos nos proponemos las mismas metas ni partimos de la misma idea de lo bueno, por eso es que vivimos en un mundo plural, no obstante, afirma Pogge, todos necesitamos de ciertos bienes o recursos, medios, para realizar nuestros planes. Cada uno se servirá de ellos de un modo distinto y no es necesario que toda sociedad los suministre de la misma forma, dependerá de la cultura y de las prioridades de las personas.

En cualquier caso, Pogge, al igual que Rawls (con la noción de bienes primarios), considera que existen unos bienes básicos que todo criterio de justicia mínima debería contemplar y asegurar, independientemente del uso que las personas elijan hacer de ellos. Pogge los concibe desde la noción de bienes primarios de Rawls, esto es, como recursos, en los que se incluyen libertades y aspectos referidos al autorrespeto, aunque también tiene en cuenta otros posibles modos de enfocar la cuestión respecto a las variables, un ejemplo puede ser el enfoque de las capacidades de Sen.<sup>165</sup>

---

<sup>164</sup> Pogge, 2009: 153, capítulos V, VI, VII, X, XI.

<sup>165</sup> En apartados siguientes propondremos de qué modo el enfoque de la capacidad puede tomar también como base normativa a los derechos humanos para establecer cuáles son los mínimos de la justicia global, qué es aquello más básico que el ser humano necesita para cubrir sus necesidades básicas y desarrollar su faceta de agente libre.

Un criterio de justicia global modesto comprometido con una teoría tenue del florecimiento humano,<sup>166</sup> debe formularse entonces en el lenguaje de ciertos bienes básicos concebidos de manera abstracta y general, según Pogge. La exigencia de justicia de estos bienes básicos debe respetar las siguientes limitaciones: “a) la lista de los bienes básicos sólo deberá incluir bienes realmente esenciales, bienes verdaderamente necesarios para promover o hacer realidad una concepción de vida valiosa. b) La demanda de los bienes básicos se deberá limitar cuantitativa y cualitativamente a lo que denomino una porción *mínimamente* adecuada. [...] c) Las personas necesitan tener acceso a los bienes básicos, antes que tener esos bienes mismos. [...] d) Los bienes básicos también se deberían limitar *probabilísticamente*. No es posible diseñar las instituciones sociales de manera que garanticen a todas las personas a las que afectan un acceso absolutamente seguro a todos los bienes que se necesitan.”<sup>167</sup>

Una vez aclarado esto es necesario también integrar los bienes básicos escogidos en una sola medida del nivel de vida de una persona. Esta es una tarea de ponderación tanto de las carencias como de los logros. Pogge sugiere establecer una medida numérica y asignar una puntuación según el nivel de vida, teniendo en cuenta que el umbral mínimo exigido lo determinan los bienes básicos cuyo acceso ha de garantizarse en justicia.

Por último las medidas del nivel de vida han de integrarse en una única medida global de la justicia de las instituciones sociales. En este caso puede emplearse la media aritmética, el maximin o algún índice de desigualdad como función de agregación personal.

Ahora bien, ¿cuáles son, en definitiva, esos bienes básicos cuya exigencia está recogida en el criterio de justicia global que está proponiendo Pogge?

Para responder a esta cuestión, en primer lugar, hemos de tener en cuenta que esos bienes básicos pueden ser de distinto tipo, a saber, referidos a recursos materiales, bienes sociales y culturales, oportunidades políticas... Sin embargo, todos ellos comparten la característica de que se trata de bienes fundamentales para el desarrollo humano, para la expansión y realización de un plan de vida buena. Podemos determinar qué bienes son necesarios en este sentido a partir de la noción de derechos humanos, esto es, tomando como punto de partida los objetos que los derechos humanos protegen o promocionan, pues se consideran inherentemente valiosos de acuerdo a la idea de dignidad humana.

Asimismo, al igual que los derechos humanos estos bienes han de responder a una clase especial de intereses morales, a saber: intereses morales de peso, incondicionales y ampliamente compartibles.<sup>168</sup> El que tengan cierto peso nos indica que son bienes importantes, fundamentales, por eso deben prevalecer sobre otro tipo de bienes. Por otra parte su incondicionalidad y el que sean ampliamente compartibles, nos indican que todas las personas deberían contar con ellos, independientemente de su cultura, religión, época, tradición moral o política. Asimismo toda persona puede llegar a apreciarlos como valiosos en tanto que cubren necesidades básicas relacionadas con el desarrollo

---

<sup>166</sup> Pogge, 2002a: 55. “El criterio universal de justicia que perseguimos debe operar con una concepción tenue del florecimiento humano que se podría formular en buena parte en el lenguaje de los medios comunes para el florecimiento humano, en lugar de en el lenguaje de los componentes del florecimiento humano.”

<sup>167</sup> Pogge, 2002a: 57-58.

<sup>168</sup> Pogge, 2002a: 77.

humano, pues no están limitados exclusivamente a la sensibilidad de un pueblo o de un tiempo.

De este modo, los derechos humanos, entendidos como exigencias o demandas morales<sup>169</sup> y no tanto como derechos jurídicos vinculados a un sistema legal determinado, sirven como criterio moral a Pogge para establecer cuáles son los mínimos o límites de una justicia global. El objeto de cada derecho humano responde a una necesidad humana básica, que en justicia debería satisfacerse para cada persona. Se debería exigir el cumplimiento de las obligaciones que generan este tipo de demandas morales directamente y en primer lugar a los agentes oficiales: gobernantes, instituciones sociales y políticas a las que representan, ya que se han comprometido con las obligaciones correspondientes, e indirectamente frente a quienes sostienen tales instituciones y eligen y mantienen a esos dirigentes o representantes. Así pues, el postulado de un derecho humano a X equivale a la exigencia de que, en la medida de lo razonablemente posible, toda institución humana esté diseñada de tal modo que todos los seres humanos afectados por ella tengan un acceso seguro a X.<sup>170</sup> De manera que, toda institución justa ha de proporcionar a todo ser humano el acceso a porciones mínimamente adecuadas de esos bienes, que hemos definido a partir de los objetos que protegen los derechos humanos: participación política y libertades fundamentales, alimentos, bebida, vestido, cobijo, educación y atención médica.

Como vemos Pogge no trata de imponer un criterio de justicia global para un determinado tipo de tradición política y cultural, a saber, aquella que ha generado y se sirve del lenguaje de los derechos humanos, sino que más bien su intento es definir un criterio de justicia mínima de alcance universal que case con todo esquema institucional coercitivo. De ahí que hable de bienes básicos exigibles bajo cualquier concepción o teoría del florecimiento humano. Pogge no quiere despertar las críticas de los que sostienen que los derechos humanos son un producto occidental, y la articulación de estos derechos en el diseño de las instituciones internacionales, un modo de colonización e imposición de los modelos democrático-liberales. El alcance normativo de los derechos humanos como derechos morales es universal,<sup>171</sup> de ahí que Pogge los tome como base normativa o criterio moral de su propuesta de justicia global. Al fin y al cabo, ésta trata de salvar o presentarse como una alternativa a la situación de pobreza extrema y desigualdad radical que sufre nuestro mundo actualmente,<sup>172</sup> pues a la luz de esta noción de justicia se juzgan estos hechos como inherente y definitivamente injustos.

### *2.5.2. La pobreza extrema como una violación de los derechos humanos.*

La pobreza extrema es manifiesta si atendemos al número de muertes que provoca cada día la miseria y carencia total de bienes básicos. Aquellos que se encuentran en el umbral de la pobreza o por debajo de éste, difícilmente pueden sobrevivir y menos realizar un proyecto de vida. Esta forma de pobreza que genera sufrimiento y muerte puede ser concebida, a juicio de Pogge, como una violación de los derechos humanos de las gentes que la padecen. Pues se les está negando el acceso al objeto de los derechos humanos (más básicos) que todo hombre y mujer deberían tener asegurados.

---

<sup>169</sup> Pogge, 2002a: capítulo 2. 2009: 74.

<sup>170</sup> Pogge, 2002a: 67.

<sup>171</sup> Pogge, 2009: 88-98.

<sup>172</sup> Pogge, 2003: 37; 2009: capítulo VIII. Chen y Ravallion, 2008.

Por otro lado, además de la pobreza, si atendemos a la desigualdad radical entre países nos damos cuenta de que en esta situación se está incumpliendo un deber negativo de no dañar y no sólo un deber positivo de asistencia. Los más ricos o en posición aventajada están cometiendo un daño, directamente una injusticia hacia los que sufren la pobreza. Así por ejemplo, como ya dijimos, el orden internacional tolera gobiernos corruptos y débiles en países pobres, pues definitivamente le conviene esta situación a los más poderosos con el fin de mantener su estatus de riqueza y control del orden global. Pero existen otras formas de contribuir a la injusticia global que sufren los pobres y que tienen que ver con el diseño y funcionamiento del orden económico global.<sup>173</sup> La pobreza no responde en su origen únicamente a causas domésticas o endógenas como considera Rawls, prueba de ello son las reglas que rigen el mercado (abierto y libre para unos pocos), los tratados y convenciones sobre comercio y patentes, los préstamos e inversiones, el uso de los recursos de los fondos marinos, y otro tipo de reglas amoldadas de manera que favorecen el enriquecimiento de los países poderosos, sus ciudadanos y sus empresas con proyección multinacional. La toma de decisiones en las negociaciones internacionales sin lugar a dudas favorece a los intereses de los países ricos, como así queda reflejado en el tipo de normas por las que se rige, por ejemplo, la OMC. Este hecho contribuye a que la desigualdad entre países se intensifique y se torne más compleja la salida de la pobreza extrema. Por eso, como ciudadanos de países desarrollados no somos meros espectadores que observan una situación y que no están de ningún modo implicados en ella, más bien somos una parte que contribuye activamente a generarla, nuestra responsabilidad es moral y causal, y por ese motivo nos corresponden obligaciones tanto negativas como positivas.<sup>174</sup>

La desigualdad radical que se genera y disminuye las posibilidades de dar salida a la pobreza extrema puede ser definida de acuerdo con las siguientes condiciones:

- a) Los que están peor están muy mal en términos absolutos.
- b) También están muy mal en términos relativos –están mucho peor que muchos otros.
- c) La desigualdad es impermeable (los que están peor no mejoran ni los que están mejor empeoran).
- d) La desigualdad lo invade todo (afecta a distintos ámbitos).
- e) La desigualdad es evitable (los que están mejor pueden cambiar la situación sin empeorar, ni convertirse en necesitados).<sup>175</sup>

La pobreza mundial que divide a los pueblos es un ejemplo de desigualdad radical. Esta situación es injusta y podemos aludir a tres causas distintas para argumentarlo.<sup>176</sup> Estos tres tipos de causas dan lugar a tres aproximaciones o corrientes antagónicas acerca de la pobreza y localizan a responsables distintos, entendiéndola, respectivamente, como: el efecto de las instituciones sociales compartidas; la exclusión sin compensación alguna del uso de los recursos; los efectos de una violenta historia

---

<sup>173</sup> Pogge, 2002a, 2002b, 2003: 4, 6, 8.

<sup>174</sup> Pogge, 2002a: 152, “El argumento demuestra que, aunque existan factores causales nacionales, nos corresponde también a nosotros una responsabilidad moral y causal.” 2003: 10. Pogge rechaza la visión empírica sobre la pobreza que subyace a los argumentos de Peter Singer y que hace inocentes a los ciudadanos y dirigentes de países ricos hacia los que se dirige. Singer, 1972.

<sup>175</sup> Pogge, 2002a: 251. 2005: 37, toma esta noción de desigualdad radical y su caracterización de Thomas Nagel. Pogge, 2009: 120.

<sup>176</sup> Pogge, 2009: 199, criterios para identificar la injusticia de la pobreza extrema.

común. Sin embargo, Pogge<sup>177</sup> sostiene que a pesar de las diferencias las tres pueden coincidir en lo siguiente: la desigualdad radical existente es injusta y su mantenimiento coercitivo constituye la violación de un deber negativo. Asimismo, una reforma factible del statu quo es un paso importante hacia la justicia. Con estas dos premisas compartidas cabe la posibilidad de que los partidarios de distintos enfoques sobre la pobreza y corrientes de pensamiento político arriben a un acuerdo para erradicar la pobreza mundial.

Pogge se decanta en cualquier caso por el segundo tipo de causa para explicar la injusticia que supone la pobreza extrema. Considera que a las cinco condiciones sobre la desigualdad radical a las que aludimos anteriormente se añade la siguiente: “los que están mejor disfrutan de ventajas significativas en el uso de un fondo único de recursos naturales de cuyos beneficios se excluye en buena medida a los que están peor, sin que a cambio se les dé compensación alguna.”<sup>178</sup>

La exclusión que sufren los pobres en cuanto al uso de recursos naturales merece una explicación o justificación. Un modelo de justicia que defienda el derecho a tomar posesión de manera unilateral de raciones desproporcionadas de recursos debe ser capaz al tiempo de responder con razones suficientes a las demandas de los pobres. De no hallar justificación alguna para esta exclusión, el criterio de justicia que defendamos habrá de tener en cuenta esta desigualdad y ponerle fin. Una propuesta moderada, a juicio de Pogge, puede ser un principio de justicia distributiva global que palie los efectos de esta exclusión y acabe con la asimetría que la mantiene.<sup>179</sup>

La propuesta de Pogge trata, pues, de erigirse como un modo de compensación de los que hacen un uso abundante de recursos en el planeta a quienes involuntariamente usan muy pocos.<sup>180</sup> Con esta intención propone el “dividendo general sobre recursos” que desarrollaremos en el apartado siguiente.<sup>181</sup>

La aceptación de esta medida de reforma del orden económico e institucional global está fundamentada en el deber negativo que los países ricos tienen hacia los pobres. Existe una justificación moral que la avala, aunque Pogge sugiere que tanto convicciones morales como prudenciales pueden ayudar a que se realice realmente su propuesta.<sup>182</sup> La búsqueda de la paz y la estabilidad, la disminución de los riesgos y externalidades de un orden económico global injusto, pero también el interés por el bienestar de las generaciones futuras así como el acabar con nuestra implicación en esa pobreza extrema: ayudan a convencernos de la necesidad de una reforma y un criterio de justicia global.

### *2.5.3. El “dividendo general sobre recursos” (Global Resources Tax). Justicia global distributiva desde una concepción liberal e igualitaria.*

---

<sup>177</sup> Pogge, 2002a: 252.

<sup>178</sup> Pogge, 2002a: 255.

<sup>179</sup> Pogge, 2009: 208.

<sup>180</sup> Pogge, 2002a: 259.

<sup>181</sup> La primera formulación de Pogge de esta propuesta fue en 1992, posteriormente en 1994. Reaparece reformulado en 2002a, y 2005, 2009.

<sup>182</sup> Pogge, 2009: 214-217. Pogge reconstruye la argumentación moral que justifica por qué la situación de pobreza y desigualdad radical son injustas y la implicación que en ella tienen los países ricos o poderosos, así como las elites y dirigentes corruptos de los países pobres que ayudan a mantener el orden institucional y económico global.

Thomas Pogge elabora su propuesta de justicia global distributiva, en primer lugar, como una crítica a *El derecho de gentes* de Rawls.<sup>183</sup> A diferencia de Rawls, Pogge considera imprescindible incluir entre los principios de un derecho internacional un principio de justicia distributiva igualitarista, del mismo modo que se le incluye en el nivel doméstico. De tal manera que las desigualdades socio-económicas entre países se consideren moralmente injustas, siguiendo el mismo criterio moral que empleamos para valorar las desigualdades domésticas, y así se emprendan acciones, se distribuyan obligaciones que traten de remediar y reestablecer el orden en esta situación. Lo que contiene este principio no es, por tanto, un mero deber de asistencia, como establece Rawls, ni tampoco el resultado de la elección de unos pocos pueblos con intereses democrático-liberales. Se trata de un principio que sí, se establecería en segunda posición original, siguiendo a Rawls, cuando están reunidos los representantes de los pueblos, pero cuyo fundamento es la justicia y no la buena voluntad o la solidaridad. En este sentido Pogge discrepa respecto a Rawls en el modo en que se desarrollaría esa segunda sesión entre los representantes de los pueblos y los acuerdos racionales que se tomarían. Veamos en qué puntos Pogge se distancia de Rawls.

En primer lugar, Rawls sostiene que el interés que mueve a los representantes de los pueblos para acudir a esa sesión consiste en conseguir que sus instituciones domésticas satisfagan la concepción de justicia nacional. Pogge, en cambio, cree que además tendrían cierto interés en el bienestar de sus miembros, esto es, preferirían racionalmente una situación en la que sus miembros gozaran de un nivel de vida mayor que el estrictamente necesario para mantener el orden doméstico en condiciones de justicia y pertenecer a la comunidad de los pueblos liberales y decentes. Los argumentos que demuestran la implausibilidad de la postura de Rawls son los siguientes, a juicio de Pogge:<sup>184</sup>

- a) Existen formas de liberalismo que apuestan por un progreso económico y desarrollo humano continuo, de manera que, no se detienen en el nivel de lo suficiente para mantener el orden institucional.
- b) Existen variantes cosmopolitas del liberalismo que extienden los requerimientos igualitaristas a todos los seres humanos, de manera que las privaciones de otros, aunque lejanos, son motivo de preocupación moral.
- c) El deber de asistencia en términos rawlsianos no contempla la posibilidad de contribuir al desarrollo o satisfacción de necesidades básicas en países desaventajados que no son capaces de emprender las acciones para diseñar y mantener instituciones domésticas justas. De esta forma deja afuera la posibilidad de que la justicia internacional pueda plantearse en términos de garantizar el acceso a ciertos bienes y recursos básicos para todos los individuos, independientemente de si esto contribuye o no a la justicia de las instituciones de la sociedad en la que viven.

Pogge insiste en que existe cierta implausibilidad moral en la postura de Rawls, que además implica una incoherencia filosófica. Rawls mantiene dos criterios de justicia distintos, según lo aplique al ámbito doméstico o internacional. En el primero la unidad moral son los individuos, en el segundo los pueblos. De este modo viola el universalismo moral que dice profesar, sin dar razones que justifiquen suficientemente esta discordancia entre criterios, las exigencias y fuerza del primero se pierden en el

---

<sup>183</sup> Pogge, 1994.

<sup>184</sup> Pogge, 1994: 209, 210.



segundo. Si carecemos de razones que justifiquen el mantenimiento de un doble criterio, debemos a los pobres globales una explicación “de por qué nos consideramos autorizados a imponerles un orden económico global que viola las condiciones morales mínimas que nosotros mismos establecemos para la imposición de cualquier orden económico nacional.”<sup>185</sup>

Ahora bien, según Rawls los criterios son distintos en esa segunda posición original porque no se dan las condiciones ni se comparten las mismas nociones, tradiciones e ideas sobre la justicia y el orden político que en la primera. Esto es, la argumentación de Rawls se basa en el principio de tolerancia o la autonomía de los pueblos, la propia diversidad impide que el procedimiento de equilibrio reflexivo pueda funcionar o aplicarse en el ámbito internacional, pues no todos los pueblos son liberales ni democráticos. Las condiciones de la segunda posición son distintas, principalmente porque quienes se reúnen ya no representan a individuos sino a pueblos, que no necesariamente han de compartir la misma tradición ni el mismo bagaje histórico. El derecho de gentes espera ganar aceptabilidad no solo entre los pueblos liberales, sino también entre los jerárquicos, de ahí que la lista de derechos humanos nos parezca escasa o los motivos de intervención limitados.

Sin embargo, para acomodar los intereses de los pueblos jerárquicos y hacer compatibles las distintas formas de entender la justicia, Rawls se despreocupa de los intereses de las personas individuales. Tal vez por no incurrir en el individualismo moral, propio de tradiciones liberales, pues esto parece que reduciría las posibilidades de acuerdo entre los pueblos. Ahora bien, ¿es posible mantener una postura sobre la justicia sin tomar partido por una posición moral?

En este sentido Pogge sostiene que de acuerdo con un universalismo moral debemos considerar que la unidad moral, los intereses que los representantes deberían defender tienen que corresponder con los de los individuos y no con los de los pueblos. El modelo de justicia internacional o global que defendamos de acuerdo con estos presupuestos debe tener carácter liberal, entendiendo que el liberalismo mantiene un compromiso con la tolerancia y la diversidad, abriendo el espacio a formas no liberales de organización política en el nivel doméstico.

Pogge es consciente de los posibles conflictos u oposiciones que esta apuesta por una justicia global de corte liberal pudiera despertar. Ahora bien, la oposición de los pueblos jerárquicos o no liberales surgiría más en las cuestiones relativas a los derechos humanos y las obligaciones que se derivan a este respecto, que en lo relativo a la distribución o control de la riqueza. Sin embargo, la oposición hacia un principio de justicia distributiva igualitario, si nos situamos en una posición real, vendría más bien de los hoy pueblos liberales y aventajados que de los pueblos jerárquicos o desfavorecidos. Cabe pensar que el rechazo de Rawls a un principio que se ocupe de reducir o controlar las desigualdades socioeconómicas en el nivel internacional no favorece tanto a los pueblos jerárquicos (por lo que se les respeta y tolera, sin imponerles unos valores liberales contrarios a su tradición), como a los pueblos liberales y ricos que ven inalterada su posición internacional de ventaja en el uso y explotación

---

<sup>185</sup> Pogge, 2002b: 144.

de los recursos mundiales.<sup>186</sup> El mantenimiento del statu quo favorece a quienes ya hoy disfrutan de los beneficios de una posición poco equitativa.

Así pues, el “dividendo general sobre recursos” (para abreviar: GRT, global resources tax)<sup>187</sup> está destinado a controlar las desigualdades que pueden generarse entre los pueblos por el control y explotación sobre los recursos, partiendo del hecho que las fronteras internacionales constituyen un criterio distributivo injusto, tanto por basarse en criterios arbitrarios como la lotería natural como por las influencias del pasado histórico.<sup>188</sup>

En segundo lugar, Pogge diseña su propuesta desde una estrategia ecuménica. Como reforma institucional de carácter moral puede justificarse desde distintos frentes: argumentos libertarios; argumentos basados en el derecho de compensación por los efectos de daños históricos, argumentos contractualistas o consecuencialistas. Y esto es así porque todos ellos, a juicio de Pogge, comparten una serie de premisas, sobre las que se apoya la idea del GRT. A saber:

- Los pueblos tienen que compartir el mismo planeta con sus recursos escasos.
- La historia común que ha producido las divisiones entre pueblos tal y como los conocemos hoy, y como existirá en el futuro, está llena de injusticias y errores.
- Los pueblos interactúan en un marco global único de instituciones políticas y económicas, lo que tiende a reproducir los patrones de desigualdades y privaciones del mismo modo.

Por todo ello, Pogge no encuentra ninguna razón convincente que niegue la posibilidad de que las gentes y los gobiernos, tanto de los países ricos como pobres, aprueben una medida como el GRT para el orden global. Su aceptación supondría: un orden global más democrático, un papel más relevante para las instituciones y organizaciones internacionales, un gobierno global (entendido no en el sentido de Estado global, sino como un orden institucional multilateral donde los poderes y la soberanía están verticalmente dispersos, y no centralizados).<sup>189</sup>

Las razones en que se apoya su convencimiento sobre la plausibilidad moral de su propuesta son: ancla en las corrientes de pensamiento normativo occidental; las convicciones morales de los ciudadanos pueden generar cambios reales sobre las políticas internacionales si aprovechan los incentivos políticos de la democracia; pone fin a nuestra implicación en la pobreza extrema mediante una reforma realista del orden económico global; modifica las pautas de consumo frenando la polución y agotamiento de los recursos a favor de un modelo sostenible.<sup>190</sup> Las posibles objeciones al propio principio se plantearían entonces en el terreno de la práctica, en el momento en que hubiera que ponerlo en marcha, por la necesidad de aplicar sanciones a aquellos que lo incumplen y el aparato institucional que esto implica, aunque las soluciones no tendrían porqué reducirse a la constitución de un Estado mundial, como muchos suponen, ya que

---

<sup>186</sup> Pogge, 1994: 218. La oposición real al GRT o medidas similares que persiguen la justicia distributiva o la reforma del orden económico global se localiza en aquellos países ricos, liberales que disfrutan de la ventaja que el presente orden y sus reglas les proporcionan. Pocos pueblos jerárquicos o no liberales se oponen a un principio de estas características, que beneficiaría su nivel de vida y desarrollo.

<sup>187</sup> Pogge, 1994.

<sup>188</sup> Pogge, 1994: 198.

<sup>189</sup> Pogge, 1994: 224, 197.

<sup>190</sup> Pogge, 2002a: 266-267.

esto no sería deseable para nadie. Pogge propone un sistema de sanciones descentralizado, que funcionaría paralelo al orden económico global.

### *2.5.3.1. La puesta en marcha y funcionamiento del GRT*

El GRT en líneas generales consiste en que cada pueblo posee y controla todos los recursos dentro de su territorio, pero a cambio ha de pagar una tasa, un impuesto, por aquellos recursos que decida extraer para hacer uso de ellos.<sup>191</sup> Asimismo este impuesto se aplica a aquellos recursos que son reutilizables, como la tierra para explotación agrícola, y especialmente el aire y el agua sobre los que se vierten productos contaminantes. Ahora bien, las cargas de estos impuestos no sólo las soportan los propietarios de los recursos, sino también aquellos que los consumen, teniendo en cuenta que se gravan especialmente aquellos productos de más valor natural para nuestro planeta. De manera que, se puede hacer un uso ilimitado de los recursos, siempre y cuando se comparta algo del beneficio económico extraído.

Los gobiernos de cada Estado serán los responsables de pagar estos impuestos, reuniendo los fondos como cada uno considere conveniente, sin que sea necesario un aparato administrativo más complejo que se encargue de esto.

Las ganancias obtenidas a partir del GRT serán destinadas a la emancipación de los presentes y futuros pobres a nivel global, esto es, el fin último es la erradicación de la pobreza: asegurando que todos tengan acceso a la educación, a la asistencia sanitaria, a los medios de producción y/o a un trabajo que les permita satisfacer sus necesidades básicas con dignidad, y poder presentar sus intereses y derechos de un modo efectivo ante el resto de la humanidad.

La dificultad estriba en cómo llevar esto a la práctica, como señalamos unos párrafos más arriba. En primer lugar, existe el problema acerca del uso que los gobiernos de los países pobres van a hacer de estos fondos. Si tenemos en cuenta que muchos de ellos son gobiernos corruptos poca esperanza existe para pensar que los emplearán en la mejora de la educación o la salud de los ciudadanos.<sup>192</sup> Pero en tales casos, también cabe la posibilidad de destinar estas ganancias del GRT a programas de desarrollo de agencias internacionales u ONGs que sean capaces de administrarlos eficazmente y equitativamente, destinando realmente las ganancias al alivio y mejora de la situación de las personas pobres.

Para decidir todas estas cuestiones, a quién destinar la ayuda, en qué medida, cómo administrarla, no es necesario un Estado mundial, sino más bien una organización

---

<sup>191</sup> Pogge, 1994: "The basic idea is that, while each people owns and fully controls all resources within its territory, it must pay a tax on any resources it chooses to extract."

<sup>192</sup> Pogge, Thomas, 2002b: 47-49. Pogge es consciente del uso que los gobiernos de los países pobres, muchas veces autoritarios o corruptos, pueden hacer de los fondos de ayuda externa, así como de algunos privilegios por estar en el poder como el privilegio internacional a los recursos del país, el privilegio de préstamo internacional, que son promovidos y sustentados por el orden económico internacional. El hecho de que los empleen para fines que no son la erradicación o alivio de la pobreza de sus gentes, no sólo se debe a causas domésticas, sino también a la estructura del mismo orden internacional que incentiva con este tipo de privilegios el que haya gobiernos corruptos o autoritarios. El aumento de la pobreza es también responsabilidad de los países ricos que mantienen el orden económico internacional tal como está estructurado. "My argument in this section was, therefore, focused specifically on how the national causal factors we most like to point to (tyranny, corruption, coups d'état, and civil wars) are encouraged and sustained by central aspects of the present global economic order. The argument shows that, those national causal factors notwithstanding, we share causal and moral responsibility."

multilateral (compuesta por ej. por un grupo de economistas y juristas de carácter internacional), que establezca cuáles son las reglas generales. De este modo Pogge quiere escapar de las críticas de aquellos que consideran poco factible una propuesta de justicia global si no existe un Estado global o mundial que la administre<sup>193</sup>, buscando una alternativa menos fuerte. Pero al tiempo escapa de la acusación de posible tiranía o acumulación despótica de poder que va aparejada a la posibilidad de un Estado mundial, diluyéndolo en una organización o estructura multilateral.

Esta misma idea se aplica para el sistema de sanciones descentralizado al que hacíamos referencia más arriba. Funcionaría de la siguiente manera: en el momento en que un país deje de cumplir con sus obligaciones del GRT, los demás países le imponen deberes en sus importaciones y también en sus exportaciones mediante impuestos más elevados que al resto, hasta que se recuperen los fondos equivalentes a su contribución con el GRT más el coste que implica aplicar este tipo de medidas sancionadoras. Cualquier país que deseara seguir manteniendo su posición en el orden económico global, participando de los riesgos y beneficios del mercado, aceptaría voluntariamente la obligación de pagar el GRT, con el fin de no ser excluido del mercado o gravado por el resto de país en todos sus movimientos económicos.<sup>194</sup>

Su propuesta se rige siempre bajo el principio de maximizar tanto en cuanto sea posible el efecto positivo de estos fondos sobre la vida de las personas pobres. Las elites políticas y económicas de los países a quienes va dirigida han de ser conscientes de este fin y colaborar para que aumenten las oportunidades y el nivel de vida de los pobres.

Ante los inconvenientes que este tipo de impuesto puede generar sobre la economía de un país, disminuyendo su actividad económica debido al aumento de los precios o empeorando la situación de los menos aventajados, Pogge argumenta que no se deben albergar este tipo de temores. Ya que la magnitud del GRT no es lo suficientemente grande como para llegar a afectar considerablemente la economía de ningún país, pero sí para equilibrar las desigualdades del mercado, y mantener una cierta igualdad distributiva que a largo plazo conduzca a una situación justa a nivel global. Además también habría que tomar en cuenta los efectos positivos que comporta sobre la protección y conservación del medio ambiente.

Así pues, según Pogge, un 1% de la renta global agregada puede ser suficiente para mejorar a largo plazo los intereses de los más desaventajados en el orden global. Y toda concepción de justicia global igualitaria debería admitir esta medida de reforma como una mejora del statu quo.<sup>195</sup>

#### *2.5.4. Posibles críticas a la propuesta de justicia global distributiva de Thomas Pogge.*

La propuesta de Pogge, aunque atractiva, no está exenta de críticas, sobre todo, porque el GRT no está planteado como una ayuda para el desarrollo o un deber de asistencia. Sino que se fundamenta en el hecho de que los ciudadanos de países más aventajados, los dirigentes de los países ricos, son activamente responsables de la pobreza extrema que se vive hoy y que afecta a más de la mitad de la población

---

<sup>193</sup> Nagel, 2005

<sup>194</sup> Pogge, 2002a: 262-263.

<sup>195</sup> Pogge, 1994: 204-205.

mundial.<sup>196</sup> Por eso tienen la obligación negativa de no seguir dañando,<sup>197</sup> asumiendo medidas o reformas en el orden institucional global que lo tornen más justo, sin violar los mínimos morales que sí respetan en sus órdenes domésticos.<sup>198</sup>

El problema estriba en que no todos están dispuestos a aceptar su responsabilidad ni entienden que estén causando ningún daño. Cualquiera de nosotros no se siente directamente implicado en el fenómeno de la pobreza extrema ni cree justificada la acusación de Pogge. Más bien coincidimos con Rawls,<sup>199</sup> creemos que las causas que explican la pobreza son en su mayoría endógenas, por eso nuestro papel se reduce a la ayuda humanitaria o cooperación al desarrollo. No entendemos que exista un deber negativo hacia los pobres, porque no sentimos que estemos dañándoles. Tampoco parece que vaya con nosotros todo lo que se decide y negocia en instancias internacionales, aunque sean nuestros representantes políticos, elegidos democráticamente por nosotros, los que participan en las negociaciones. No nos creemos vinculados, tal vez porque no identificamos como propias las decisiones o acuerdos que toman nuestros representantes. Nos parece que sea algo ajeno, sobre lo que no podemos influir, tal y como si nuestra responsabilidad como ciudadanos desapareciera una vez hemos escogido y delegado en nuestros representantes. Sentimos que nuestra actividad o influencia como ciudadanos es escasa, existe un déficit democrático.

Ahora bien, esto no nos exime de responsabilidad. Como miembros de países democráticos deberíamos tener en cuenta que los esquemas sociales deseables a nivel doméstico y global no se generan espontáneamente sino a través de la lucha ciudadana y de la reforma social. Hemos de conseguir que nuestros intereses y preocupaciones lleguen a nuestros gobiernos, que sepan cuáles son nuestras prioridades y a qué orden de problemas otorgamos más importancia. Asimismo está en nuestra mano la elección de gobiernos más comprometidos con la erradicación de la pobreza y la reducción de la brecha norte-sur.

Como sabemos, Pogge considera que la reforma institucional internacional y del orden económico global es la clave para que se produzca un cambio, para que se acabe con la violación de derechos humanos en forma de pobreza extrema. De otro modo, la lucha ciudadana y la ayuda al desarrollo o cooperación que llevan a cabo particulares u ONGs (en forma de deber positivo) no acaba solucionando el problema, sólo lo alivia en la medida de lo posible, aunque siguen manteniéndose las causas que lo provocan. Son los gobiernos y las instituciones internacionales los protagonistas y los agentes efectivos capaces de provocar un cambio significativo en el orden económico e institucional global, aunque no por ello hemos de eludir la parte que nos toca, ya que en última instancia somos los que elegimos quién nos representa a esos niveles.

No obstante, no podemos confiar en que el sistema jurídico y el gobierno basten para proteger y garantizar los derechos humanos, pues está claro que la juridificación y el respeto oficial no siempre son suficientes. Creemos que un derecho humano no

---

<sup>196</sup> Pogge, 2005. Esta es la misma idea que recoge en su libro *World Poverty and Human Rights*, (2002a)

<sup>197</sup> Pogge, 2005: 33. "My main claim is then that, by shaping and enforcing the social conditions that foreseeably and avoidably cause the monumental suffering of global poverty, we are harming the global poor –or, to put it more descriptively, we are active participants in the largest, though not the gravest, crime against humanity ever committed."

<sup>198</sup> Pogge, 2002b: 43. "We owe the global poor an account of why we take ourselves to be entitled to impose upon them a global economic order in violation of the minimal moral constraints we ourselves place on the imposition of any national economic order."

<sup>199</sup> Pogge, 2003: 28-ss. Expone cuáles son los mecanismos por los que llegamos a albergar esta creencia.

positivado queda a la intemperie y fácilmente puede convertirse en un derecho únicamente proclamado, no confiamos en la virtualidad de los derechos morales, como ya vimos con O'Neill a propósito de los derechos vacíos que corresponden con obligaciones positivas. Ahora bien, Pogge quiere despejar dudas en cuanto a su concepción sobre los derechos humanos y el modo en que el acceso a los objetos de estos puede asegurarse, y afirma en este sentido:

Lo que se necesita para garantizar verdaderamente el contenido de un derecho es una ciudadanía vigilante que se comprometa profundamente con este derecho y que esté dispuesta a trabajar en pro de su realización política. [...] El compromiso de la ciudadanía es más fiable que el compromiso del gobierno, cuyos miembros pueden cambiar de un día para otro. El primer compromiso contribuye a promover el segundo –especialmente, en las sociedades democráticas, ya que tienden a producir incentivos más poderosos para que los representantes gubernamentales respondan ante las personas. El compromiso ciudadano también ayuda a evitar que se den casos en los que la impotencia, y no la indiferencia, es la que hace que un gobierno se cruce de brazos ante las violaciones de los derechos de terceros llevadas a cabo por grupos organizados de ciudadanos.<sup>200</sup>

De manera que, Pogge no anula el rol que juega la ciudadanía en los asuntos de justicia, a pesar de que insiste en la necesidad de cambio y acción institucional. Una actuación ciudadana comprometida y responsable en este sentido es la mejor garantía que puede haber, también para que los cambios institucionales sean efectivos. Los individuos son los que han de preocuparse por que el acceso a los objetos de los derechos humanos se asegure a todos los miembros de ese Estado. Asimismo los individuos han de vigilar la actuación de sus gobiernos y aprovechar los incentivos que brinda la democracia para promover acciones en favor del respeto internacional de derechos humanos. La realización de estos derechos no depende únicamente de un sistema jurídico que los asegure, de un gobierno que los proteja, sino también de una ciudadanía comprometida y dispuesta a exigirlos y fomentarlos tanto a nivel nacional como internacional.

La constitución de un país, sus sistemas jurídico y político, y las actitudes de sus políticos, sus jueces y su policía no es todo lo que sostiene el respeto duradero de los derechos humanos. Dicho respeto halla sus más profundos cimientos en las actitudes de la gente, actitudes que también son moldeadas por el sistema educativo y la distribución del poder económico.<sup>201</sup>

De ahí que para el buen funcionamiento de la democracia y sobre todo de las democracias noveles, cuya vulnerabilidad es mayor, sea imprescindible que todos los ciudadanos tengan acceso a la educación, al tiempo que se radicalizan las estructuras y mecanismos democráticos, tornándose más participativos, deliberativos e inclusivos.

---

<sup>200</sup> Pogge, 2002a: 87.

<sup>201</sup> Pogge, 2002a: 88.

Así pues, y de acuerdo con Amartya Sen, a partir de la educación podemos lograr el desarrollo y expansión de capacidades a otros niveles.<sup>202</sup> Esto significa aumentar las libertades de que gozan los individuos y sus oportunidades para llevar la vida que elijan. Una ciudadanía que tiene acceso a la educación puede no sólo expresar mejor cuáles son sus intereses y prioridades sino también exigir a sus gobiernos de un modo más efectivo que cumplan sus compromisos, favoreciendo de este modo el real y efectivo funcionamiento de la democracia. En el caso de las mujeres, en particular, la educación es clave para el control de las tasas de fecundidad, más que si se recurre a medidas coercitivas, así como para la mejora de la calidad de vida de los niños y otros miembros de la familia más vulnerables, como ancianos o enfermos.<sup>203</sup> La agencia de las mujeres es uno de los factores fundamentales para el desarrollo, y el mejor modo de promoverla es a través de la educación y de la emancipación económica.

Sin embargo, éste es uno de los polos de la cuestión: educación y radicalización de las estructuras democráticas. Pogge<sup>204</sup> critica a Sen y el enfoque de la capacidad por centrarse especialmente en este tipo de mecanismos para combatir la pobreza e impulsar el desarrollo, pues de este modo da a entender que las causas son primordialmente de carácter interno, que los fallos aparecen por un déficit de gobierno democrático que redundan en la falta de derechos y libertades de la ciudadanía. De esta forma se pierde de vista la implicación que el orden económico e institucional global así como los países más aventajados y sus ciudadanos tienen en estos casos, la significación de los factores externos sobre los que Pogge llama la atención con el fin de abordar el problema de manera realista.<sup>205</sup> Ahora bien, pensamos que este tipo de acusación al enfoque de la capacidad no está del todo justificado si atendemos a la bibliografía más reciente, en la que se insiste en la necesidad de construir unas estructuras más democráticas en el orden global que velen por los derechos humanos de todos los individuos, sobre todo de los pobres o los que más privaciones sufren.<sup>206</sup>

Por otro lado, Pogge alude a la distribución del poder económico como un factor que influye en las actitudes de respeto a los derechos humanos. Las desigualdades socio-económicas conducen a situaciones de vulnerabilidad que sufren algunos grupos de población. Los pobres se ven obligados, en ocasiones, a aceptar condiciones de trabajo y de vida miserables. Puede ser que vivan en un régimen democrático, pero al mismo tiempo bajo la coacción y amenaza de quienes controlan el poder económico, con lo cual no son ciudadanos tan libres e iguales como era de esperar. Una sociedad donde las desigualdades son excesivas, como ya afirmara Rawls, no hace sino alimentar las ocasiones para que se produzcan abusos de poder y violación de derechos. O'Neill explica en *Bounds of Justice* como un diferencial de poder, ya político, ya económico, genera situaciones en las que aumenta la vulnerabilidad de los más débiles y las violaciones de sus derechos y libertades. Por eso, es imprescindible que la ciudadanía se comprometa con el diseño de una sociedad más justa, más igualitaria, donde al menos nadie se sienta coaccionado a aceptar condiciones de vida inhumanas o degradantes. La

---

<sup>202</sup> Sen, 1999a (2000: 58)

<sup>203</sup> Sen, 1999a (2000: 244-245)

<sup>204</sup> Pogge, 2003: 13. Cuando los países pobres emprenden políticas económicas y sociales adecuadas, esto es, orientadas hacia la ampliación de capacidades, el reconocimiento y realización de derechos, entonces no sólo se consigue la satisfacción de necesidades básicas sino también la promoción de la capacidad de agencia de las gentes.

<sup>205</sup> Pogge, 2009: 273-274; 275-276, Pogge señala por qué los ciudadanos de países ricos somos responsables de la pobreza extrema y la creciente desigualdad entre países norte-sur. Alude a dos tipos de razones: el pasado histórico, que fue un proceso injusto y del que surgieron desigualdades que todavía hoy se refuerzan. Las ventajas económicas, tecnológicas, militares que permiten imponer un orden económico injusto que aumenta las desigualdades entre los pueblos.

<sup>206</sup> Sen, 2009a: parte IV; Crocker, 2008: parte IV; Nussbaum, 2006: cap. 5.

pérdida de derechos económicos incrementa los niveles de pobreza y anula el ejercicio de la libertad, pues deja al ser humano que sufre esta carencia sin voz.

Pogge sugiere algunos medios para poner fin a este tipo de situaciones, que se basan principalmente en la construcción de una cultura de la solidaridad cívica y la igualdad ciudadana.<sup>207</sup> Aunque el énfasis lo hace recaer especialmente sobre las estructuras institucionales o sistemas sociales coercitivos.

Sin embargo, no niega que todos aquellos que comparten un sistema social son responsables de su estructuración y de su funcionamiento. En este caso Pogge está suponiendo que nos encontramos ante sistemas democráticos en los que las gentes gozan de la libertad política para participar e intervenir en el diseño de las instituciones y las reglas que las regulan. Cuando un sistema institucional no promueve ni garantiza los derechos de sus miembros podemos afirmar que es injusto. Quienes los han diseñado de ese modo o lo mantienen por el motivo que sea, niegan el acceso al objeto de los derechos a otros que se hayan igualmente sometidos, pero que no han podido pronunciarse y únicamente reciben los efectos que los sitúan en una posición desaventajada. Por eso, el hecho de que el orden institucional global esté dañando a ciertos sectores de la población mundial significa una violación de derechos humanos, en base al artículo 28 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Este artículo concretamente dice: “Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los Derechos proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos.”<sup>208</sup> Los derechos humanos se entienden entonces como exigencias morales que cabe plantear frente a cualquier orden o sistema institucional impuesto, y esto afecta también al orden global. Sin embargo, la injusticia de éste es más difícil de demostrar que la de un orden institucional doméstico, en la que pronto detectamos los fallos, los responsables y el modo de mejorar la situación, pues todo parece estar más definido.

Ahora bien, la complicación en el ámbito global se plantea cuando nos cuestionamos: ¿realmente podemos afirmar que existe una estructura institucional coercitiva global? Evidentemente existen instituciones internacionales cuyas decisiones nos vinculan y que afectan en lo relativo a la economía, la política exterior, las migraciones, la seguridad... No obstante, ¿nos sentimos verdaderamente afectados por las decisiones y medidas que toman las instituciones internacionales a día de hoy? ¿Nos encontramos realmente ante un sistema democrático como los que supone Pogge al inicio de su argumentación? ¿Dónde quedarían nuestros deberes negativos si se demuestra que no hay una estructura básica global que nos vincule y obligue al resto de miembros o afectados como si ocurre en el orden doméstico, pues también nosotros, pero en situación distinta, nos hayamos sometidos a las reglas de un sistema en el que no hemos intervenido? Volvemos de este modo a una de las cuestiones que dejamos aparcada en páginas anteriores, a saber, la crítica a la justicia global que se basa en el hecho de que no se cumplen las condiciones básicas para aplicar o fundamentar una propuesta de justicia global con sentido, como plantea Thomas Nagel, porque no existe un orden institucional global, así como tampoco un Estado global. A saber, la crítica que se erige desde una concepción de la justicia internacional en la que las unidades morales básicas son los Estados y las estructuras institucionales gubernamentales que dan sentido a las demandas de justicia.

---

<sup>207</sup> Pogge, 2002a: 89.

<sup>208</sup> Pogge, 2009: 83-84.



Nos parece que la crítica que se orienta en esta dirección no es del todo acertada, pues sí, aunque sea de modo rudimentario encontramos en el orden global los visos de un sistema institucional coercitivo. Lo que no vemos tan claramente es que éste sea plenamente democrático, ni que se haya establecido de modo igualitario para todos los afectados. Como ciudadanos de países desarrollados podemos sentirnos sometidos, no identificados con las reglas y el funcionamiento de este sistema, como les sucede a los ciudadanos de países pobres. La diferencia, y en este caso creemos que Pogge está en lo cierto, es que nosotros tenemos más oportunidades para presionar a nuestros gobiernos y al orden internacional, contamos con la posibilidad de estimular el cambio, si estamos convencidos moralmente. Asimismo los efectos negativos que podemos sufrir bajo un orden de estas características son mínimos si los comparamos con la pobreza extrema y las desigualdades a la que se enfrentan las personas de países pobres.

## *2.6. Una alternativa de justicia global distributiva no igualitaria. David Miller: derechos básicos (capacidades) y condiciones de no explotación.*

Incorporamos la propuesta de David Miller porque se sitúa en una línea no igualitaria, contraria a la que aquí vamos a defender desde el enfoque de la capacidad. Creemos que puede resultar una aportación interesante por su carácter crítico y porque centra el debate en cuestiones de justicia en “¿por qué la igualdad?” Y no tanto en “igualdad ¿de qué?” Recupera la importancia de justificar el valor de la igualdad para las teorías de justicia.

### *2.6.1. ¿Por qué igualdad?*

En un primer momento puede llamar la atención la definición negativa de la propuesta de justicia global de David Miller. Directamente él no se refiere a su propuesta de este modo, aunque lo cierto es que tampoco alberga el propósito de elaborar una propuesta completa. Su idea surge más bien como una crítica o cuestionamiento hacia las concepciones igualitaristas que extienden el modelo de justicia distributiva doméstica al ámbito global. Y así, parece que sólo pretende señalar algunas generalidades o pautas que deberían guiar el diseño y defensa de una propuesta de justicia global. Miller descubre que no todas esas propuestas de justicia son tan igualitarias en su raíz como pretenden presentarse y que, en ocasiones, se confunde el valor de la igualdad con la universalidad de los principios.

Sin embargo, su punto de partida no es otro que la preocupación por la desigualdad internacional actual (especialmente desigualdad de oportunidades), y más en concreto por las condiciones de vida de las gentes de países pobres que sufren la privación de los requisitos mínimos (recursos, oportunidades, libertades) para llevar una vida decente. Aunque le preocupan las desigualdades entre los pueblos, no sostiene que sean intrínsecamente injustas.

El objetivo de la justicia global distributiva no es alcanzar la igualdad internacional en los niveles de riqueza o de calidad de vida o bienestar, ya que esto no supone ninguno logro moral en sí. Sino más bien, la erradicación o alivio de todo un conjunto de problemas que en la mayoría de ocasiones van ligados a desigualdades socioeconómicas, pero que también pueden existir al margen, como por ejemplo: la

pobreza, el sufrimiento, la falta de derechos... Tal vez estos problemas puedan resolverse antes de que se haya logrado la igualdad plena en todos estos ámbitos, y podamos afirmar que nos encontramos en una situación de justicia.

Dicho de otro modo, no podemos declarar que el orden internacional es injusto simplemente porque existe desigualdad en el nivel socio-económico. Miller entiende que es necesario aclarar por qué a día de hoy estas desigualdades nos parecen éticamente rechazables.<sup>209</sup>

A la cuestión “¿por qué igualdad?” Miller no encuentra la respuesta tácita afirmativa que defienden otros y que de algún modo anula la pregunta, tornándola innecesaria, y centrándose entonces el debate en: “Igualdad, ¿de qué?” Los igualitaristas entienden que entre justicia e igualdad existe una relación conceptual, y así definen la justicia como igualitaria, como si necesariamente ambas hubieran de darse unidas. De este modo, se dice que lo justo (justicia distributiva) es que todos disfruten por igual de una cierta ventaja X. El conflicto aparece cuando hay que determinar qué es X, esto es, qué variable hay que distribuir igualitariamente.

Sin embargo, antes de adentrarse en ese debate, Miller reconoce que existen bastantes puntos confusos y que realmente habría que justificar previamente si, y si sí, por qué razón, la igualdad ocupa un lugar central en la mayor parte de teorías de la justicia que pretenden plausibilidad a día de hoy, y además por qué la igualdad se concibe entonces como un valor moral fundamental. En esta línea, Miller intenta mostrar cómo no todas las demandas de justicia (distributiva) son demandas de igualdad. Muchas veces no es la igualdad en recursos o bienes lo que se persigue, sino la satisfacción de necesidades básicas, el reconocimiento social o cultural de ciertos sectores o grupos, el reconocimiento y protección de derechos básicos.

Por otro lado, en ocasiones, cuando se exige que todos disfruten de unas condiciones de vida digna o de unos derechos o de una cesta de recursos o bienes, se está formulando una demanda universal, pero no necesariamente igualitaria. No obstante, existe una clara tendencia a confundir igualdad con universalidad. Por ejemplo: si decimos que todos tienen derecho a X, no aportamos nada si además a esto añadimos: todos tienen *igual* derecho a X. La igualdad no cambia el significado ni el contenido de la demanda que formulábamos en principio. Por eso, si al final nos decidimos por un principio universalista, esto no implica que nos hayamos comprometido a su vez con el valor de la igualdad, sino que defendemos unos principios básicos válidos y aplicables en cualquier circunstancia y para cualquier persona.<sup>210</sup>

#### 2.6.1.1. *Igualdad compleja: igualdad de ciudadanía.*

Otra cuestión a tomar en cuenta es que no hay razón para interpretar la igualdad como igualdad simple, es posible defender también una igualdad compleja, como

---

<sup>209</sup> Miller, David, 1999: 188. “There are many respects in which the present world order is unjust. But the bare facts of inequality, stark as they are, are not sufficient to prove this. [...] we need to get clear about the reasons we have for condemning such inequalities as unjust. [...] in quite general terms, why we may find inequalities in people’s material situation ethically repugnant.”

<sup>210</sup> Miller, D., 2002. No vamos a entrar en estos momentos en el debate acerca de los enfoques de la justicia universalistas o contextualistas. Aunque es posible ver cómo Miller caracteriza a unos y otros en este artículo, viendo sus ventajas e inconvenientes. Walzer, M., 1983.

propone Walzer en *Esferas de la justicia*.<sup>211</sup> A diferencia de la igualdad simple (acepta un único principio distributivo radical), la igualdad compleja reconoce que existen distintas clases de bienes sociales cada uno de los cuales requiere un criterio de distribución distinto. Así pues, conjuga la pluralidad de criterios distributivos con la igualdad social que, en definitiva, es lo que la sociedad exige cuando demanda más igualdad.<sup>212</sup> A pesar de que los bienes sociales se asignan siguiendo criterios distintos (igualdad compleja), esto no dificulta que los miembros de la sociedad continúen considerándose recíprocamente como iguales. Todavía más, la pluralidad de principios distributivos es la que permite seguir manteniendo la igualdad social, pues partimos del hecho de que vivimos en sociedades plurales que valoran desde puntos muy diversos los bienes sociales.

Según Miller, el mejor modo de entender la igualdad compleja es como igualdad de estatus. Miller sostiene que en las sociedades en que se realiza la igualdad compleja reina una igualdad básica de estatus entre sus miembros. Esto es, igualdad de ciudadanía: todos los ciudadanos, en aquellas sociedades en que sus miembros gozan de plenos derechos de ciudadanía, disfrutan de un estatus igual *en cuanto* ciudadanos.<sup>213</sup>

Ahora bien, esta igualdad de estatus no es incompatible con diferencias y desigualdades que puedan existir entre los individuos en otras esferas, como por ejemplo: una sociedad no deja de ser igualitaria porque unos tengan más éxito en los negocios y esto les haga ricos, y otros en cambio hagan carrera como deportistas de elite o académicos. El problema aparece con el *predominio y el monopolio*. A saber, cuando “los poseedores de un bien pueden aprovechar su posición para obtener otros bienes para los cuales no cumplen los criterios pertinentes.”<sup>214</sup> Se ejerce monopolio cuando se poseen o controlan bienes sociales con el fin de explotar su predominio. Estos bienes cobran un valor dominante y determinan el valor del resto de esferas de distribución, quienes los poseen los mantienen por la fuerza, aunque el monopolio nunca es perfecto, nunca llegan a dominarse el resto de bienes sociales.<sup>215</sup>

Sin embargo, esto sí supone una amenaza para la igualdad, porque una ventaja específica se convierte en una ventaja general, unos van acumulando más bienes que el resto sin que se les hayan asignado siguiendo los criterios distributivos legítimos. El grupo que ejerce el control monopólico de un bien dominante se erige como clase dominadora, acumula poder sobre el resto y esto despierta el surgimiento de otros grupos que se oponen, desafiando su estatus privilegiado y generando conflicto social. Cuando las desigualdades se incrementan de manera ilegítima, la sociedad deja de ser igualitaria, y las pugnas por el monopolio respecto a un bien dominante se suceden desde justificaciones distintas.<sup>216</sup>

En última instancia lo que Miller defiende es que tanto la igualdad como la justicia son valores sociales *autoestables* e independientes, irreductibles el uno al otro conceptualmente. La igualdad no es, pues, un corolario de la noción de justicia distributiva, sino que es uno de los ideales políticos de una sociedad que aspira a ser

---

<sup>211</sup> Miller, D., 1995. En este artículo Miller expone el argumento que sigue para defender la igualdad compleja frente a la igualdad simple. Considera que a partir de esta noción es posible reunir las ideas potencialmente conflictivas de justicia distributiva e igualdad social.

<sup>212</sup> Miller, 1995 : 270-271.

<sup>213</sup> Miller, 1995 : 268.

<sup>214</sup> Miller, 1995 : 264.

<sup>215</sup> Walzer, 1983, (1993: 24)

<sup>216</sup> Walzer, 1983, (1993: 25-27)

igualitaria. Esto implica que sus miembros no se comporten condicionados por diferencias de rango, desigualdades específicas o barreras de clase, sino que se relacionen entre sí como individuos y sólo tomen en cuenta las capacidades, necesidades y logros personales sin el efecto destructor de las diferencias de estatus.<sup>217</sup>

Por tanto, para una propuesta de justicia global ¿qué sentido tiene exigir la igualdad social? ¿Es un valor o ideal que quepa extender globalmente dadas las circunstancias actuales y teniendo en cuenta que no hay una sociedad o comunidad mundial? Miller no niega la importancia moral del valor igualdad en una sociedad, pero ¿cabe extenderlo más allá de las fronteras nacionales? ¿Es posible hablar de una sociedad igualitaria mundial?

Miller emprende entonces la tarea de justificar cuándo cabe demandar igualdad en justicia y cuándo no. Esto es, en qué circunstancias y en qué contextos entendemos que los seres humanos han de ser iguales respecto a algo.<sup>218</sup>

#### *2.6.1.2. ¿Cuándo cabe aceptar principios de justicia distributiva igualitarios?*

En primer lugar, cuando abordamos el problema de las desigualdades internacionales y las implicaciones que éstas tienen para la justicia, Miller considera que hemos de distinguir entre lo que es desigualdad y lo que es privación, viendo qué provoca realmente nuestra preocupación y apelaciones a una justicia global. A saber, el hecho de que existan desigualdades no siempre va ligado a la pobreza y carencia de recursos, podría ocurrir que todos tuvieran cubiertos los mínimos para llevar una vida decente y aún así persistieran las desigualdades por encima de este umbral de decencia. Pero entonces éstas no nos preocuparían tanto. De esto parece desprenderse, a juicio de Miller, que lo que nos preocupa realmente en cuanto a las desigualdades socio-económicas son sus efectos y no directamente la desigualdad en sí. En ausencia de privación total, incluso toleraríamos ciertas carencias ligadas a las desigualdades sin valorarlas como injustas.

Esto conviene tenerlo en cuenta, y no confundir nuestra preocupación y consideración moral de la desigualdad, con la que podemos manifestar por la privación o la pobreza. Por otra parte, tendremos que investigar las posibles conexiones entre ambas, esto es, si la desigualdad puede considerarse origen o mantenimiento de la pobreza extrema o de ciertas privaciones centrales para la vida de las personas. En este sentido hay que aclarar qué es lo que consideramos de justicia, bien la erradicación de una situación de pobreza o privación, bien la eliminación de una de sus posibles causas, a saber, la desigualdad socio-económica internacional, y hasta qué punto.

En segundo lugar, habrá que centrar la atención no sólo en los efectos de las desigualdades socio-económicas, sino también en otro tipo de desigualdades que pueden ir ligadas o derivarse directamente de éstas, como por ejemplo: desigualdades de poder.<sup>219</sup> Estas últimas pueden ser causa de mayor injusticia que las primeras, pero, en ocasiones, pasan desapercibidas o enmascaradas. La vulnerabilidad de algunos países

---

<sup>217</sup> Miller, 1995: 270-271.

<sup>218</sup> Miller, 1999b: 189.

<sup>219</sup> Miller, 2005: 74. "That material inequalities broadly conceived will naturally translate into inequalities of power, which then become a source of ongoing global injustice."

pobres alimenta los abusos y explotación de manos de países ricos, más poderosos. Esta desigualdad de poder se traduce en situaciones realmente injustas a juicio de Pogge.<sup>220</sup>

En tercer lugar, si decidimos defender un principio de justicia global igualitario tendremos que responder a una serie de objeciones que Miller plantea. Así por ejemplo: si optamos por un principio como el de igualdad de oportunidades, teniendo en cuenta que vivimos en un mundo plural (diversidad cultural) y en el que cada pueblo entiende las oportunidades de un modo distinto de acuerdo con su idea de lo bueno, ¿Cómo vamos a determinar entonces de manera neutral qué conjunto de oportunidades constituyen lo justo? ¿Cómo efectuaríamos la medición de los conjuntos de oportunidades que disfrutaban las personas?

Por otro lado, Miller apunta que un igualitarismo global no deja espacio para la autodeterminación nacional, impidiendo que cada pueblo establezca sus prioridades en base a sus valores e identidad compartida.<sup>221</sup> Pero tampoco existe a día de hoy una comunidad global<sup>222</sup> que reúna los rasgos necesarios para determinar qué condiciones mínimas de justicia deberían asegurarse a todos los seres humanos, ni para que se pueda aplicar un principio de justicia igualitario como sí sucede a nivel nacional.

Además tendríamos que llegar al acuerdo *transcultural* sobre qué variable y en qué medida cabe exigir en justicia para todos los seres humanos, por ejemplo: oportunidades, recursos o libertades. Para alcanzar dicho acuerdo todos los pueblos tendrían que coincidir en su comprensión acerca de la justicia, y aceptar como válidos principios de justicia global igualitarios que estén orientados en ese sentido.

David Miller<sup>223</sup> analiza críticamente los principios de justicia global igualitarios que se proponen en el ámbito de la filosofía política contemporánea, pero concluye que ninguno de ellos satisface los requisitos de justicia internacional. Entre esos principios se encuentran: igualdad global de oportunidades, igualdad global de recursos, e igualdad de tratamiento para todos los seres humanos. Miller expone cuáles son las razones para rechazar estos principios y aboga por un principio de justicia global no igualitario, como ya afirmamos al inicio.

Su concepción de justicia global cumple con tres requisitos fundamentales, a saber: la obligación de respetar los derechos humanos básicos, la obligación de no explotar a los individuos o comunidades más débiles, la obligación de proveer a todas las comunidades de la oportunidad para conseguir su autodeterminación y la justicia social en su seno.<sup>224</sup>

El criterio normativo de esta concepción de la justicia se fundamenta en el respeto a los derechos humanos básicos, que Miller entiende como las condiciones básicas universales para que los seres humanos lleven una vida mínimamente decente; y la

---

<sup>220</sup> Miller, 1999b: 207-208. "It seems to me more fruitful to look forward and ask how an international economic order can be created in which opportunities for exploitation are minimized. [...] To create an international regime that constrains the actions of potential exploiters."

<sup>221</sup> Miller, 2004: 124-126.

<sup>222</sup> Miller, 1999b: 190, "Now although in the contemporary world there are clearly forms of interaction and cooperation occurring at the global level [...] these are not sufficient to constitute a global community. They do not by themselves create either a shared sense of identity or a common ethos."

<sup>223</sup> Miller, 2005.

<sup>224</sup> Miller, 2005: 57-58. "I see it (non-egalitarian conception of global justice) as having three main requirements: the obligation to respect basic human rights world-wide; the obligation to refrain from exploiting vulnerable communities and individuals; and the obligation to provide all communities with the opportunity to achieve self-determination and social justice."

ausencia de explotación en las acciones, tanto las que se dirigen a individuos como a comunidades o colectivos, de manera que se respete su dignidad.

Por otro lado, es importante detenernos en la cuestión de la distribución de la responsabilidad a la que Miller dedica algunos de sus artículos.<sup>225</sup> Ante un orden internacional injusto como en el que vivimos nos planteamos la cuestión acerca de quién es responsable de la situación de pobreza y privación que sufren tantas personas, así como quién debería responsabilizarse por poner fin y dar solución a esta problemática (responsabilidad de remediar). Caben distintos principios para asignar la responsabilidad de remediar, como la denomina Miller. Aunque ninguno de ellos da una respuesta definitiva que nos convenza para todos los casos, pues en todos encontramos objeciones o problemas. Así pues, Miller descarta el principio de responsabilidad causal, el moral, el de capacidad o el comunitario, tomados exclusivamente, y opta por una teoría donde queden recogidos los cuatro principios, esto es, un enfoque pluralista con el que distribuir las responsabilidades efectiva y eficazmente yendo caso por caso.<sup>226</sup>

### 2.6.2. *Crítica al igualitarismo global.*

Miller sostiene que las políticas diseñadas para garantizar los derechos humanos básicos a todos los seres humanos, o aquellas que dan prioridad a las personas que sufren la carencia de recursos mínimos necesarios para vivir dignamente, con el fin de reducir la pobreza, no son en sí mismas políticas igualitarias. Su objetivo no es alcanzar igualdad en ningún ámbito o dimensión,<sup>227</sup> sino más bien asegurar unos mínimos a todas las personas, y una vez todos han logrado este umbral es suficiente para afirmar que la situación es justa. Aunque como sabemos otros interpretan que aún en estos casos se está exigiendo igualdad en algún espacio.<sup>228</sup>

Ahora bien, lo que sucede, sugiere Miller, es que, en ocasiones, estas políticas o criterios de suficiencia se confunden o enmascaran como igualitarios, porque están incluidos en el programa de otras políticas más amplias, tal vez sí igualitarias, o bien, porque se interpreta que garantizar unos mínimos (derechos, condiciones de vida) a todos supone una defensa de la igualdad en esa dimensión concreta. Sin embargo, esto no es más que una prueba sobre la confusión en cuanto a criterios distributivos. Un criterio igualitario no es lo mismo que un criterio de suficiencia. La defensa de un criterio de suficiencia es compatible con la desigualdad una vez se ha superado el umbral de lo suficiente, y esto no se juzgaría como injusto. Pues el fundamento de la política en cuestión no es la igualdad, sino la garantía de unos mínimos, que se estiman

---

<sup>225</sup> Miller, 2001.

<sup>226</sup> Miller explica que el mejor modo de distribuir responsabilidades es acoger una teoría mixta, que llama teoría de la conexión y que explicaremos más adelante, al hilo de la exposición.

<sup>227</sup> Miller, 2005: 59. "Policies aimed at securing human rights worldwide, or policies that give priority to people whose material Standard of living is very low, are not in themselves egalitarian policies, although of course they can be pursued as one part of an egalitarian strategy. They are not egalitarian because of their goal is not to achieve equality as such along any dimension."

<sup>228</sup> Sen, A., 1992a. Según Sen la mayor parte de teorías de la justicia actuales que pretenden plausibilidad son igualitaristas. Se diferencian, no obstante, en qué variable consideran hay que asegurar en igualdad de condiciones a todos los miembros afectados por dicha teoría. Esto es, para Sen la diferencia entre las teorías depende de la respuesta que den a la cuestión "Igualdad, ¿de qué?", pues según él está claro que todas aceptan que la igualdad ha de ser actualmente un valor central en toda teoría de la justicia que no quiera ser discriminatoria.

como valiosos e imprescindibles para la vida de todas las personas, y por debajo de los cuales nadie debería vivir.

Pero vayamos a los principios igualitarios que se proponen en el contexto de la justicia global. Miller se ocupa de tres principios: la igualdad global de oportunidades, la igualdad global de recursos, la igualdad de tratamiento a todas las personas.

#### *2.6.2.1. Igualdad global de oportunidades.*

Como dijimos al inicio del escrito, las desigualdades en cuanto a oportunidades de vida, oportunidades para llevar una vida decente o desarrollar un plan de vida buena, nos parecen las más alarmantes. El problema es que cada uno interpretamos las oportunidades desde nuestra propia comprensión cultural. Lo que tiene significado y adquiere valor para nosotros depende de nuestra cultura, y esto dificulta la comparación de conjuntos de oportunidad entre personas de culturas distintas. ¿Cómo hallar un punto común o una medida transcultural que nos permita realizar evaluaciones y comparaciones entre pueblos o gentes con culturas distintas? ¿Cómo vamos a ser capaces, si no, de juzgar la situación de un pueblo como injusta? ¿Hasta qué punto la desigualdad de oportunidades es objeto de injusticia?

Necesitamos una medida apropiada para realizar comparaciones de conjuntos de oportunidad entre países y así dar cuenta de las posibles desigualdades. Una posible medida de este tipo ideada para comparar el nivel de vida de los pueblos puede ser el Índice de Desarrollo Humano de Naciones Unidas (IDH), que nos ordena a los países según su grado de desarrollo a partir de cinco parámetros o variables (esperanza de vida, mortalidad infantil, renta per cápita, alfabetización, grado de escolarización). Sin embargo, este tipo de medida únicamente nos sirve, según Miller, para detectar casos de gran desigualdad, pero no es adecuada cuando hemos de afinar en la medición o centrarnos en otras dimensiones no tan básicas como las que recoge el IDH.<sup>229</sup>

Por otro lado, arguye Miller, podemos reconocer que existen sociedades con un bajo nivel de desarrollo y que se encuentran en una posición de desigualdad respecto a otras, pero esto no nos aclara por qué juzgamos esa situación como injusta. ¿Por qué es injusto que existan países con muy bajos niveles de desarrollo y otros muy ricos? ¿Es la desigualdad en sí misma la que explica la injusticia? ¿O es la pobreza extrema la que nos conduce a plantearnos que se vive una situación de injusticia?<sup>230</sup>

En cualquier caso, aunque afináramos en las medidas de comparación entre sociedades, de manera que estuvieran incluidas más variables y no sólo las cinco del IDH, permanecería, a juicio de Miller, el problema sobre la concepción de la igualdad de oportunidades en un mundo cultural y moralmente plural. Las sociedades comprenden lo bueno de manera distinta y por eso el significado de los bienes y cómo se traducen estos en oportunidades es diferente en cada una de ellas.<sup>231</sup>

#### *2.6.2.2. Igualdad global de recursos.*

---

<sup>229</sup> Miller, 2005 : 63.

<sup>230</sup> Miller, 2005: 63.

<sup>231</sup> Miller, 2005: 64. "It is essentially the problem of saying what equality of opportunity means in a culturally plural world in which different societies will construct goods in different ways and also rank them in different ways."

Otro principio igualitarista que se propone en las concepciones de justicia global es el que exige igualdad global de recursos. En el caso de los recursos naturales parece que cada individuo debería gozar de una porción igual de recursos, se trata de bienes que deben compartirse entre todos los habitantes de la Tierra, al menos en principio. Esto siempre y cuando nadie tenga capacidad de exigir en justicia una mayor porción en la distribución.<sup>232</sup>

Este principio llevado al contexto de la justicia global exigiría transferencias de recursos o beneficios de los países ricos a los países pobres. Ahora bien la situación puede resultar bastante paradójica, pues los países que llamamos ricos no suelen serlo en recursos naturales. Son los pobres quienes poseen la mayor riqueza en recursos naturales, sin embargo no gozan de los beneficios de su explotación y uso. Los malvenden o comercian con ellos a precios injustos. Algunos de los países ricos aprovechan esta coyuntura para aumentar sus riquezas y mantener su nivel de vida adquiriendo recursos naturales a precios muy bajos. Asistimos a un neo-colonialismo del que no podemos responsabilizar únicamente a la mala gestión o política económica de los países pobres.

Por otro lado, se nos plantea la cuestión sobre la heterogeneidad de los recursos naturales. Si dejamos a un lado los que podemos considerar recursos básicos, como el agua, el aire, una atmósfera limpia, una tierra fértil, los productos fundamentales de la tierra con los que podemos alimentarnos, encontramos que no es fácil arribar a una valoración común sobre los recursos naturales. En la estimación y sentido que damos a los recursos naturales juega un importante rol nuestra cultura y lo que entendemos por una vida buena. Para cada pueblo los recursos naturales cobran un significado y un valor distinto, lo que aumenta la dificultad para determinar qué significa igualdad de recursos. Asimismo no sólo la heterogeneidad entre los pueblos, también la diversidad interpersonal nos lleva a cuestionarnos si es justo un reparto igualitario simple de recursos naturales, sin habernos planteado anteriormente qué necesidades tienen las personas en función de sus características.<sup>233</sup>

El valor que adquieren los recursos para los pueblos o para las personas en concreto permanece indeterminado, y más si tomamos una versión más sofisticada de los recursos, y no la limitamos únicamente a los naturales o los ingresos monetarios, cuando hablamos, por ejemplo, de recursos en términos de derechos, libertades, bienes sociales, las cosas se complican todavía más. Miller<sup>234</sup> rechaza incluso la propuesta de Ronald Dworkin, que se presenta como un modo de conceptualizar o determinar qué significa una distribución de recursos igualitaria en sentido amplio.

Por otro lado, Miller<sup>235</sup> nos presenta una objeción más a la igualdad global de recursos. El problema aparece cuando tratamos de aplicar el principio de igualdad

---

<sup>232</sup> Miller, 1999b: 191-193. "This is simple the claim that where there are no relevant grounds for thinking that one person has a better claim than another to any given benefit or resource, that benefit or resource should be shared between them equally."

<sup>233</sup> En este caso el enfoque de la capacidad resulta muy conveniente, frente a enfoques recursivistas. Entre otras cosas porque toma cuenta de la diversidad interpersonal y de cómo cestas de bienes y recursos iguales entre personas distintas pueden transformarse en un conjunto de capacidades diferente. Las características personales influyen en la capacidad de transformar recursos en libertad, oportunidades, independientemente del ideal de vida buena que se persiga.

<sup>234</sup> Miller, 1999b: 192-193. No abordaremos las críticas o deficiencias que Miller encuentra en el modelo de Dworkin. Lo presentaremos en el capítulo dedicado a la igualdad de recursos en las bases informacionales de la justicia.

<sup>235</sup> Miller, 1999b: 193.



dinámicamente y no estáticamente. Aunque los recursos se distribuyan de manera igualitaria, la política económica y las acciones que emprenda cada país determinarán los niveles de acumulación o el progreso o crecimiento que se logre a partir de estos recursos. En este sentido pueden surgir desigualdades, diferencias en el nivel de vida que dependen de la suerte y las elecciones de cada pueblo respecto a sus recursos iniciales. Resultaría injusto, si no consideramos nada más, volver reiteradamente a un estado de igualdad inicial, redistribuyendo de nuevo los recursos disponibles con el fin de eliminar estas desigualdades. Sin embargo, también es cierto que no siempre las gentes que sufren la desigualdad son responsables de su situación, sobre todo cuando no tienen la posibilidad de elegir sus gobiernos o decidir acerca de las políticas económicas. Las decisiones tomadas por el gobierno no reflejan entonces el sentir, los valores y las prioridades de los ciudadanos. Con lo cual, el argumento que responsabiliza a los ciudadanos de su situación de precariedad en cuanto a recursos, sólo cobra sentido en el caso de comunidades democráticas.

Así pues, sólo los gobiernos democráticos reflejan en sus políticas la voluntad general. Estas políticas afectan al nivel de vida y la riqueza de que disfrutan sus gentes, y tanto gobierno como ciudadanía son responsables. Y por eso sólo para ellos es válido el argumento que exponíamos en los párrafos anteriores y que niega la justificación de una redistribución igualitaria de recursos.

Ahora bien, ¿qué respuesta da Miller a los casos en que no existe un gobierno democrático, sino autoritario o tiránico que mantiene a la población sometida a unos niveles de pobreza extremos? ¿Estaría en este caso justificada la redistribución con el fin de favorecer las condiciones de vida de esas gentes? Ni tan siquiera entonces Miller está convencido de que un criterio de este tipo esté justificado.<sup>236</sup> En primer lugar, porque es difícil determinar qué nivel de recursos disfrutarían las gentes en el caso de que esos países fueran comunidades políticas democráticas. En segundo lugar, no podemos lanzar una hipótesis sin más acerca de cómo les hubieran ido las cosas de contar con un gobierno distinto, tal nivel de especulación no es una justificación legítima para ordenar la transferencia de recursos.

### *2.6.2.3. Igualdad de trato a todos los seres humanos.*

Existe un tercer principio igualitario, a saber, la igualdad de tratamiento para todas las personas. Esto puede entenderse como el reconocimiento y respeto igual de los derechos humanos. Aunque para garantizarlos es necesario que se consolide una estructura institucional básica, a la que poder exigir moralmente el cumplimiento de estos derechos. A nivel doméstico las gentes pueden exigir un tratamiento igual, pues como miembros legítimos de una comunidad merecen el mismo trato y derechos. Ahora bien, en el orden internacional o global no existe esa comunidad en la que reconocerse como iguales ni una estructura institucional a la que dirigirse y a la que poder exigírselo.

Por otro lado, este principio igualitario considera arbitrario moralmente la pertenencia a una comunidad o la nacionalidad de las personas, no algo que podamos calificar en su origen como correcto o incorrecto. Estas son características que uno no elige libremente, ni merece, pertenecemos a esos grupos desde que nacemos, no por

---

<sup>236</sup> Miller, 1999b : 196.

elección propia y, por tanto, no deberían justificar un trato diferencial y menos discriminatorio.

Ahora bien, existe otro modo de usar la expresión “moralmente arbitraria” que carece de justificación, según Miller,<sup>237</sup> quien considera que es un error aplicarla a la nacionalidad. A parte del sentido a que nos referimos anteriormente, afirmar que una característica como la nacionalidad es moralmente arbitraria también podría significar que deberíamos ignorarla cuando interactuamos con los demás, no debería afectar al trato que dispensamos a las personas. Esto implica que no podemos favorecer o perjudicar en el trato a una persona en función de su pertenencia a una comunidad. Las desigualdades de trato basadas en la nacionalidad están injustificadas si aceptamos este segundo sentido de arbitrariedad moral.

Sin embargo, no está tan claro para Miller que tengamos que ignorar esta característica o considerarla irrelevante cuando nos planteamos qué trato dispensar a las personas.<sup>238</sup> Puede ser algo arbitrario el lugar donde uno nace o la comunidad a la que pertenece, pero esto no justifica que sea moralmente indiferente.

Actualmente los argumentos que se aducen para negar la relevancia moral de la nacionalidad son:

- a) La nacionalidad ha dejado de describir una forma de relación significativa entre las gentes.
- b) Asimismo las naciones interactúan unas con otras, y sus relaciones cobran ahora especial relevancia y significado, afectando a la vida de las personas, tanto como las relaciones nacionales.

A pesar de las tendencias globalizadoras, según Miller, las gentes todavía se identifican principalmente con su comunidad nacional, la mayor parte de decisiones políticas significativas se siguen tomando en este nivel. Los miembros de un Estado-nación continúan recibiendo en mayor o menor medida el beneficio mutuo que se deriva de su pertenencia a una comunidad, siendo compensados por ésta en caso de necesidad extrema o si se encuentran en situación de desprotección o vulnerabilidad.<sup>239</sup> Luego, el Estado-nación no ha perdido sus competencias totalmente y las gentes ven afectadas sus oportunidades y expectativas en función de su pertenencia a una comunidad u otra.

Miller considera que son necesarios argumentos sustantivos para demostrar que la nacionalidad es irrelevante moralmente. No son válidos aquellos argumentos que se basan en la ambigüedad del término “arbitrariedad”, ya que pueden confundirse dos sentidos distintos, como presentamos anteriormente.

Pero además conviene no perder de vista que las obligaciones o deberes de justicia surgen a partir de las relaciones que se establecen entre los miembros de una misma comunidad política, al menos desde la perspectiva de las teorías contractualistas. Los lazos que nos obligan hacia nuestros compatriotas determinan el carácter de nuestros deberes, por eso la nacionalidad es importante.

---

<sup>237</sup> Miller, 2005 : 69-70.

<sup>238</sup> Miller, 2005: 69. “Why regard nationality as a morally irrelevant characteristic like hair colour rather than a morally relevant characteristic like differential need? [...] There has to be a substantive argument for the irrelevance of nationality, not merely a formal argument that trades on the ambiguity of “arbitrariness”.

<sup>239</sup> Miller, 2005: 70.

Como ya comentamos en párrafos anteriores no podemos extrapolar internacionalmente el tipo de obligaciones de justicia que mantenemos con los miembros de nuestra comunidad nacional porque no existe una comunidad política al uso en el contexto global. Los vínculos familiares, de amistad o de vecindad nos ligan de un modo más fuerte a esas personas con las que interactuamos y compartimos más aspectos de nuestra vida, valores y prioridades, que hacia esos otros que en la distancia, nos resultan extraños. Muchos de los valores que rigen nuestros comportamientos conectan con el desarrollo de nuestros sentimientos morales, que se despiertan en las relaciones con los que tenemos más próximos.

Ahora bien, muchos no estarían de acuerdo con esta postura que discrimina entre unas personas u otras en función de los vínculos o proximidad. Optan, sin embargo, por reconocer en todos los seres humanos el mismo valor, lo que implica no favorecer o perjudicar a nadie en el trato tomando en cuenta características particulares. No existen identidades cerradas, sino una gran cantidad de dimensiones en las que coincidimos con personas muy distintas de las que diferimos en otros aspectos, y que no necesariamente son todos nuestros conciudadanos. En cualquier caso las diferencias no son tan radicales como la semejanza de pertenecer a la especie humana. Por eso sostienen que para todas las personas deberían regir los mismos principios de justicia, siendo imparciales a la hora de emitir un juicio moral. Esta postura es defendida por aquellos autores que, en principio, entienden que el igualitarismo global está incluido o se deriva de una doctrina moral más amplia: el cosmopolitismo. Según el cosmopolitismo “la pertenencia fundamental de la persona es la pertenencia a la comunidad universal. Nacer en un lugar u otro –entiende quien esto defiende- es *accidental* para una persona, mientras que lo *esencial* para ella, lo *sustancial*, es la pertenencia a la especie humana.”<sup>240</sup>

Asimismo distinguen entre un cosmopolitismo moral y un cosmopolitismo político. El primero no implica necesariamente el segundo, entendido este último como una teoría sobre el gobierno mundial, aunque pueden aspirar a entrecruzarse.<sup>241</sup> Lo que sí ha de quedar claro es que desde una doctrina cosmopolita no se está instando a una desaparición de los Estados-nación en favor de un único poder político global, más bien se siguen reconociendo a los Estados como las principales organizaciones humanas sociales y políticas. Caben también propuestas como la de Adela Cortina en la que quede integrado lo mejor de un cosmopolitismo abstracto y de un particularismo arraigado, a saber, un cosmopolitismo arraigado.<sup>242</sup> Desde esta perspectiva se asume el universalismo de quien se sabe fundamentalmente persona y para el que no existen barreras que marquen una diferencia o límite infranqueable que impida el reconocimiento del valor del otro. Pero al tiempo se sabe situado en el seno de una cultura determinada, tiene un carácter comunitario, no es un átomo o un individuo aislado, pertenece necesariamente a comunidades concretas.

Las debilidades del cosmopolitismo, en general, se encuentran en la posible caída en el abstraccionismo e individualismo, ya que deja al margen la importancia de los lazos comunitarios, de la sensibilidad y la responsabilidad por el contexto al que pertenecemos. Apelar a una humanidad compartida, en su conjunto, puede acabar significando nada cuando hay que traducirlo a principios de acción, precisamente

---

<sup>240</sup> Cortina, 2000.

<sup>241</sup> Sabemos que son diversas las alternativas que se proponen desde el cosmopolitismo político acerca de un gobierno mundial. No necesariamente se piensa en un Estado global, también es posible una federación de Estados pacífica (Kant, *La paz perpetua*) o diversos centros de poder coordinados (autoridad descentralizada, T. Pogge).

<sup>242</sup> Cortina, 2000: 77.

porque se pierde la conexión con el sentido o sentimiento moral. El otro extremo, el patriotismo o nacionalismo, peca de lo contrario, cae en un particularismo o parroquianismo que solo permite apreciar los valores propios de la comunidad, la cultura o el pueblo al que se pertenece.

Sin embargo, el cosmopolitismo, aunque compatible con diversas teorías sustantivas del bien, no necesariamente está comprometido con principios de igualdad global, como la igualdad de oportunidades o de recursos, nos advierte Miller.<sup>243</sup> Este autor<sup>244</sup> considera que no cabe confundir el cosmopolitismo, que es una doctrina moral acerca del valor de carácter universalista, con los principios de justicia global que pretenden regir el diseño de las instituciones internacionales.

Ahora bien, también es cierto que los juicios de valor pueden influir o guiar nuestras actuaciones. Y de esta manera podemos afirmar que desde el cosmopolitismo se nos invita a no discriminar en el trato a nadie, es decir, a no mostrarnos indiferentes ante el resto de individuos, reconociendo en todos ellos un mismo valor moral. Sin embargo, no nos dice de un modo positivo qué debemos realmente al resto de seres humanos. Esto es, carece de un principio o norma sustantiva que exprese cuáles son nuestros deberes hacia los demás. En la misma doctrina moral cosmopolita no está contenido un principio de acción, no se sugiere directamente qué significa dispensar un trato igual a todas las personas.

Por este motivo Miller sostiene que es imprescindible dar razones que justifiquen por qué una concepción particular de justicia global (igualitaria) debería concebirse como un modo de expresión del cosmopolitismo.<sup>245</sup> Asimismo los que dicen tener convicciones cosmopolitas y tratan de mostrar que en la práctica los principios de igualdad de oportunidades o la doctrina de los derechos humanos son ejemplos de la aplicación de estas convicciones teóricas, del orden moral al orden político, deberían, no obstante, justificar esta vinculación, ajustándose a lo que en realidad está incluido en el cosmopolitismo.

La postura de Miller se acerca más a la de una concepción política de la justicia, como también es el caso de Thomas Nagel o de John Rawls, que a la cosmopolita. Miller intenta dejar claras dos cuestiones: algunos principios de justicia sólo pueden plantearse si se cumplen determinadas condiciones, por ejemplo, en el seno de una comunidad política y la estructura de sus instituciones. En el mismo sentido que Rawls, Miller propone que sea posible sostener principios morales diferentes en contextos diversos, siempre que se justifique tal diferencia y se delimiten los contextos. En este sentido, aclara Pogge, el contextualismo crítico de Miller se solapa con el universalismo en algunas áreas, incluso superando a Rawls en sus justificaciones.<sup>246</sup> Miller reconoce que la moralidad está sujeta a una lógica transcontextual que, por una parte, puede proporcionar un fundamento para la aplicación de principios morales diferentes en contextos diferentes y, por otra parte, servir como base para criticar las concepciones morales imperantes.

---

<sup>243</sup> Miller, 2005: 65-66. "It (Cosmopolitanism) can embrace many different substantive moral doctrines. [...] It is consistent with global equality of opportunity, or global equality of resources, each of which manifests a different way of recognizing the equal value of human beings. But it does not require these, or any other form of global egalitarianism."

<sup>244</sup> Miller, 2005: 66.

<sup>245</sup> Miller, 2005: 67. "Some independent reason has to be given why cosmopolitan concern should be expressed by implementing the particular conception of global justice favoured by any particular author."

<sup>246</sup> Pogge, 2002a: 137-138. Pogge está de acuerdo con el contextualismo crítico de Miller, en tanto que se solapa con el universalismo, pero no le convencen las delimitaciones, principios relativos y justificaciones que establece.

En segundo lugar, Miller considera que las relaciones que establecemos con nuestros compatriotas son especiales y juegan un papel relevante en la distribución de responsabilidades. Las obligaciones de justicia se deducen en muchos casos de los vínculos que mantenemos con los miembros de nuestra comunidad política. Estos lazos justifican las exigencias sobre lo justo que se plantean en el seno de una comunidad.

Visto esto cabe preguntarse entonces: ¿Qué caracteriza a una comunidad política? ¿Por qué sólo tiene sentido exigir igualdad socio-económica en su seno? ¿Qué responsabilidades tiene el Estado-nación frente a las instituciones internacionales? ¿En qué se basa esta distribución de las responsabilidades?

En el siguiente apartado nos ocuparemos de resolver estas cuestiones siguiendo la propuesta de David Miller.

### 2.6.3. Principios de justicia distributiva igualitaria en el Estado-nación

En algunas circunstancias es posible demandar igualdad sustantiva en justicia. Así por ejemplo, en las asociaciones o comunidades, especialmente en los Estados-nación (caso paradigmático de comunidad) es imprescindible o al menos deseable que sus miembros gocen de una igualdad material o, como mínimo, las desigualdades no han de ser excesivas como para generar hostilidades y envidias. Aquellos que pertenecen a una misma comunidad deben recibir un trato igual, se les deben reconocer los mismos derechos y ventajas, sin que algunos se sientan excluidos o discriminados. Esto es, como enunciamos en un principio: igualdad social, entendida como igualdad de estatus o igualdad de ciudadanía. Rawls en su *Teoría de la Justicia* ya señala este tipo de problemas y el modo en que pueden resolverse desde una teoría de la justicia, introduciendo el principio de diferencia para los casos que tienen que ver con las desigualdades en bienes primarios.

En cualquier caso, lo fundamental es que basándonos en el criterio de pertenencia exigimos una distribución igualitaria de beneficios y cargas. Pero para defender este tipo de principios de justicia igualitaria es necesario que exista una comunidad que reúna las siguientes características, según Miller:<sup>247</sup>

- a) Sus miembros han de compartir una identidad común, es decir, la conciencia de que hay algo distintivo que les caracteriza y que mantiene la unidad del grupo.
- b) La comunidad tiene un *ethos*, esto es, sus miembros están unidos por propósitos comunes y una comprensión común.
- c) En la comunidad existe una estructura institucional que distribuye los beneficios y cargas entre los miembros.

Miller es consciente de que en la actualidad la interacción y cooperación en el nivel global es mayor que en épocas pasadas. El aumento de las relaciones e intercambios comerciales y culturales podría conducirnos a afirmar que existe una comunidad global en germen. Pero no se sostiene todavía que compartamos una identidad internacional o un *ethos* global.<sup>248</sup> Tampoco existe una estructura institucional

---

<sup>247</sup> Miller, 1999b: 190.

<sup>248</sup> Sin embargo, sí debe haber algún sustrato común en cuanto a valores o condiciones para el razonamiento práctico, que puede ser el principio para un *ethos* global. Esto es, nos encontramos con que todos los seres humanos comparten al menos las condiciones de razón práctica para iniciar un diálogo o discusión acerca de lo correcto, de lo justo. En

como la que encontramos en las sociedades domésticas, a la que podamos apelar cuando hallamos una desigualdad de recursos entre miembros de países distintos. Las instituciones internacionales funcionan a día de hoy no de un modo independiente, sino principalmente dirigidas por los Estados-nación, que persiguen sus intereses propios e intentan que estos prevalezcan en los acuerdos internacionales.

De ahí que no sea posible que las gentes denuncien la desigualdad y las consecuencias que se derivan de ésta ante una autoridad global o un sistema institucional global que se rija por unos principios de justicia igualitaria al margen de los intereses particulares de los Estados-nación.

Ahora bien, Miller contempla otra posibilidad que no implica la pertenencia a una misma comunidad y en la que cabe exigir igualdad entre las personas. Ésta se basa en el simple hecho de que cuando no existen razones relevantes que justifiquen que una persona posea un derecho o goce de un estatus superior al de otra que le permita beneficiarse en la distribución de recursos, todos los beneficios y recursos deben distribuirse igualitariamente. Esto se aplica en el caso de los recursos naturales, siempre y cuando nadie haya adquirido legítimamente derechos de propiedad sobre una cantidad determinada de recursos para su uso o explotación. Su distribución genera una serie de problemas, pues en ocasiones la apropiación de recursos no se ha regido por medios legítimos (procesos de expropiación o colonialismo violentos o injustos). Los que sufren la desigualdad, los desposeídos o desaventajados deberían ser compensados<sup>249</sup> por las injusticias pasadas y presentes.

En esta línea parece que se articula el principio distributivo de justicia global que propone Thomas Pogge,<sup>250</sup> hablamos del dividendo general de recursos. Miller, no obstante, no contempla como una posibilidad plausible la igual distribución de recursos naturales dado que existe una indeterminación en cuanto al valor de estos recursos y no es posible, de momento, interpretarlos desde una misma concepción cultural. Insiste en la dificultad para determinar cuándo y de qué modo hemos alcanzado la igualdad en la distribución de los recursos (o de las oportunidades), en el nivel global. Tanto por la indeterminación sobre su significado como las consecuencias que se siguen para los Estados-nación y sus competencias. Esto es, para la autonomía política de las comunidades y su autodeterminación. Asimismo ¿de qué modo se distribuyen entonces las responsabilidades? ¿Quién carga con la responsabilidad (de remediar) de aliviar a aquellos que sufren la desigualdad y en qué medida: los Estados-nación o la comunidad internacional, o un posible sistema institucional global?

#### *2.6.4. La autonomía de los Estados y la responsabilidad nacional.*

---

este sentido sí podría iniciarse el proceso que a través del intercambio de ideas y puntos de vista diera lugar a acuerdos comunes o al reconocimiento de intereses compartidos.

<sup>249</sup> Existe una rica discusión acerca de cuál debería ser la compensación y qué se entiende en definitiva por “compensar”. En un primer momento porque no existe un acuerdo acerca de cuál debería ser la cantidad de recursos justos que debería gozar una persona. En un segundo momento las dificultades emergen porque no está claro quiénes deberían ser los destinatarios de la compensación y quiénes los responsables de suministrarla. En un tercer momento se cuestiona si esta compensación debería extenderse a otros casos en los que las desigualdades son el resultado de diferencias personales que afectan a la conversión de recursos en oportunidades.

<sup>250</sup> Pogge, 2002: 249-250 “Esta propuesta [Dividendo Global de Recursos] prevé que los estados y sus gobiernos no deberán disfrutar de plenos derechos libertarios de propiedad sobre los recursos naturales de su territorio, sino que se les podrá exigir que compartan una pequeña parte del valor de cualquier recurso que decidan utilizar o vender. [...] Lo recaudado por el DGR debe servir para garantizar que todos los seres humanos puedan satisfacer sus propias necesidades básicas con dignidad.”

Como ya hemos comentado, actualmente los límites a la autonomía política de las comunidades son controvertidos.<sup>251</sup>

Sin embargo, Miller<sup>252</sup> afirma que las decisiones que conciernen y afectan a las libertades y oportunidades de las personas se siguen tomando en su mayor parte en el nivel nacional. Aunque han sucedido enormes cambios en el caso de las estructuras y organización económica internacional esto no afecta del mismo modo a todas las esferas de la vida de las personas. La vida real de la gente no depende únicamente de las decisiones en el terreno económico, también las políticas sociales que se siguen en la comunidad concreta en que uno vive son un importante factor a destacar.

Así pues, los Estados no pierden su responsabilidad ante las desigualdades que sufren sus gentes, a pesar de que hoy en día existen múltiples centros de decisión política (descentralización del poder político).<sup>253</sup> Es más, han de asumir seriamente la parte que les corresponde y no delegar en instituciones internacionales. De otro modo, estarían renunciando a su autonomía y mostrándose como Estados vulnerables y poco capacitados o incompetentes para gobernar.

En este caso estamos de acuerdo con Miller en que, a pesar de que aceptemos y realicemos una justicia global que afecte a todos los Estados-nación, no podemos renunciar a la autonomía y las responsabilidades que se derivan de ésta para las comunidades políticas. Éstas no pueden desentenderse de sus competencias porque exista una estructura institucional global por encima de ellas. Por el contrario, han de extremar la vigilancia y las correcciones en el caso de que sus miembros, (agentes particulares, empresas u organizaciones) cometan delitos o generen situaciones injustas fuera de sus fronteras. Asimismo han de ofrecer a sus ciudadanos unas condiciones de vida justas.

Por otro lado, de esta forma se incide en el papel o rol que juegan los propios Estados en las situaciones de desigualdad socio-económica internacional. Estamos refiriéndonos al caso de Estados corruptos y débiles que con sus acciones no hacen sino empeorar la situación en que viven sus ciudadanos, aumentando la injusticia y la posición de desventaja de la que parten. No podemos, en definitiva, obviar lo factores locales que causan pobreza y desigualdad.

De manera que, sin perder la autonomía política y la posibilidad de autodeterminación nacional (respeto por las diferencias culturales) hemos de ver cuáles son las propuestas de justicia global plausibles. Antes retomaremos la cuestión de la responsabilidad nacional e internacional ante la pobreza global extrema.

Si bien es cierto, como hemos señalado en párrafos anteriores, que los Estados-nación han de asumir su responsabilidad y hacer frente a los errores de mala gestión y administración político-económica, este argumento pierde fuerza si nos encontramos ante el caso de gobiernos tiránicos autoritarios. ¿Son las decisiones y medidas públicas un reflejo de las creencias y valores compartidos por esa comunidad?

---

<sup>251</sup> Miller, 2004: 125.

<sup>252</sup> Miller, 2004: 125.

<sup>253</sup> Miller 2004: 125. "For the moment, I want only to underline the fact that we live in a world in which there is not just one centre of political decision, but many centres, and this fact, I claim, must shape our understanding of international justice."

Asimismo pueden existir grupos minoritarios no representados o infrarrepresentados políticamente, acatando entonces las decisiones de una mayoría, que puede resultar despótica. ¿Quién asume la responsabilidad por su situación? ¿Son responsables estos grupos minoritarios de la marcha del país?

Miller nos ofrece una respuesta para este tipo de casos. En primer lugar, explica que la responsabilidad nacional no se extiende únicamente a los efectos de las decisiones políticas y de las políticas públicas, sino también a las consecuencias de las prácticas sociales, donde todos los ciudadanos están incluidos y donde realmente quedan reflejados los valores e intereses de la sociedad en cuestión.<sup>254</sup> En este último caso no cabe restringirse a comunidades democráticas.

Para el caso de los grupos minoritarios, Miller explica que a pesar de su falta de representación política y de reconocimiento, igualmente forman parte de la comunidad, y todos los miembros de un Estado-nación comparten un conjunto de valores que se articulan en la esfera pública. Los grupos minoritarios también están incluidos en algunas áreas de entrecruzamiento o solapamiento de valores comunes<sup>255</sup> que permiten la convivencia pacífica en una sociedad pluralista.

Por tanto, todos los miembros de una sociedad democrática son responsables del resultado de las decisiones políticas, por el mero hecho de vivir en un régimen de estas características y aceptar su funcionamiento y condiciones, aunque se trate de una minoría infrarrepresentada.<sup>256</sup>

Así pues, la responsabilidad nacional recae en los gobiernos y la ciudadanía, es un tipo de responsabilidad colectiva. Ambos han de esforzarse por buscar soluciones y reparar la situación de injusticia y desigualdad de las sociedades en que viven, aliviando los problemas de pobreza y sufrimiento que les afectan. La responsabilidad nacional es mayor en tanto en cuanto las acciones y decisiones políticas son el reflejo de la voluntad general, de la cultura pública que comparten los ciudadanos.<sup>257</sup>

#### *2.6.5. Responsabilidad internacional ante situaciones de pobreza extrema. ¿Cuándo está justificada la intervención de agentes externos?*

Existen razones para hablar de responsabilidad internacional en el caso de injusticias como la pobreza o las privaciones extremas que encontramos en sociedades incapaces de resolver la problemática que les afecta, (aplicaríamos en este caso el principio de capacidad), sobre todo cuando:

---

<sup>254</sup> Miller, 2004: 133. "National responsibility as it is commonly understood extends not only to the effects of formal political decisions and public policies, but also to the consequences of social practices (such as religious traditions, forms of family life, and so forth). When we attribute responsibility to nations in this way, we assume that these phenomena reflect widely shared beliefs and values."

<sup>255</sup> Miller, 2004: 135. "The implication is that the minority groups within nations do not adhere to beliefs and values that are completely at odds with those of the majority; instead we find areas of overlap, and insofar as the decisions, policies and practices we are discussing reflect those overlapping beliefs and values, it is not wrong to attribute responsibility to members of the minority too."

<sup>256</sup> Miller, 2004: 136. "Democratic politics works on the basis that individuals or groups win on some issues but lose on others, and in either case are bound to accept the results of the democratic process."

<sup>257</sup> Miller, 2004: 136. "Their members (*of a democratic nation*) subscribe to a common public culture, despite individual differences in belief and value, and they participate in mutually beneficial practices whose shape they have a chance to influence. The more strongly these conditions obtain, the more appropriate it is to hold nations responsible for their political actions and decisions, and the consequences that flow from these."



4. No se dan las condiciones para aplicar responsabilidad nacional.
5. La situación de desigualdad no es más que el efecto de la interacción e interdependencia entre las naciones, especialmente de la interacción económica.

En estos casos la comunidad internacional ha de intervenir, tiene la obligación de justicia de poner fin a una situación que impide a un gran número de personas disfrutar de un mínimo decente. Aún cuando la pobreza extrema sea el resultado directo de factores locales, persiste una obligación de asistencia e intervención. Este tipo de obligación es menos estricta que la que se deriva de algunas de las razones que expusimos anteriormente, cuando hablamos de responsabilidad causal.

El problema estriba en estos momentos en un conflicto de principios. Por un lado consideramos que es de justicia que todos los seres humanos disfruten de unas condiciones de vida por encima de un mínimo decente, y las acciones u obligaciones deberían ser distribuidas para que este objetivo se cumpliera. Por otro lado, reconocemos la importancia de la autonomía política y de la autodeterminación, cada pueblo ha de contar con la oportunidad de diseñar sus políticas públicas de acuerdo a sus valores, cultura. Sin embargo, ¿qué ha de prevalecer? ¿La garantía de las condiciones de vida mínimas para todos los seres humanos o el respeto (principio de tolerancia) a las culturas y la autodeterminación, aunque esto impida a algunos llevar una vida digna?

A juicio de Miller, existe una urgencia palpable sobre la necesidad de desarrollar acuerdos internacionales que nos permitan tratar con conflictos de principios de este tipo. Así como una estructura institucional global que haga cumplir tales acuerdos, asegurando que cada quien se hace cargo de la responsabilidad que le corresponde y que las naciones pobres no se encuentren en una situación de desprotección total. Éstas no pueden quedar al arbitrio de las actuaciones y decisiones de las naciones ricas, que cumplen o no con sus obligaciones, ha de haber una red de protección que les garantice que se respetarán los mínimos de justicia. Por otro lado, la cultura no puede anteponerse a la satisfacción de unas condiciones de vida mínima. De esta forma, Miller afirma que, en ocasiones, no estamos dispuestos a tolerar ciertos modos de autodeterminación que son irrespetuosos con unos mínimos de dignidad, por mucho que sea el significado que esas prácticas tengan para los miembros de esa cultura.

#### *2.6.6. La distribución de responsabilidades. Teoría de la conexión: un enfoque abierto y pluralista.*

De manera que, para la distribución de responsabilidades para remediar la pobreza extrema global y las consecuencias de la desigualdad internacional, caben, a juicio de Miller, distintos principios. A saber: el principio causal, el moral, el basado en las capacidades y el comunitario. Miller sostiene que la mejor fórmula es una teoría que combine los cuatro principios,<sup>258</sup> y que dé respuestas a los distintos casos, según las circunstancias, con el objetivo último de que nadie sufra la injusticia de no poder disfrutar de las condiciones para llevar una vida digna. Se trata, en última instancia, de optar por un enfoque pluralista de distribución de responsabilidades.

---

<sup>258</sup> Miller, 2001: 469 “It appears that we must settle for a pluralist approach to distributing responsibilities. Attempts to eliminate one of the principles we have unearthed lead to unacceptable results. Attempts to impose a fixed order of application on those principles also lead us astray. But can a pluralist approach give us a satisfying theory of remedial responsibility? I shall sketch such a theory, which I propose to call the *connection* theory.”

Antes de presentar la teoría de la conexión que propone Miller, comentaremos brevemente los cuatro principios a los que nos referimos anteriormente y que la componen. Ninguno de ellos es suficiente y válido para todo tipo de casos, nos referiremos también, pues, a sus deficiencias.

El principio de responsabilidad causal dice que la responsabilidad recae sobre el agente que ha provocado la situación en cuestión. El problema de este principio es que no sirve para aquellos casos en que no hemos podido localizar al agente responsable en cuestión, así como tampoco cuando la situación ha sido provocada por agentes naturales. Por otro lado, puede ocurrir que sean varios los agentes que hayan contribuido a generar dicha situación, y que no sea posible ajustar con precisión qué parte le corresponde a cada uno de ellos. Asimismo, la acción que genera daño para unos puede ser legítima, con lo cual la justificación para atribuir responsabilidad a quienes la cometieron pierde fuerza.

En cualquier caso, de manera intuitiva tendemos a pensar que el responsable es aquel que provoca el daño, el que comete la acción, salvo en algunas excepciones. Nos referimos a aquellos casos en los que los agentes están bajo tutela porque no reúnen las condiciones para ser considerados autónomos y, por tanto, no son responsables de los actos que cometen.

El principio de responsabilidad moral dice, en cambio, que es responsable aquel agente sobre cuya conducta es posible enunciar un juicio moral. En el caso que nos ocupa, la responsabilidad de remediar sólo puede recaer sobre aquellos que han actuado de manera incorrecta, esto es, su conducta o actuaciones violan la norma moral y son juzgados como falta o daño.

Este principio también presenta dificultades, aunque menores que el causal, pues nos permite incluir casos en los que existe responsabilidad sin que el agente haya participado directamente en la aparición de dicha situación, su implicación podría derivarse de la omisión de un deber que le corresponde, por ejemplo.

Una de las principales dificultades es la ambigüedad del significado de responsabilidad moral. Podemos optar por una definición estrecha que se comprometa con una idea de lo bueno, con lo que consideramos es lo correcto, de esta forma el principio queda invalidado en un contexto global pluralista. O bien decantarnos por una definición amplia que entienda que un agente es moralmente responsable de todos sus actos voluntarios. Ninguna de las dos definiciones, no obstante, nos permite establecer una relación directa entre responsabilidad moral y responsabilidad de remediar.

Ahora bien, tal vez el mayor problema, que comparte con el principio causal, estriba en que exclusivamente mira hacia el pasado buscando a aquel que provocó la situación con una acción moralmente reprobable. No se cuestiona por quién está en mejores condiciones para remediar o mejorar la situación. Por eso este principio deja de servirnos cuando el agente moralmente responsable se declara incapaz de cumplir con su responsabilidad de remediar.

En estos casos puede ser de mucha utilidad el principio de capacidad. Éste basa la distribución de responsabilidad en la efectividad y los costes. De ahí que el agente responsable sea aquel que más eficazmente, esto es, del modo más adecuado y al menor coste, puede hacerse cargo de remediar la situación. El hecho de basarse en las capacidades actuales de los agentes deja sin consideración a aquellos actos cometidos en

el pasado, es un principio que prescinde de factores históricos que pueden ser relevantes en el momento de asignar responsabilidades.

Por último el principio comunitario se basa en las relaciones que se establecen en el seno de una comunidad o asociación. Entre aquellos que comparten una misma comunidad se establecen una serie de lazos e interrelaciones que nos permiten hablar de responsabilidades especiales entre ellos. Sin embargo, este principio no explica por qué en algunos casos existen responsabilidades de remediar aún en ausencia de relaciones especiales. Asimismo tampoco llega a especificar cómo distribuir responsabilidades en el seno de la comunidad.

Como ya adelantamos, los cuatro principios presentan dificultades que nos impiden decantarnos por uno de ellos exclusivamente. Ante este panorama hemos de decidirnos por alguna opción que nos permita asignar o distribuir efectivamente la responsabilidad de remediar, de poner fin a una situación de pobreza y sufrimiento.

David Miller baraja distintas alternativas, aunque, como sabemos, se decide finalmente por la teoría de la conexión. Se trata de un enfoque abierto y pluralista en el que se valoran los distintos principios, viendo cuál de ellos es aplicable a la situación en concreto, y se escoge aquel que tiene más fuerza ante el agente para que cumpla con su obligación. De esta manera no se desecha ningún principio, ni se le concede más importancia a uno de ellos. Los principios no compiten entre sí, más bien señalan distintos aspectos que nos pueden servir para localizar la responsabilidad.<sup>259</sup>

Por otro lado, Miller distingue entre responsabilidad inmediata y responsabilidad final. La primera está dirigida a aquellos que cuentan con la capacidad o están en mejor situación para aliviar o erradicar el daño o el sufrimiento. La segunda está conectada con los que son en última instancia responsables morales o causales, los que han provocado ese daño o sufrimiento, pero que tal vez no se encuentran en disposición de dar cuenta de la responsabilidad de remediar. Cuando tratamos de distribuir responsabilidades inmediatas porque existe una situación de máxima urgencia el principio más adecuado tal vez sea el de capacidad y en cierta medida el comunitario, por la proximidad o la relevancia de los vínculos. Sin embargo, para la responsabilidad final resultan más pertinentes los principios causal y moral, y en algún caso el comunitario.

David Miller nos explica que con la teoría de la conexión, a pesar de que conviven los cuatro principios, no hay motivo para que se den contradicciones o paradojas en el momento de asignar responsabilidades. Pues aunque en la teoría no se especifica en qué secuencia hemos de aplicar los principios, sí que se permite el otorgar más peso a uno que a otro en función de nuestras intuiciones morales. El hecho de disponer de varios principios o criterios nos garantiza que siempre habrá un agente que se responsabilizará y pondrá remedio.

La complejidad de esta teoría de la conexión no radica únicamente en la pluralidad de principios, sino que también responde a la complejidad del mundo real. En la

---

<sup>259</sup> Nos recuerda en este sentido a la evaluación y diseño de políticas o medidas económicas por casos que propone J. Sachs. Este modo de proceder en economía del desarrollo lo llama economía clínica. Sachs, 2005, cap. 4. En este capítulo Sachs nos propone una economía del desarrollo como economía clínica que analice cada caso como un sistema complejo, realice un diagnóstico diferencial, administre tratamientos familiares y no solo individuales, realice un seguimiento y evaluación del progreso del caso analizando y comparando resultados y objetivos, contar con criterios éticos que rijan la acción económica desde el principio.

realidad no encontramos casos modelo o paradigmáticos que se adecuen perfectamente a uno de los principios. En algunos casos puede que tengamos que recurrir a una combinación de principios estableciendo un orden de prioridad entre ellos.

Con esta teoría de la conexión queda más claro por qué en algunos casos la responsabilidad nacional prevalece sobre la internacional para remediar situaciones de pobreza extrema, y en otros son las instituciones internacionales y el resto de países quienes han de asumir la obligación de justicia que alivie el sufrimiento de los pobres.

#### *2.6.7. Justicia global: mínimos en base a derechos básicos o capacidades y el principio de no explotación.*

A lo largo de todo el escrito estamos aludiendo a unos mínimos de vida decente, y decimos que todo ser humano debería gozar de ellos en justicia. Ahora bien, ¿cuáles son esos mínimos? ¿De qué tipo de variables estamos hablando? David Miller considera en un primer momento<sup>260</sup> que el mejor modo de entender esos mínimos es a partir de la idea de derechos básicos, aunque en un segundo momento<sup>261</sup> parece decantarse más por la idea de capacidad, siguiendo el enfoque de la capacidad de Amartya Sen. ¿Qué diferencia a los derechos humanos básicos de esas otras variables? ¿Por qué parecen en principio más adecuados para establecer el umbral de decencia para toda vida humana? ¿Qué problemas se deducen de esta concepción para que Miller vire finalmente hacia el enfoque de la capacidad? ¿Qué aporta entonces el enfoque de la capacidad frente al de los derechos básicos u otras aproximaciones posibles?

Por otro lado, antes de desarrollar este punto hemos de decir que Miller incluye en su concepción de justicia global otro principio fundamental, a saber, la no explotación. Se juzgan como injustas acciones o relaciones en las que unos aprovechan su posición de ventaja o poder para someter a otros (más vulnerables). Desde la justicia global hay que desarrollar los medios y condiciones para que no se produzcan estas asimetrías o desigualdades que potencialmente pueden ser causa de explotación, pues éstas sí son motivo de injusticia en sí mismas.

##### *2.6.7.1. Mínimos de decencia universales desde la doctrina de los derechos básicos.*

Vayamos, pues, en primer lugar, a la concepción de mínimos de vida decente en términos de derechos básicos. Estos derechos básicos intentan erigirse como el mínimo o base universal sobre la que pueden construirse otros sistemas de derechos sociales más amplios y comprometidos y desarrollarse proyectos de vida buena.<sup>262</sup>

---

<sup>260</sup> Miller, 1999a. En este artículo Miller defiende que los mínimos de vida decente deben definirse a partir de la doctrina de los derechos básicos. Considera en estos momentos que los derechos básicos, una lista mínima de los derechos humanos, es la mejor aproximación para determinar las condiciones de vida decente, esto es, las condiciones necesarias universales para llevar una vida digna. Aún así también encuentra algunas dificultades o problemas que trata de resolver y que seguidamente expondremos.

<sup>261</sup> Miller, 2004. Tras considerar las deficiencias del enfoque de los derechos básicos, Miller se decanta aquí por el concepto de capacidad. De algún modo supera los problemas de los derechos básicos y permite hablar de un mínimo decente en términos transculturales o universales.

<sup>262</sup> Miller, 1999a: 198. De esta forma Miller se desmarca incluso de la concepción de derechos humanos pues no es tan universalizable como la de derechos básicos. Sí que se compromete con algunos elementos de la ciudadanía social, sobre todo si nos detenemos en los derechos sociales, tales como el derecho a la educación tal y como lo entendemos en nuestras comunidades social-demócratas.

La doctrina de los derechos básicos, no obstante, puede entenderse como una parte de la doctrina de los derechos humanos, aquella que puede extenderse transculturalmente y plantearse en el contexto internacional, exigiendo a las distintas comunidades políticas que protejan y garanticen a todos sus miembros los derechos allí contenidos.

Ahora bien, esta doctrina de los derechos básicos presenta diversos problemas. El primero de ellos hace referencia a la falta de universalidad o transculturalidad,<sup>263</sup> si pretendemos que todas las sociedades lo acojan como el mínimo de justicia, esto es, como un principio de justicia global. Algunos piensan que esta idea de derechos básicos universales, e incluso la concepción de derechos individuales, es exclusivamente occidental, con lo cual no cabe presentarla como una propuesta universalizable y esperar que todas las sociedades se sumen incondicionalmente mostrando su acuerdo.

Ante este tipo de dificultad, Miller<sup>264</sup> acepta, por un lado, que la formulación de la doctrina podría considerarse como culturalmente específica, sin embargo, su contenido o la sustancia de tal doctrina no lo es. Esto significa que cada sociedad puede adoptar esta doctrina de derechos básicos, pero integrándola en un sistema ético más amplio, con lo cual las demandas y los modos de satisfacer estos derechos probablemente variarán de una comunidad a otra. Los modos en que las gentes expresan la necesidad de estos mínimos dependen del contexto en que vivan.

Miller<sup>265</sup> recurre asimismo para reforzar su argumentación a la idea de “mínimo moral *transcultural*” de Michael Walzer, que incorpora elementos positivos, normas que exigen la provisión de unos recursos mínimos necesarios para llevar una vida digna. Este mínimo consiste en aquellos principios y reglas que encontramos reiteradamente en diferentes lugares y momentos, muy similares entre sí pero expresadas en idiomas distintos y reflejando historias y cosmovisiones diferentes.<sup>266</sup> Estos puntos comunes constituyen el mínimo moral, no se agotan en las reglas básicas prohibitivas de determinados comportamientos y actuaciones, tales como el asesinato, la tortura, el secuestro, la servidumbre, y que también encontramos en la lista de derechos básicos que Rawls propone como uno de los principios del derecho de gentes.

Los elementos positivos a que hace referencia el mínimo transcultural también generan una obligación, pero no como la obligación negativa de no dañar, en la que parece más sencillo lograr el acuerdo universal (también Pogge<sup>267</sup> lo cree de este modo), sino una obligación positiva de suministrar los recursos necesarios para llevar una vida digna, hacer algo por aquellos que carecen del poder o las capacidades para lograrlos por sí mismos. En este punto Miller sostiene que va más allá de Walzer, ampliando así el mínimo moral transcultural.<sup>268</sup>

---

<sup>263</sup> Miller, 1999a: 198-199.

<sup>264</sup> Miller, 1999a: 199.

<sup>265</sup> Miller, 1999a: 199. Miller extrae esta concepción de la obra de M. Walzer *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, 1994

<sup>266</sup> Miller, 1999a: 199. Citando a Walzer, 1994: 17 “[We can discover a cross-cultural moral minimum that] “consists in principles and rules that are reiterated in different times and places and that are seen to be similar even though they are expressed in different idioms and reflect different histories and different versions of the world.”

<sup>267</sup> Pogge, 2002a. Pogge argumenta en esta obra y en otros artículos que respecto a los deberes u obligaciones negativas de justicia, es decir, de no omisión, es más fácil lograr un acuerdo, porque en su formulación no está demandando ninguna acción positiva. Únicamente se solicita que no se infrinja daño al otro.

<sup>268</sup> Miller, 1999a: 199.

Un segundo problema de la doctrina de derechos básicos está en que para algunos no deja de ser un modo de igualitarismo global bajo otro nombre. Y así cuando demandamos que toda persona ha de tener garantizados y protegidos un conjunto de derechos básicos, parece que exigimos igualdad en derechos. Sin embargo, sólo dentro de una comunidad es posible exigir en justicia igualdad de derechos, nos recuerda Miller, con lo cual en el contexto global, a falta de una comunidad mundial ¿cómo es posible defender una doctrina de derechos básicos?

Según Miller<sup>269</sup> este problema tiene su origen en una confusión: el hecho de considerar que la doctrina de derechos básicos, que demanda garantía y protección de derechos básicos para todas las personas (establecen un mínimo decente) se apoya en un principio de igualdad (igualdad de derechos básicos).

Ahora bien, otros autores, como Amartya Sen, no están de acuerdo con este tipo de afirmaciones y sí consideran que la doctrina de derechos básicos puede entenderse como igualitaria.<sup>270</sup>

Miller no acepta el igualitarismo como fundamento de la justicia global simplemente porque no existe un compromiso directo con el valor de la igualdad si entendemos que la justicia en el contexto global consiste en la protección de los derechos básicos. Nos podemos apoyar en otro tipo de argumentos para justificar la inclusión de la doctrina de los derechos básicos como principio de la justicia global, a saber, un argumento ético y un argumento de responsabilidad.<sup>271</sup>

El primero de ellos reza del siguiente modo: el reconocimiento de los otros como seres humanos iguales a mí implica un deber de salvaguardar sus vidas frente a aquellas condiciones que podrían significar un atentado contra su dignidad. Este deber tiene su fundamento o fuerza en sí mismo y por eso podemos afirmar que se trata de un deber básico fundamental, es además una premisa ética para cualquier sistema de creencias, lo que implica que tiene un carácter universal.

El segundo de ellos se apoya en el hecho de que la protección de derechos básicos no puede ser garantizada por los mismos afectados en aquellos casos de violación o privación que escapan a su control. Por eso, todos compartimos la responsabilidad de asegurar la protección de esos derechos básicos. Aunque lo cierto es que la distribución de responsabilidades variará en función de diversos factores, como ya tuvimos ocasión de comentar a propósito de los principios de responsabilidad.

Siguiendo estos dos argumentos o premisas, Miller<sup>272</sup> sostiene que la doctrina de los derechos básicos nos ayuda a afrontar y reducir las desigualdades globales. Sobre todo, aquellas que derivan en serias privaciones para quienes las sufren. Los casos en los que está justificada la intervención de la comunidad internacional se pueden concentrar en cuatro, según Miller, todos ellos constituyen violaciones de derechos básicos. Aunque en el mundo real lo cierto es que estos casos no se presentan como

---

<sup>269</sup> Miller, 1999a: 199. Esta confusión se disuelve si tenemos en cuenta que la protección de derechos básicos no es incompatible con las desigualdades más allá del mínimo decente. Es decir, una vez satisfechos los derechos básicos se toleran desigualdades sin que estas sean motivos de injusticia o violación de derechos.

<sup>270</sup> Sen, 1992a, (1995: 30)

<sup>271</sup> Miller, 1999a: 200. Miller explica qué premisas básicas nos permiten afirmar que la protección de los derechos básicos puede entenderse como un principio de justicia global.

<sup>272</sup> Miller, 1999a: 200-201. "Can this account of basic rights help us to assess global inequalities? [...] To get this question into sharper focus, let me outline four ideal-typical cases in which rights deprivations might occur in a poor country, and then ask what obligations would fall on external actors such as rich states."

Miller los expone. Éstos más bien son tipos ideales construidos expresamente para especificar los mínimos de justicia internacional y justificar la intervención de terceros.

1.- Cuando no existe un mecanismo de protección de derechos básicos en el país en cuestión y la injusticia es evidente para la comunidad internacional, pues sistemáticamente se violan los derechos básicos de las personas que habitan esos países. Es de justicia que los países ricos intervengan para impedir que la violación continúe y se aseguren los mínimos para llevar una vida digna.

2.- En el caso de que la violación de los derechos básicos sea el resultado de la mala actuación del gobierno que dirige el país, esto es, un fallo de la justicia social doméstica, y por tanto, responsabilidad de los propios gobernantes y ciudadanos que han cometido el error, a la comunidad internacional le resta poco ámbito de actuación. Sin embargo, es de justicia que ofrezcan incentivos a los gobiernos para que cambien su política y acaben con la injusticia que ellos mismos han generado.

3.- Cuando el entorno internacional es hostil y no ofrece las condiciones adecuadas para que los países que sufren mayores dificultades y carencias cumplan con los objetivos de justicia, los costes de mantener los derechos básicos están siendo distribuidos de un modo poco razonable entre países ricos y pobres. Los actores internacionales han de asumir entonces parte de los costes para que el resto de países cumplan su responsabilidad. Se trata en última instancia de construir y mantener un entorno internacional favorable en el que todos cuenten con la oportunidad de proteger los derechos básicos.

4.- Finalmente puede darse el caso de que la comunidad política en cuestión carezca de los recursos necesarios para asegurar a sus miembros los derechos básicos. Sólo en estos casos, que son pocos si el gobierno aplica una política adecuada y el entorno internacional es favorable, está justificada en justicia la ayuda al desarrollo, considerada entonces como una política humanitaria o prudencial. Miller entiende la ayuda al desarrollo como la inversión a largo plazo por parte de los países ricos en países en desarrollo, así como la transferencia de tecnología. El objetivo último de los programas de ayuda al desarrollo es dotar de una base de recursos mínima a los países pobres, pero al tiempo mantener un régimen internacional estable que les permita disfrutar de oportunidades y avanzar por sí mismos.<sup>273</sup>

Así pues, la doctrina de los derechos básicos parece que nos ayuda o constituye un principio adecuado para la fundamentación de la justicia global. Sin embargo, Miller, que ofrecía argumentos para mantenerse en esta postura, cambia su parecer años más tarde,<sup>274</sup> cuando expone las dificultades de un enfoque basado en los derechos para establecer las condiciones mínimas universalizables para llevar una vida digna.

Los manifiestos y declaraciones en favor de los derechos humanos, que enumeran una lista de derechos *transculturalmente* válida (se entiende que son derechos básicos los que se incluyen) y que todo país, en principio, debería aceptar e incorporar en sus políticas, acaban siendo controvertidos en la práctica, afirma Miller. Por un lado, porque no todos los derechos que encontramos en la lista se corresponden con las condiciones básicas de decencia humana (como por ejemplo: el derecho a no ser torturado o sometido a servidumbre o esclavitud), sino que algunos son más bien aspiraciones

---

<sup>273</sup> Miller, 1999a : 203.

<sup>274</sup> Miller, 2004 : 127-128.

humanas propias de un sistema ético en concreto. De esta forma no se pueden universalizar ni aceptar como mínimos de decencia, aunque para determinadas personas en función de su cultura política y su concepción de lo bueno sean considerados derechos fundamentales.

Por otro lado, estas listas no distinguen entre derechos que se corresponden directamente con las necesidades humanas básicas y derechos cuya importancia es primariamente instrumental. Los primeros son derechos que persiguen únicamente la defensa y la garantía de los mínimos de justicia necesarios para una vida digna, mientras que los segundos apuntan a objetivos más amplios como la creación y mantenimiento de un Estado justo.

#### 2.6.7.2. *Mínimos de decencia universales desde el enfoque de la capacidad.*

Miller no tiene la intención de ir más allá de la determinación de los mínimos de decencia en que se fundamentarían los deberes de justicia global. Y en este punto parece ser que el enfoque de los derechos básicos resulta insuficiente, al menos en la práctica, por los problemas y confusiones que genera. Esta reflexión es la que conduce a Miller después de todo a valorar las ventajas y aportaciones del enfoque de la capacidad de Amartya Sen en este sentido. Para establecer cuáles son las condiciones básicas o mínimos de dignidad humana que deberían respetarse a nivel global, el enfoque de la capacidad resulta ciertamente ventajoso frente al de los derechos por las siguientes razones:<sup>275</sup>

- a) Se centra directamente en aquello que la gente puede y no puede hacer realmente.
- b) Amartya Sen considera que existen unas capacidades básicas que toda persona debería disfrutar. La privación de estas capacidades básicas se traduce directamente en pobreza, por tanto, en falta de libertad. La tiranía y la carencia de recursos básicos constituyen formas de pobreza, injusticias, desigualdades intolerables, a las que cabe responder *empoderando* a la gente, dotándolas de capacidades.

En el caso de Sen las capacidades básicas enumeradas son muy pocas y se reducen casi a las necesidades humanas básicas para la supervivencia de la persona (estar bien alimentado, evitar una muerte prematura, alfabetización).<sup>276</sup> Ahora bien, dentro del enfoque de la capacidad otros autores, como Martha Nussbaum, sí exponen una lista de capacidades, más completa, y distinguen entre dos umbrales: el mínimo necesario para llevar una vida digna (por debajo del cual una vida no merece ser si quiera vivida), y otro más elevado que se corresponde con la idea de vida buena. En concreto, Nussbaum elabora una lista de capacidades (10) *transculturalmente* válida, pero abierta, dispuesta a la revisión y posibles modificaciones en cualquier momento y por cualquier cultura.<sup>277</sup>

---

<sup>275</sup> Miller, 2004 : 128-129. "A more promising starting point is Amartya Sen's idea of Basic capabilities. [...] For any given person we can construct a capability set, in other words a list of all the capabilities that the person possesses. Sen suggests that we can use the capability set to measure that person's substantive freedom."

<sup>276</sup> Sen, 1979a, 1985a. Ya en sus primeras obras, donde Sen empieza a perfilar el enfoque de la capacidad, hace referencia a algunas capacidades básicas, que satisfarían ciertos funcionamientos elementales y muy importantes hasta ciertos niveles.

<sup>277</sup> Nussbaum, M., 2000. 2006: 296-298, Nussbaum explica que su lista no anula el pluralismo, más bien lo protege en seis sentidos distintos, tanto en su contenido como en su uso. En forma breve: la lista está abierta a continua revisión y puede ser repensada sin que haya que cerrarla definitivamente; los elementos que aparecen en la lista son



Los elementos que contiene la lista pueden considerarse los mínimos de decencia o de dignidad que la justicia global debería proteger y garantizar a todos los seres humanos. No obstante, el carácter universal de esta lista es puesto en duda por el mismo Miller, quien apunta al menos a dos tipos de dificultades.<sup>278</sup>

En primer lugar no está del todo claro que las capacidades que Nussbaum incluye en su lista sean centrales o básicas para todos los seres humanos. Algunas extraen su fuerza y sentido de la cultura política en que Nussbaum está inmersa, el liberalismo político, aunque en sustancia, como ya dijimos a propósito del mínimo moral transcultural de Walzer, podrían localizarse en todos los pueblos bajo formas distintas. Sin embargo, Nussbaum parece que valora de igual modo capacidades centrales para la vida de la persona y a las que ninguno estaríamos dispuestos a renunciar y otras que nos parecen más triviales. No obstante, puesto que la intención de Nussbaum es que los gobiernos acepten y adopten esta lista para el desarrollo de sus políticas, Miller considera que debería especificar cuáles son realmente capacidades centrales para este propósito, a saber, la constitución de un orden político justo, ya que no todas diríamos que gozan del mismo estatus a este respecto.<sup>279</sup>

En segundo lugar, Miller no cree que en la fundamentación de la lista y concepción de las capacidades de Nussbaum no haya premisas metafísicas. La autora trata de escapar de elementos metafísicos que al fin y al cabo pueden comprometerle con una determinada idea del ser humano y del bien, y así restarle universalidad y transculturalidad a su propuesta. Sin embargo, Miller<sup>280</sup> considera que las afirmaciones de Nussbaum se basan en ideas concretas acerca del ser humano, como por ej.: el ser humano es un ser autónomo, capaz de determinar su propio destino. Estos rasgos de carácter metafísico acerca de la persona no todos los pueblos estarían dispuestos a aceptarlos como fundamentales y dotarlos de protección constitucional.

Por eso se podría pensar que la propuesta de Sen, al no decantarse por una lista concreta de capacidades y dejar esta posibilidad abierta para que cada pueblo determine qué capacidades considera prioritarias y fundamentales para el desarrollo de las personas y de la propia cultura, goza de un carácter universalizable mayor. Sin embargo, la indeterminación y la falta de un criterio con el que distinguir entre capacidades básicas (mínimos de decencia o dignidad) y el resto de capacidades, constituye un problema, a juicio de Miller.<sup>281</sup> ¿Cómo vamos a determinar, pues, qué es realmente esencial o básico como para ser protegido por normas de justicia global?

---

especificados de un modo general y abstracto; la lista se propone con intención meramente política, representa una concepción moral parcial, para que sea posible un consenso solapado; se insiste en que son las capacidades y no los funcionamientos el objetivo político que se persigue; las libertades fundamentales que protegen el pluralismo están incluidas en la lista; el enfoque distingue entre las cuestiones de fundamentación y de aplicación, de manera que la lista se presenta como una base para los principios políticos del orden mundial.

<sup>278</sup> Miller, David and Fabre, Cécile, 2003: 4-17, 8. "Her list of capabilities is problematic in at least two crucial respects. First, some of the capabilities that she claims are central to all human beings are contestable. [...] Second, Nussbaum's description of human capabilities is explicitly supposed not to rely on fundamental metaphysical assumptions about human beings, precisely so as to have universal appeal. And yet, it is unclear that it can avoid relying on such assumptions."

<sup>279</sup> Miller and Fabre, 2003, 8. Miller considera que no tienen el mismo valor capacidades como "ser capaz de expresarse artísticamente" o "ser capaz de plasmar una concepción del bien y de comprometerse con un planteamiento de vida (libertad de conciencia, razón práctica)".

<sup>280</sup> Miller and Fabre, 2003: 9.

<sup>281</sup> Miller, 2004: 129. "The idea of a capability does not by itself distinguish between capabilities without which people cannot lead decent lives [...] and capabilities which are valuable, but not in that way essential. [...] Sen implicitly draws a distinction between basic capabilities and the rest, [...] But Sen does not explain the principle that underlines his distinction."

Lo que para Miller supone un problema, para Sen, quien ya ha considerado la dificultad, implica una virtualidad del enfoque. Sen es consciente de que algunas capacidades son más importantes que otras, reconoce que no podemos conceder a todas el mismo valor. Ahora bien esta “distinta importancia de las diferentes capacidades es parte de la estructura del enfoque “capacidad” (Sen, 1992, p. 59). No es necesario que todas las capacidades se valoren por igual ni que exista un acuerdo completo en la evaluación o ponderación de capacidades.

Sabemos que Sen<sup>282</sup> propone que sea la misma comunidad afectada quien a partir del debate público o diálogo social realice la evaluación y determine qué capacidades son prioritarias, y cuáles son sus necesidades más urgentes, pero no especifica cómo llevar a cabo estos diálogos ni qué criterios deberían guiarlos. La única idea fundamental que nos ofrece Sen sobre la que poder definir unos mínimos de decencia es el valor central que concede a la libertad sustantiva en la vida de las personas. También podemos incorporar, como estudiaremos en apartados posteriores, la importancia que como base normativa tienen los derechos humanos en una teoría de la justicia.<sup>283</sup>

Miller encuentra un segundo problema. Cada cultura, dado el carácter abierto e indeterminado del enfoque, concederá un valor o un peso distinto a las capacidades. En la evaluación a partir de los debates públicos se pondrán en juego valores y sistemas éticos distintos, lo que dará lugar a índices de capacidades o listas de mínimos diferentes. Esto no es problemático si permanecemos en el caso de la justicia doméstica en la que el pluralismo es más limitado y ya existen creencias y prácticas compartidas, ahora bien ¿Cómo alcanzar un índice de capacidades básicas o criterio de justicia global? ¿Cómo establecer principios de justicia internacional si no coincidimos en los mínimos, en aquello que valoramos como capacidades básicas? ¿Es posible un debate público internacional con el que determinar los mínimos de decencia universales?

Miller<sup>284</sup> contempla una posible solución, que el mismo Sen<sup>285</sup> nos sugiere a la vista de la incompletud de las ponderaciones relativas, y que consiste: en los casos en que no existe un acuerdo completo en la evaluación, esto es, cuando cada comunidad asume un conjunto de capacidades distintas como el mínimo decente, podemos tomar los puntos de intersección en que coincidan los conjuntos de capacidades. Estos puntos se interpretan como las capacidades esenciales en las que todos los pueblos estarían de acuerdo y aceptarían como un criterio internacional desde el que definir el mínimo decente. Aunque esto no significa que desaparecen las zonas de desacuerdo o diferencias ponderativas, pues perviven junto con los puntos de intersección sin restar validez al enfoque.

Ahora bien, el hecho de que las comunidades coincidan en una serie de capacidades consideradas esenciales o básicas no significa que éstas necesariamente constituyan los mínimos de vida decente, bien podría ocurrir que estuvieran basadas en

---

<sup>282</sup> Sen, 1999a, (2000: 104). “Para conseguir una gama “acordada” para realizar una evaluación social [...] tiene que haber algún tipo de “consenso” razonado sobre las ponderaciones o al menos sobre una gama de ponderaciones. Se trata de un ejercicio de “elección social” que requiere un debate público y una comprensión y una aceptación democráticas.”

<sup>283</sup> Sen, 2005a, 2006b

<sup>284</sup> Miller, 2004: 130.

<sup>285</sup> Sen, 1992a, (1995: 61). “El “método de intersección”, que sólo expresa claramente aquellos juicios que conllevan implicaciones *compartidas* por *todas* las posibles ponderaciones alternativas, puede hacernos avanzar bastante. No exige más acuerdo que el que ya existe.”

un sistema de creencias discriminatorio y que todos coincidieran en el error.<sup>286</sup> No contamos con un criterio de corrección o una norma con la que juzgar si las capacidades pueden ser aceptadas como realmente esenciales, y que nos permita escapar de casos en que se acepten como válidas prácticas y creencias que atentan contra la dignidad de algunos miembros de la comunidad (como ha sido el caso de las mujeres en distintas culturas y a lo largo de la historia).

Sin embargo, habría que dejar claro a Miller que la adopción de este criterio de corrección o norma por el que juzgar las capacidades y prioridades de una comunidad, basadas en su sistema de creencias y valores, nos obliga a comprometernos con una teoría ética. Estamos asumiendo que existen unos mínimos de justicia universalizables que todo pueblo debería respetar y que están por encima de cualquier cultura. Y en este sentido para no caer en el dogmatismo o privilegiar una cultura determinada, ni por otro lado aceptar el relativismo moral, hemos de especificar qué procedimiento vamos a seguir o en qué ideas nos vamos a fundamentar para determinar los mínimos de justicia. ¿No estará Miller asumiendo la doctrina de los derechos básicos como norma con la que juzgar la corrección de las capacidades relevantes en el contexto global? Dicho de otro modo, ¿estaría dispuesto Miller a aceptar como capacidad básica aquella que contradijera a alguno de los derechos básicos?

La búsqueda de una norma de corrección no parece ser un problema para Miller, tal vez porque ya tiene asumido cuál es su criterio normativo sobre el que realizar evaluaciones o juicios morales, a mi modo de ver la doctrina de los derechos humanos básicos.

A partir de entonces su intención es hallar un enfoque más objetivo que el de la capacidad tal y como lo encontramos en Sen o Nussbaum, que no deje espacio ni permita la introducción de creencias que vayan en contra de lo justo (según los derechos humanos). Aquel que nos permita determinar qué es realmente necesario para llevar una vida decente en cualquier contexto cultural.<sup>287</sup> Para ello Miller apela al hecho de que existen un conjunto de actividades humanas que encontramos en todos los pueblos de forma reiterada, como por ejemplo: trabajar, jugar, formar familias o comunidades, construir lugares en los que refugiarse. En función de cada comunidad la actividad en cuestión toma una forma u otra, pero podemos decir que en esencia es universal. Estas actividades podemos denominarlas *actividades humanas nucleares*, dado su carácter universal y transcultural.

La propuesta de Miller consiste en determinar los mínimos de vida decente y, por ende, los principios de justicia global a partir de esas actividades nucleares. Y de este modo se dice que una persona lleva una vida decente cuando puede realizar estas actividades, esto es, cuenta con el conjunto de capacidades que se corresponde con estas actividades dadas las condiciones sociales en las que vive.

De este modo, Miller no se desprende del enfoque de la capacidad. Lo que él denomina actividades humanas nucleares se pueden equiparar a los funcionamientos

---

<sup>286</sup> Miller, 2004: 130. “The trouble with this approach is that it makes the international standard hostage to what in some cases may be ill-informed beliefs about the conditions for a decent life. [...] The intersection approach might not rule out even such barbaric practices as foot-binding or female circumcision if there turn out to be communities whose members believe that these practices do not compromise decency.”

<sup>287</sup> Miller, 2004: 130. “So we need to take a more objective approach, one that tries to determine what is actually necessary for people to lead decent lives in different cultural contexts, as opposed to what people in those cultures may believe is necessary.”

(logros; estados o actividades). Por tanto, no estaría tan alejado de propuestas como la de Nussbaum, aunque tal vez salvando algunos problemas. Al fin y al cabo Miller está ofreciéndonos una lista de funcionamiento (actividades) a los que hace corresponder un conjunto de capacidades. Insiste en tomar en cuenta las condiciones sociales dadas a la hora de juzgar el conjunto de capacidades de que disfruta una persona. Así como también distingue entre los obstáculos que surgen para el ejercicio de las capacidades. Estos impedimentos bien pueden proceder de un ambiente social hostil en el que el gobierno no procura por los intereses básicos de los ciudadanos, o bien de las propias creencias o valores personales. Estos últimos no incumben a la justicia doméstica ni global, pues son objeto de la opción personal de vida de cada ser humano y en los que sólo el propio individuo puede decidir.

En definitiva, lo justo es que las gentes dispongan de las capacidades relevantes y no tanto que hayan logrado realizar la actividad, esto es, que cuenten con la posibilidad de elegir y el poder si desean realizarla o no, remarca Miller. Precisamente, esto es lo que significa el enfoque de la capacidad, centrarse en aquello que las personas pueden llegar a ser o hacer.

De manera que, vemos cómo Miller se compromete con el principio último del enfoque de la capacidad, a saber, asigna a la libertad real o sustantiva un valor central en la evaluación del estado o vida de las personas. Asimismo una comunidad política es juzgada como justa en función de la libertad o capacidades que disfrutan sus miembros. De este modo parece dejar al margen el lenguaje de los derechos básicos. No alude a ellos cuando determina cuáles son esas capacidades relevantes, aunque como afirmamos anteriormente los tiene en cuenta como base o fundamento normativo.<sup>288</sup>

### *2.6.7.3. El principio de no explotación como un principio de justicia global.*

Las desigualdades globales, como hemos afirmado anteriormente, no siempre son injustas, según Miller, únicamente cuando implican la privación de capacidades relevantes. Ahora bien, también son injustas cuando son el resultado de una relación de explotación.<sup>289</sup> Miller se centra exclusivamente en la explotación económica que define gran parte de las relaciones internacionales en el orden económico global, y cuyas consecuencias sufren los países pobres y sus poblaciones.

En primer lugar, es importante que definamos qué entiende Miller por explotación, para después dar cuenta de si en la actualidad existen relaciones de explotación en el nivel global y por qué hemos de juzgarlas como injustas.

Podemos distinguir tres elementos en la explotación.<sup>290</sup> Primeramente, la explotación se establece al menos entre dos partes, cada una de las cuales, que participa en la transacción económica, cuenta con cierta libertad de actuación. Una de ellas, la parte explotadora, podría haber seguido un curso de acción alternativo en el que la parte explotada no saliera tan perjudicada. Es necesario dar cuenta de cuál ha sido el

---

<sup>288</sup> En esta misma línea defenderemos una propuesta de justicia global desde el enfoque de la capacidad. Tomaremos a los derechos humanos como base ética para determinar y justificar qué capacidades consideramos básicas y exigibles moralmente a nivel global.

<sup>289</sup> Miller, 1999a: 204.

<sup>290</sup> Miller, 1999a: 204-205.

mecanismo que ha generado la desigualdad para determinar que ésta es fruto de una relación de explotación.

El segundo elemento nos muestra que una transacción económica es explotadora y, por tanto, injusta, porque cuando la contrastamos con un marco adecuado, las desigualdades son mayores de lo que debieran de haberse producido la transacción en condiciones de justicia.

El tercer lugar, ha de existir ya una desigualdad de poder entre las partes. Esta asimetría es la que permite al explotador realizar la transacción en unos términos muy favorables para él, encontrándose la parte explotada en una situación de vulnerabilidad mayor y viéndose en unas condiciones cada vez más perjudiciales.

Las transacciones que envuelven relaciones de explotación son injustas, porque uno de los agentes está sirviéndose de la vulnerabilidad del otro para aumentar sus ventajas y beneficios, aunque podría haber hecho lo contrario. Por otro lado, puede que no se estén dando las condiciones óptimas para que los tratos, negociaciones y transacciones sean justos y equitativos para ambas partes.

Miller expone las conclusiones a las que arriban teorías sobre explotación internacional basadas en la doctrina marxista acerca del valor-trabajo.<sup>291</sup> Aunque no entraremos en detalles. En general dicen que los países en desarrollo, pobres, se ven obligados a vender sus productos, su fuerza de trabajo a un precio más bajo de lo que en justicia les correspondería. Mientras que los países ricos aumentan sus beneficios desmesuradamente a costa de la explotación a que someten a los pobres. El comercio internacional, así como el orden económico global, se dice que están estructurados de manera que alimentan estas relaciones de explotación, según afirman estas corrientes de pensamiento económico marxista.<sup>292</sup>

De manera que, cada vez más las desigualdades se incrementan y los países pobres encuentran más dificultades para salir de este círculo, para mejorar su nivel de riqueza o poder de negociación. Algunos de ellos se ven inmersos en esta situación debido a relaciones de explotación que sucedieron en el pasado, durante la colonización. La perpetuación del *statu quo* aumenta la probabilidad de que las relaciones de explotación y las desigualdades continúen sucediéndose, alimentando la trampa de la pobreza que dice Sachs. Así se restan oportunidades a los países pobres para que mejoren su posición de partida.<sup>293</sup>

Por eso Miller considera que la mejor solución es aquella que busca la reforma o construcción de un orden económico internacional en el que las oportunidades para la explotación se minimicen tanto en cuanto sea posible.<sup>294</sup> Caben tres posibles soluciones para restringir las relaciones de explotación, según Miller. La primera de ellas es que cesen las relaciones, esto es, anulando las relaciones económicas o transacciones entre

---

<sup>291</sup> Miller, 1999a: 207.

<sup>292</sup> Amin, Samir, 1974. En el comercio internacional se producen “transferencias encubiertas” que favorecen la posición de poder y el enriquecimiento de los países desarrollados. Concebir el desarrollo en términos economicistas implica reproducir el esquema que alimenta la pobreza y las desigualdades.

<sup>293</sup> Amin, S., 1974. No está de acuerdo con los círculos viciosos de la pobreza porque identifican el subdesarrollo con una insuficiencia en el ahorro. De algún modo se afirma que hay un solo modelo de desarrollo, el que promueven los países capitalistas. Sin embargo, la situación de los países pobres no es la de países que ahorran poco o no aprovechan sus recursos, sino la de países en las que el trabajo no es valorado, resulta improductivo o incluso exportado, bajo el dominio de otros más poderosos, los que controlan el capital.

<sup>294</sup> Miller, 1999a: 207-208. “It seems to me more fruitful to look forward and ask how an international economic order can be created in which opportunities for exploitation are minimized.”

aquellos países entre los que existen serias desigualdades y asimetrías que podrían ser el germen de una relación explotadora e injusta, se acaba con el peligro o la injusticia potencial. Esto, sin embargo, no parece una solución muy sensata. Continúa siendo perjudicial, pues el país pobre y en posición de desventaja está siendo privado de los beneficios que las relaciones económicas internacionales, de producirse en un marco de justicia, podrían reportar a su economía doméstica.

La segunda posibilidad es que la parte explotada cuente con unas ciertas condiciones de seguridad, que sean de justicia para ambos. De este modo recurriendo a la protección y seguridad del más vulnerable se impiden las relaciones de explotación. Sin embargo, este tipo de soluciones implican una transferencia de recursos o tecnología desde países ricos hacia países pobres, con el fin de equiparar las condiciones y reducir la vulnerabilidad de los países pobres. Esto, no obstante, no es suficiente, puesto que las desigualdades de poder podrían estar persistiendo a pesar de todo y los países ricos monopolizar un mercado injusto.

La tercera solución, que a Miller le parece la más prometidora, implica restringir la libertad de acción de la parte más poderosa para que deje de imponer condiciones de explotación en las relaciones económicas a otros países más débiles. Esto supone reducir el ámbito de acción de aquellos potenciales explotadores, reducir sus oportunidades de transacción e intercambio injusto. Lo que necesariamente se traducirá en una disminución de las desigualdades económicas internacionales.

El establecimiento de una solución de este tipo requiere medidas que modifiquen o reformen el orden económico global. A diferencia de Thomas Pogge,<sup>295</sup> Miller no especifica en detalle en qué debieran consistir estas modificaciones o prescripciones. Sin embargo, sí apunta a unas generalidades que pueden servir como guía para las medidas que se emprendan con el objeto de reformar el orden económico global. Estos principios generales están orientados hacia:

- a) la creación de un mercado internacional de productos en el que cesen los monopolios y se dismantelen las barreras arancelarias que discriminan las importaciones que provienen de países pobres hacia países ricos. (Esta misma medida también es contemplada por T. Pogge<sup>296</sup>).
- b) Hay que lograr un acuerdo internacional sobre las condiciones de trabajo y de seguridad de los trabajadores. Los gobiernos han de conjugar sus actuaciones e intereses para lograr reformas de este tipo, lo que no es tarea fácil. Sin embargo, se presenta como una alternativa plausible, ya que se justificación se apoya no sólo en argumentos de justicia o morales, sino también prudenciales, a nuestro modo de ver. Al fin y al cabo todos guardan cierto recelo frente a un orden internacional que genera desigualdad y altos niveles de pobreza y sufrimiento. Las injusticias globales suelen desembocar en inseguridad, flujos migratorios, ambiente internacional hostil, inestabilidad. Algunos sufren gran parte de las consecuencias negativas, concentradas principalmente en los más vulnerables, pero nadie está totalmente exento. De ahí que todos, ricos y pobres, mantengan cierto interés en lograr un orden global justo y estable, e intenten que al menos los mínimos para llevar una vida decente no se vean gravemente amenazados.

---

<sup>295</sup> Pogge, 2002a, 2009.

<sup>296</sup> Pogge, 2002a



### 3. LA CAPACIDAD (*CAPABILITY*) COMO CLAVE DE UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE ALCANCE GLOBAL.

A pesar de que desde el inicio de su obra *La idea de la Justicia* (2009a), Amartya Sen manifiesta su deuda con John Rawls al reconocer su valiosa aportación para la comprensión de la justicia en la actualidad y para la filosofía política en general, también dice distanciarse en puntos importantes que nos llevan a plantearnos las diferencias reales entre los enfoques de ambos autores. Es innegable que Sen comprende la justicia como equidad (*fairness*) tal y como la conceptualiza Rawls, y aunque considera su propuesta como institucionalista, por su raigambre con teorías contractualistas, y como trascendental, por la concepción ideal de justicia que defiende Rawls desde un procedimentalismo imparcial, pensamos que no es tanto el distanciamiento en cuestiones fundamentales vinculadas a la justicia como se pretende.

Tal vez el punto más destacable sea que Sen sí cree en la posibilidad de una teoría de la justicia global y Rawls lo rechaza y se limita a señalar las normas que deberían regir las relaciones internacionales, así como un mínimo humanitario para salvar situaciones de desigualdad o necesidad extrema. Más allá de esto, aunque autores como Beitz y Pogge sí lo ven factible, Rawls no baraja la posibilidad de que se produzca una segunda posición original ni que los Estados renuncien a parte de su independencia en pro de unas instituciones supranacionales o un gobierno global que pueda intervenir en algunos momentos, aquellos para los que se considere de justicia la intromisión o regulación de asuntos de consecuencias o alcance global, y que amenace a largo plazo con convertirse en un gigante autoritario que monopolice la violencia a nivel global.<sup>297</sup>

Por su parte, Amartya Sen entiende que la justicia no solo debe reducirse a la presencia de instituciones adecuadas que satisfagan las exigencias de justicia (esto se ajustaría al concepto de justicia de acuerdo con la estrecha perspectiva de *niti*), sino que defiende una perspectiva más amplia (*nyaya*) que indica la necesidad de examinar las realizaciones sociales que se generan a través de esa base institucional. Se interesa por tanto por los resultados que se generan, por cómo van las cosas y cómo podrían mejorarse.<sup>298</sup>

Sen no comparte la postura institucionalista y considera que la justicia no hay que encerrarla en las fronteras nacionales, no podemos dejar de implicarnos en la situación que se vive en otros lugares. En primer lugar, por los efectos que se extienden más allá de las propias fronteras y en segundo lugar, porque desde un escrutinio global fruto de un razonamiento público global se podrían cuestionar las presunciones fácticas y las creencias parroquiales con la experiencia de otros países o sociedades, dirigiéndonos hacia posturas más abiertas y plurales para entender lo justo. La justicia no puede plantearse desde un mínimo humanitario, más bien debe exigirse aunque sea en clave comparativa, para que sea menos la injusticia y más la justicia la que se haga presente en el mundo. Por eso es necesario actualmente, a juicio de Sen, cambiar el rumbo de las teorías de justicia, orientándolas hacia esquemas más incluyentes, más amplios que la teoría rawlsiana.

---

<sup>297</sup> Nagel, 2005.

<sup>298</sup> Sen, 2009a: 112-116.



Amartya Sen muestra su preocupación por la situación real que viven las personas, por la injusticia que podemos detectar porque resulta evidente a ojos de todos, que nos produce indignación y clama para que respondamos efectivamente como agentes para cambiar esa situación. Se trata de avanzar hacia patrones reales de vida más justos, transitar hacia otros escenarios que aunque no ideales se acerquen más a la justicia de hecho que los primeros. Desde un enfoque comparativo, como señala Sen, es posible hacer justicia aunque las evaluaciones resulten incompletas y aunque los logros no sean en su totalidad los esperados idealmente.

Y la clave para considerar cuándo nos aproximamos hacia la justicia y cuándo nos alejamos está, según Sen, en la capacidad (*capability*). Desde las capacidades que disfruta una persona evaluamos el marco de justicia en que se desarrolla como ser humano. Lo injusto significa pues estar incapacitado para elegir ser y hacer lo que uno considera razonablemente valioso. Una norma, una situación, una institución, un gobierno son, por tanto, injustos, cuando niegan el desarrollo de estas capacidades, cuando someten a servidumbre, cuando eliminan o reducen la capacidad de agencia de las personas, cuando no respetan los planes de vida de las gentes. La comparativa desde esta base informacional nos permite reconocer la mayor o menor justicia entre dos estados de cosas.

A continuación planteamos cuál es el significado del concepto de capacidad en Sen, por su importancia para la comprensión de la justicia y como eje cardinal de su enfoque.

### *3.1. Significado y significatividad del concepto de capacidad según Amartya Sen.*

En un primer momento cuando Amartya Sen da forma al enfoque de la capacidad y contenido a este concepto está pensando en distanciarse de otros enfoques que en el terreno económico habían regido las evaluaciones y diseño de acciones y políticas para el desarrollo, como el utilitarista, el recursivista, para centrarse en lo que él considera que es propiamente constitutivo de la vida de una persona, a saber, las distintas actividades y estados que un individuo consigue llevar a cabo.<sup>299</sup> Ahora bien, lo más relevante en el enfoque no son los funcionamientos, sino la capacidad (*capability*), y esto implica concretamente basar las evaluaciones de un estado de cosas en la libertad.

Así pues, las capacidades, a las que inicialmente Sen también llama posibilidades (*possibilities*) o habilidades (*abilities*), “son nociones de libertad en un sentido positivo: las verdaderas oportunidades que tienes con respecto a la vida que puedes llevar.”<sup>300</sup> Dicho de otro modo, la capacidad es el reflejo de la libertad de elección de una persona entre un conjunto de funcionamientos, o bien la representación de la libertad real o sustantiva que disfruta una persona.<sup>301</sup> No obstante, lo que se valora no solo es la oportunidad de llevar a cabo distintos estilos de vida, escoger entre distintas alternativas, sino además que las opciones tengan algún valor, resulten significativas para el sujeto que elige. Esto es, que el sujeto “tenga razones para

---

<sup>299</sup> Sen, 1987a, (2001: 44)

<sup>300</sup> Sen, 1987a, (2001: 55)

<sup>301</sup> Crocker, 2008: 176-177. Conill, 2006: 193.

valorarlas<sup>302</sup> y en el ejercicio de su libertad realice elecciones genuinas. De manera que la libertad no se valora únicamente respecto a la elección, a un proceso sobre el que el sujeto ostenta un cierto control, sino que además hay que conectarlo con el sistema de valores, la idea del bien y las distintas motivaciones que guían el comportamiento humano y que están a la base de las elecciones que realiza un agente.<sup>303</sup> De otro modo la libertad pierde parte de su significado, queda reducida a una de sus dimensiones y no se valora en toda su amplitud.<sup>304</sup>

En efecto, la noción de libertad que el enfoque nos propone tiene un carácter multidimensional sobre el que hemos de indagar más en profundidad con el fin de aclarar qué conexiones guardan cada una de esas dimensiones con las distintas concepciones de libertad que encontramos en la tradición filosófica.<sup>305</sup> Sabemos que en distintos momentos Amartya Sen se refiere a la libertad como libertad real, pero también habla de libertad sustantiva e incluso significativa, de libertad de bienestar y libertad de agencia, positiva y negativa, como oportunidad y como proceso, ahora bien ¿a qué se está refiriendo exactamente con cada una de estas caracterizaciones? ¿Cuáles son, en definitiva, las dimensiones de la libertad a las que alude Amartya Sen en su enfoque y que podemos identificar con las capacidades?<sup>306</sup> ¿Cabe la posibilidad de articular estos distintos aspectos sobre la libertad en las evaluaciones sobre el bienestar o la calidad de vida y más en concreto para el tema que nos ocupa la justicia? ¿A cuál de ellas concede prioridad normativa en caso de conflicto, por ejemplo, en el caso de que haya que optar por una mayor libertad de bienestar o libertad de agencia?

Ahora bien, sería necesario dejar claro por qué es importante la libertad, no sólo su significado, sino su significatividad en el enfoque y para la justicia. Para Amartya Sen la libertad posee tanto un valor instrumental como un valor intrínseco, es decir, la libertad se valora tanto por lo que permite lograr como por sí misma, es decir, por su papel constitutivo. Decíamos que una vida vivida en libertad es más valiosa que una vida llena de privaciones o sometimientos.<sup>307</sup> En cualquier caso la libertad añade valor a una vida, aunque los resultados o logros sean semejantes a los que un individuo pudiera lograr sin ejercer su libertad.<sup>308</sup> Por eso interesa, a juicio de Sen, y esto lo argumenta en el contexto económico y de la teoría de la elección social, no tanto evaluar los “resultados finales” como los “resultados globales” (o comprensivos). En estos

---

<sup>302</sup> Sen, 1993a, 1999a, 1993b (1997: 128), “La libertad nos da la oportunidad de lograr nuestros objetivos: las cosas que tenemos razones para valorar.”

<sup>303</sup> Esto conecta con la cuestión de las preferencias individuales. El sujeto valora, pondera entre las alternativas que se le presentan y prefiere una a otras, porque esa le parece la mejor. La dificultad estriba en que no todas las personas valoran desde los mismos parámetros, porque no todas se acogen al mismo sistema de valores ni parten del mismo trasfondo cultural ni histórico. Sen, 1993b, (1997, p. 137) “El “tamaño” de un conjunto o la “amplitud” de la libertad gozada por una persona no se puede, excepto en casos muy especiales, juzgar con independencia de los valores y preferencias de las personas.”

<sup>304</sup> Amartya Sen, 1985b, (1997: 93), rechaza aquellas definiciones parciales sobre la libertad, las considera insuficientes, inaceptablemente limitadas, pues además de generar enfoques muy empobrecidos desembocan en afirmaciones contradictorias o contraintuitivas.

<sup>305</sup> Cortina, 2009b. Adela Cortina propone una línea de investigación en este sentido. En su artículo se centra exactamente en la libertad de agencia y libertad de bienestar, trata de ver si coinciden o no con las nociones de libertad positiva y libertad negativa, así como las conexiones entre agencia y autonomía. Retomaremos sus conclusiones en los siguientes apartados.

<sup>306</sup> Sen, 2002: 9. Amartya Sen habla de la riqueza del concepto de libertad y de la dificultad para articular la diversidad de acepciones y matizaciones que caben en torno a esta noción si la consideramos en toda su amplitud.

<sup>307</sup> Sen, 1985b, (1997: 83). “Esta concepción se relaciona con la idea de que la vida buena es, entre otras cosas, también una vida de libertad. Se trata de una concepción que ha encontrado sus expresiones más elocuentes en los escritos de muchos filósofos sociales y de la política.” Entre esos filósofos sociales y de la política Sen cita a Marx.

<sup>308</sup> Sen, 1992a, (1995: 54-55)

últimos no sólo se contempla aquello que se ha logrado en definitiva, como sucede con los resultados finales, sino la forma en que se ha logrado, los procesos, oportunidades y acciones que se han seguido hasta alcanzar ese resultado.<sup>309</sup> Así pues, se concede a la libertad un lugar fundamental, prioritario en la economía política, orientándola desde el enfoque de las capacidades más allá de los logros o resultados finales, de las rentas, ingresos o riqueza.<sup>310</sup> Y esta centralidad es la que asimismo Sen le otorga en su comprensión de una teoría de la justicia global.

Por tanto, la libertad se considera un elemento constitutivo, un valor fundamental en la vida humana que aspira a ser vivida dignamente y en un marco justo, sin limitarse a la particularidad de determinadas instituciones nacionales. Esta idea conecta con las tradiciones éticas modernas, con la reivindicación de los valores de igualdad, justicia, solidaridad, vinculados al ser humano como tal, en sí mismo, como valor absoluto. Sabemos que a lo largo de la modernidad la idea de honor se universaliza<sup>311</sup>, en los términos de dignidad humana.<sup>312</sup>

Sin embargo, pensamos, a tenor de sus publicaciones, que Amartya Sen no ha valorado la importancia del reconocimiento, no ha indagado en los fundamentos que le permitirían mostrar el sentido moral de su propuesta. Tampoco se ha dedicado a justificar qué importancia o valor añade la libertad a la vida humana, simplemente lo asume como un elemento constitutivo del ser humano, y parte de la creencia en que la libertad es valiosa por sí misma. Como sugiere Jesús Conill, creemos que Sen procede de este modo porque ya está inmerso en una tradición filosófica concreta que encuentra su fundamento en la eleuteronomía kantiana, donde la libertad es el fin primordial, contiene un valor intrínseco, incondicionado, que le otorga la fuerza normativa suficiente como para regir los comportamientos, las acciones.<sup>313</sup>

Así pues, Sen no contempla la posibilidad de que la libertad no pueda identificarse como un valor, ni que haya algún pueblo o persona que no se sienta cautivado por ella y que no haya luchado por conseguir mayores cuotas de libertad.<sup>314</sup> Insiste en que la libertad importa a los pobres, más incluso en algunas ocasiones que la satisfacción de necesidades de bienestar, y de que las culturas por alejadas que estén la valoran o la han valorado en algún momento.<sup>315</sup> Por eso parece que esté justificado que la libertad se convierta en el fin primordial del desarrollo, además del medio,<sup>316</sup> en la clave para clamar justicia a nivel global.

---

<sup>309</sup> Sen, 2000c: 491. "I have argued for the importance of paying particular attention to "comprehensive outcomes" (including actions undertaken, processes involved, and the like along with the final outcomes), instead of confining attention to only the "culmination outcome" (what happens at the very end)."

<sup>310</sup> Sen, 1999a, (2000: 45-46)

<sup>311</sup> Véase, por ejemplo, "La política del reconocimiento" de Charles Taylor (1993), cuando se refiere a las políticas de la igualdad.

<sup>312</sup> Entonces se ensayan distintas justificaciones para defender la tesis de que todos los seres humanos deben ser reconocidos como igualmente dignos, valiosos en sí mismos, merecedores de un respeto moral igual. En Kant, por ejemplo, el reconocimiento de la dignidad del otro implica respetar y promover su libertad, de manera que pueda vivir, desarrollarse libremente, sin que interfieran otros, pero asimismo que lo haga por sí mismo y de acuerdo con un ideal de autorrealización, siguiendo sus planes, sus valores, su idea del bien. De ahí que el otro sea tanto un fin limitativo como un fin positivo para mi acción. Y en este sentido parece que Sen puede identificarse bastante bien con la propuesta kantiana.

<sup>313</sup> Conill, 2006: 192-194.

<sup>314</sup> Sen, 1999a, 2006a

<sup>315</sup> Sen, 1999a, 2006. Drèze and Sen, 2002.

<sup>316</sup> Sen, 1999a, (2000, cap. 1)

Veamos a continuación cuál es el contenido del concepto de capacidad y cómo el modo de entender la libertad a partir de éste contribuye a la comprensión de la justicia desde un enfoque que permite ampliar el alcance de lo justo a nivel global.

### *3.2. Articulación de libertad positiva y libertad negativa en el concepto de capacidad.*

Sabemos que la distinción entre libertad negativa y libertad positiva se gesta en la modernidad como consecuencia del liberalismo, concretamente para remarcar la importancia de las libertades civiles y políticas frente al dominio despótico del Estado, estamos en el nivel de la libertad interpersonal y no intrapersonal. Las nociones las acuña, tal y como las entendemos en nuestros días, Isaiah Berlin en su artículo “Dos conceptos de libertad”,<sup>317</sup> quien a su vez alude y dice basarse en Benjamin Constant a propósito de su distinción entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos.<sup>318</sup>

Adela Cortina<sup>319</sup> realiza un interesante análisis sobre estas formas de entender la libertad y trata de conectarlas con la noción de capacidad que maneja Amartya Sen para medir la pobreza o el desarrollo. Esto es, se trata de rastrear qué rasgos hay de la libertad negativa y positiva de Berlin en la concepción de libertad que hay a la base del enfoque de la capacidad.

En primer lugar, conviene considerar que Sen no es del todo partidario de este tipo de distinciones porque introducen un cierto sesgo en la noción misma de libertad, es decir, la restringen a una de sus dimensiones. Parece que en su concepción lo más acertado es verlas de manera integrada, sin que una pueda darse independientemente de la otra. No obstante, Sen se refiere a ellas para aclarar el significado que quiere otorgar a la libertad, partiendo de la base de que hay distintas interpretaciones más o menos restrictivas de estos términos además de la muy conocida de I. Berlin.<sup>320</sup>

En segundo lugar, cabe destacar que Amartya Sen insiste en rescatar el sentido positivo de libertad, que conecta con el enfoque de la libertad aristotélico-marxiano de libertad de autorrealización, frente al sentido exclusivamente negativo que va ligada a un liberalismo procedimental.<sup>321</sup> Este sentido negativo agota la amplitud del concepto de libertad real o positiva que el mismo Sen propone para referirse al desarrollo humano. De esta forma Sen se aproxima más a un sentido de libertad política cercano al republicanismo o a una tradición de “democracia social aristotélica” e incluso de humanismo cívico,<sup>322</sup> que a un liberalismo procedimental de corte rawlsiano.

Pero más allá de decantarse exclusivamente por uno, Sen sostiene que ambos sentidos de libertad están interrelacionados e interconectados de muchas maneras, debido entre otras cosas a la complejidad de la estructura social.<sup>323</sup> Así considera que la

---

<sup>317</sup> Berlin, 1958.

<sup>318</sup> Constant, 1989.

<sup>319</sup> Cortina, 2009b

<sup>320</sup> Sen, 1990a: 55. Sen, 1993b (1997: 131) “Sin embargo, es posible interpretar la distinción entre las libertades “positiva” y “negativa” –vigorosamente explorada por Isaiah Berlin –de diversos modos.”.

<sup>321</sup> Entre los defensores de la libertad en sentido negativo Sen incluye a libertarios como Hayeck, Friedman, Nozick.

<sup>322</sup> Nussbaum, 1992. Sánchez, P., 2008 : 133. En este sentido pensamos que resulta muy pertinente poner en relación la crítica de Sen a las limitaciones del sentido negativo de libertad con las que Charles Taylor detecta en su célebre ensayo “What’s Wrong with Negative Liberty” (Taylor, 1979).

<sup>323</sup> Sen, 1990a: 56.

libertad negativa contribuye instrumentalmente a la promoción de la libertad positiva, además de ser intrínsecamente importante.<sup>324</sup> Con libertad negativa Sen se refiere a la no interferencia, emplea su uso restringido de acuerdo con los liberales, es decir, como no intrusión de otros en nuestro ámbito de acción. Sen también alude a la posibilidad de vincular a este sentido negativo el componente de “inmunidad” (frente a las intrusiones) propio de la faceta de “proceso” de la libertad.<sup>325</sup> Le parece, no obstante, que la concepción que presenta Berlin es demasiado inclusiva, en tanto que tiene en cuenta no sólo el componente de inmunidad del proceso sino también los papeles que asumen los demás y que repercuten en la falta de libertad de uno.

Por otro lado, piensa que Berlin presenta la libertad positiva de manera reducida, en tanto que la identifica con ese gobernarse a sí mismo como superación de los obstáculos que emanan de “dentro” de la persona, como los deseos, los impulsos, los factores internos relativos a la naturaleza humana y no los de fuera.<sup>326</sup> Pero en esa reducida definición pensamos que Berlin apunta a ciertos matices importantes y a pesar de su posición crítica frente a Berlin Sen sí incorpora en su interpretación de libertad positiva. Nos referimos a la capacidad racional del ser humano para concebir y elegir fines y medios propios y realizarlos, para autoconcebirse, en definitiva, como sujeto agente. La idea de sujeto racional que conecta con esta noción de libertad positiva que presenta Berlin, la encontramos también en el enfoque de la capacidad. Pues, a juicio de Sen, *son libres quienes disfrutan de la libertad para revisar críticamente sus ideas, valores, fines y transformarlos si es conveniente*. Asimismo cuando reivindica la expansión de capacidades y dice claramente “para que las gentes gocen de la oportunidad para llevar la vida que tienen razones para valorar,” está presuponiendo que ligado al ejercicio de libertad se da un ejercicio racional de ponderación de alternativas, puesto que las personas con capacidades razonan sobre aquello que desean ser o hacer, no actúan por impulsos ni guiados por la lógica del deseo. Esto es, el sujeto racional al que Sen hace referencia alberga una idea del bien y guía sus elecciones y acciones hacia la realización de esa idea, hay en él una aspiración a un cierto ideal de autorrealización, felicidad.<sup>327</sup>

Ahora bien, lo cierto es que Amartya Sen aboga por otros modos más amplios de concebir la libertad positiva, en los que se tiene todo en cuenta: no-interferencia, la ayuda por parte de los demás, los propios poderes y las limitaciones.<sup>328</sup> Sen dice estar más cerca en este sentido de la concepción del liberal T.H. Green, que de Berlin,<sup>329</sup> aunque no por ello renuncia a hablar de las dos facetas de la libertad: negativa y

---

<sup>324</sup> Sen, 1985b, (1997: 106). También Cortina considera que dicha libertad negativa “Sen estaría dispuesto a incluirla, porque la libertad como independencia deja el campo abierto para que la persona lleve adelante sus proyectos de felicidad, pero con una modificación esencial: la sociedad ha de organizarse para que las personas vean respetada su independencia, pero además *ha de empoderarlas positivamente*, ha de promover sus capacidades para que desarrollen el plan de vida que deseen” (Cortina, 2009b: 26).

<sup>325</sup> Sen, 1993b, (1997, p. 131).

<sup>326</sup> Sen, 1993b, (1997: 131). Cf. especialmente Taylor, 1979. La “libertad como ejercicio” a la que apunta Taylor permite superar las limitaciones que presenta el sentido negativo de libertad de Berlin. Cf. Gracia Calandín, 2011a: 221ss.

<sup>327</sup> Aclaremos que la noción de agencia, autonomía y autorrealización apuntan a significados distintos a pesar de las conexiones conceptuales que podemos encontrar entre ellas. La agencia en el enfoque de la capacidad de Sen tiene que ver con la consecución de metas y valores que la persona tiene razones para procurarse, estén o no relacionadas con su bien-estar. Sen, 1992a, (1995: 71). La autonomía en Sen hace referencia a la independencia de la persona y la capacidad racional para revisar sus planes, objetivos, metas y replantearlos razonablemente si cabe, con lo que no se identifica con la autonomía kantiana. Por otro lado, la autorrealización hace referencia al proyecto de vida buena que se plantea cada individuo a lo largo de su vida, y que trata de alcanzar con sus acciones y decisiones, apuntando a una forma de entender la felicidad y el propio desarrollo como persona.

<sup>328</sup> Sen, 1993b, (1997, p. 132)

<sup>329</sup> Sen, 1993b, (1997, p. 132)

positiva. Lo que ocurre es que a la negativa añade también, como hemos comentado, la ayuda, las acciones que emprenden otros para que la libertad aumente, para que se expandan las capacidades, pero también para que los proyectos de vida buena puedan llevarse a término. Esto significa que hay que *contribuir positivamente al empoderamiento de las personas y no sólo no interferir en sus vidas*, si realmente la sociedad quiere contar con sujetos libres, agentes.<sup>330</sup> Existe un compromiso social con la libertad individual, que alude tanto a la libertad en sentido negativo como positivo, y a sus distintas interconexiones.<sup>331</sup>

Ahora bien, esta ampliación de Sen de la concepción de libertad negativa puede ser interpretada como una intrusión, una contradicción respecto a la definición como no interferencia, puesto que lo que propone Sen realmente es que se emprendan acciones que repercutan en la vida de otros, incrementando su nivel de libertad positiva. A su juicio, el compromiso social con la libertad individual no sólo atañe al Estado, también a otras instituciones y agentes de la sociedad civil, como organizaciones cívicas solidarias, (las coloquialmente llamadas ONGs)<sup>332</sup>, un buen número de casos de carácter supranacional e incluso de alcance global. Con el empoderamiento se logran mayores cuotas de libertad, aunque ello supone, en ocasiones, emprender políticas sociales, programas de asistencia en casos de especial vulnerabilidad, medidas económicas, proyectos de desarrollo que parece que acaban interfiriendo de algún modo en la vida de las personas, eso sí, positivamente. Este tipo de “intrusiones”, acciones públicas sobre todo, resultan imprescindibles para gozar de verdadera libertad positiva, así como las condiciones sociales en las que se desarrolla y vive el sujeto. No se consideran atentados contra la libertad o interferencias en el momento en que las personas afectadas participan en esas decisiones, diseño de políticas públicas, y no se someten simplemente a lo que el colectivo, la comunidad considera lo “bueno” o lo “verdadero”. En otros casos, en los que los afectados no pueden participar directamente, sobre todo en aquellas acciones que se emprenden por parte del gobierno u otros agentes para liberar de necesidades básicas, enfermedades, epidemias... a la población, se considera que la ganancia en libertad como poder efectivo que se obtiene compensa la pérdida de control en los procesos. En definitiva, las decisiones o elecciones se han tomado teniendo en cuenta aquello que hubieran elegido los afectados de haber tenido la oportunidad de participar.<sup>333</sup>

Por eso, podemos decir que Sen rechaza todo tipo de colectivismo que anula las libertades individuales, a pesar de defender una concepción de libertad positiva que contempla la relevancia de la interdependencia social y el valor de la comunidad política en que se desarrolla el individuo.<sup>334</sup> Su reivindicación de las libertades civiles y políticas y la importancia de un buen funcionamiento de la democracia son claves para la expansión de las capacidades, para el desarrollo y la justicia, incluso también para la que nosotros buscamos de alcance global. Pues, en ocasiones, el empoderamiento de las

---

<sup>330</sup> Cortina, 2009b, p. 26-27.

<sup>331</sup> Sen, 1990a, p. 57.

<sup>332</sup> Sen, 1990a, 1999a, (2000, p. 284-285)

<sup>333</sup> Volveremos sobre este punto cuando abordemos los elementos de poder y control de la libertad y la cuestión de las elecciones contrafácticas.

<sup>334</sup> Cortina, 2009b, p. 27. Considera que Sen no acepta la connotación colectivista que pudiera desprenderse de una noción de libertad positiva como gobierno de sí mismo en el seno de una comunidad política. Los ciudadanos participan en la vida política y en este sentido ejercen sus libertades políticas, pero la colectividad no puede interferir en sus vidas. Duda, por este motivo, que el enfoque pueda ampliarse con capacidades colectivas. Analizaremos más en concreto este punto cuando abordemos la cuestión de las capacidades colectivas. Nos gustaría apuntar ya a la distinción entre colectivismo y holismo que nos parece clave para evitar malentendidos. Cf. Taylor, 1995 (1997: 239ss) y Gracia Calandín, 2010.

personas rebasa las capacidades de los Estados (sobre todo Estados fallidos o sumidos en la pobreza) y la justicia global es quien debería responder en estos casos, no solo cubriendo necesidades básicas, sino realmente empoderando a la ciudadanía, promoviendo un desarrollo humano.

Con todo, no se puede renunciar a ese momento de participación política, aunque se corre el riesgo de incurrir en error,<sup>335</sup> pues los procesos democráticos no son infalibles ni perfectos en sus soluciones. Los ciudadanos además se autorrealizan en el seno de una comunidad gracias a las libertades políticas, es decir, que estas libertades enriquecen sus vidas, son importantes para lograr una vida buena. En efecto, Sen parece aproximarse a un republicanismo o democracia social. Y esto es lo que trataremos de explorar en el apartado siguiente, rastreando las vinculaciones de la capacidad con la libertad real y con el republicanismo de P. Pettit, con el fin de esclarecer si realmente Sen defiende un modelo político republicano y las consecuencias de esto para la justicia global.

### 3.3. Capacidad, libertad real y republicanismo.

Las capacidades reflejan la libertad real o sustantiva de las personas para elegir y llevar a cabo el tipo de vida que desean vivir, para alcanzar funcionamientos valiosos. Entre esos funcionamientos valiosos puede encontrarse el bien-estar, pero también otros objetivos que enlazan más bien con el aspecto de la agencia. Lo que nos interesa destacar en estos momentos, no obstante, es la cuestión acerca de que Amartya Sen hable de la capacidad como *libertad sustantiva*, como ese *poder efectivo* que brinda la *oportunidad real* de conseguir realizar cosas importantes para la persona que la disfruta, que enlazan con sus valoraciones, preferencias y objetivos.

En *Inequality Reexamined* Sen<sup>336</sup> se refiere a la capacidad como “libertad efectiva” y no a la capacidad como “libertad como control”. Escapa así a las críticas que se lanzan desde las concepciones de libertad como control y que entienden que el poder tiene que ver también con poseer el control sobre los procesos o acontecimientos que nos suceden. El concepto de libertad efectiva para Sen es más amplio de lo que sus críticos entienden, pues además de que no anula la importancia de las decisiones contrafactuales, en las que el sujeto no ejerce el control, incide en la situación real que vive el individuo y que condiciona las elecciones y funcionamientos que realiza en última instancia. Así pues, las circunstancias personales y los arreglos sociales determinan en gran parte las capacidades que disfruta una persona.

Este modo de concebir la libertad enlaza con lo que en el apartado anterior comentábamos a propósito de la libertad positiva y negativa. Vimos que Sen va más allá de la dicotomía que establece I. Berlin, y que la libertad positiva que él reivindica tiene que ver no sólo con gozar de la oportunidad para participar, para convertirse en sujetos autónomos, dueños de sí mismos, sino también con disponer de las capacidades para autorrealizarse, llevar una vida plena y feliz. La no-interferencia no nos dice nada sobre

---

<sup>335</sup> Sen, 1990a, p. 59-60.

<sup>336</sup> “Mientras las palancas de control se utilizan sistemáticamente de acuerdo *con lo que yo elegiría y por esa razón en concreto*, mi libertad efectiva no se pone en cuestión, aunque mi libertad de control podría verse restringida o no existir”. Sen, 1992a, (1995: 79). Tal y como Sen explica en la nota al pie 13, a raíz de las razones aducidas por G.A.Cohen y Jean Drèze, rectifica su terminología “libertad de poder” por “libertad de control”.

las oportunidades reales que disfruta una persona, sobre cuál es el margen en el que puede ejercer su libertad, no asegura que se goce de poder real o efectivo. Esto implica, como sabemos, unas condiciones sociales y políticas que promuevan la expansión de capacidades, que empoderen a las personas y no que las priven u obstaculicen de la oportunidad de proyectar y llevar a cabo sus planes de vida. En efecto, la comunidad en la que uno vive es fundamental para ponderar la libertad real que disfruta. A su vez, aquellas sociedades que están comprometidas de hecho con la libertad y la justicia deben fomentar que esas oportunidades reales aumenten, que el poder efectivo de las personas para elegir y alcanzar logros vaya a más y eliminar las fuentes de privación. Por tanto, entre los objetivos sociales y políticos y en el diseño de las políticas públicas debe encontrarse el fin último de expansión de la libertad real de los individuos.

Este modo de entender la libertad es el que nos conduce a investigar las posibles relaciones entre libertad real o sustantiva (efectiva) y libertad como no-dominación del republicanismo contemporáneo (P. Pettit). Nos parece que existen conexiones interesantes entre las dos formas de enfocar la cuestión de la libertad y la comunidad social y política, aunque también contrastes que habrá que valorar con el fin de situar a la propuesta de Amartya Sen en la tradición del republicanismo o no. Situar la propuesta de Sen en una u otra tradición política puede ayudarnos a delinear el alcance del enfoque para la justicia global.

### *3.3.1. Conexiones entre libertad real o sustantiva en A. Sen y libertad como no-dominación en P. Pettit.*

Empezaremos por valorar los puntos de encuentro entre ambos enfoques. Para ello tendremos que considerar primeramente en qué consiste la libertad como no-dominación que promueve el republicanismo de Philip Pettit.

Philip Pettit presenta la libertad como no-dominación yendo más allá de la dicotomía entre libertad negativa y libertad positiva, situándose entre la no-interferencia y el autodominio. Pues la no-dominación implica, por un lado, la ausencia de dominación ajena y, por otro lado, la seguridad frente a la interferencia arbitraria de otros, el poder que garantiza que otros no estén capacitados para entrometerse en las propias decisiones. De manera que esta tercera vía o solución intermedia para concebir la libertad, propia de la tradición republicana, pone el énfasis en la garantía frente a la interferencia arbitraria de terceros, en la seguridad de que se va a poder disfrutar de libertad.<sup>337</sup> Lo que no significa que no pueda haber interferencias que no sean arbitrarias como, por ejemplo, las que entraña necesariamente el derecho. La autoridad legal tiene la capacidad de interferir, aunque únicamente cuando persiga los intereses comunes de los ciudadanos y de la forma que se adecue a las opiniones recibidas de la ciudadanía.<sup>338</sup>

La libertad republicana se entiende, pues, como libertad cívica y no como libertad natural. Por eso el derecho y las políticas que promueven un Estado y un gobierno libre y republicano tienden a realizar el ideal de la no dominación y no pueden valorarse como coacción o sometimiento a la voluntad arbitraria de otro, aunque para un liberal

---

<sup>337</sup> Pettit, 1999. Esta incidencia en la cuestión de la arbitrariedad es importante. Puesto que lo que se demanda es que no haya posibilidad de interferencia arbitraria. Otro tipo de interferencias no tienen por qué interpretarse como dominación, más bien al contrario, en ocasiones facilitan el que el sujeto pueda mantener o expandir su libertad.

<sup>338</sup> Pettit, 1999 : 58.



muchas de estas intervenciones sean consideradas como una restricción de la libertad natural del individuo.

Esta libertad como no dominación debe entenderse como un ideal social, cuya realización presupone la presencia de un número de agentes que interactúan entre sí.<sup>339</sup> Se trata de un bien social y común, según Pettit. Es social porque no puede darse si no es en el seno de una sociedad, de ahí libertad cívica, y es común porque los individuos sólo pueden disfrutarlo en la medida en que disfruten de él los miembros de los grupos a los que pertenezcan. Por tanto, la libertad como no-dominación alberga un significado subjetivo e intersubjetivo.<sup>340</sup> El mayor o menor grado de intensidad de esta libertad depende tanto del poder del individuo para controlar su propia vida como del poder de esos otros con los que convive. Es necesaria una igualdad estructural que garantice que no van a producirse asimetrías de poder que entrañen la posibilidad de dominación, que asegure una igual libertad para todos los ciudadanos. Esta condición de igualdad no debe entenderse como igualdad material estricta, aunque sí implica la restricción de desigualdades materiales sustanciales, la reducción de niveles de riqueza desiguales en un nivel alto, que generalmente exponen a los más pobres a la dominación de otros. La igualdad debe extenderse hasta un nivel en el que todos puedan gozar de independencia personal, que también significa en cierta medida independencia socio-económica.<sup>341</sup>

La condición de independencia conecta a nuestro juicio directamente con el enfoque de la capacidad. En primer lugar, porque Pettit la presenta en los términos de capacidades básicas.

Ser independiente en el sentido que aquí se pretende es tener con qué operar normal y propiamente en nuestra sociedad, sin tener que mendigar o tomar prestado de otros, y sin tener que depender de su beneficencia. Es, por servirnos de la iluminadora noción que ha acuñado Amartya Sen (1985), tener las capacidades básicas necesarias para funcionar en la cultura local. O, si no siempre esas capacidades mismas, sí al menos las cosas que esas capacidades permiten normalmente a las personas.<sup>342</sup>

De manera que el disfrute de la libertad tiene que ver con la capacidad para funcionar en una sociedad al menos hasta un nivel o umbral básico que permita escapar de formas de dominación que emanan de la privación o las carencias ligadas a la pobreza. La libertad no es real si no se disfruta de un nivel de calidad de vida mínimo ajustado a la sociedad en la que uno vive, y que permite a la persona cierto grado de independencia tanto para realizar sus planes de vida como para ser capaz de proyectarlos y proponerse objetivos o fines.

Esta misma idea la encontramos en el enfoque de la capacidad de Amartya Sen. La pobreza como falta de capacidades, se entiende como un fallo en la libertad sustantiva. Aquellas personas que no disfrutan de las capacidades básicas,<sup>343</sup> están sometidas a un tipo de vida que se caracteriza no sólo por las carencias materiales, esto es, un bajo ingreso o un escaso nivel de renta, la falta de recursos para satisfacer necesidades humanas básicas, sino también por la adaptación de las preferencias y la atrofia de la

---

<sup>339</sup> Pettit, 1999 : 95.

<sup>340</sup> Pettit, 1999 : 150-152.

<sup>341</sup> Pettit, 1999: 208-212.

<sup>342</sup> Pettit, 1999: 208. Cohen, 1993.

<sup>343</sup> Sen, 1985a, 1993b (1997: 67-68)

autonomía misma. En esos casos la libertad se reduce tanto en el aspecto o faceta relacionado con el bienestar como en el relacionado con la agencia. El individuo es incapaz de convertir recursos o medios en logros, a veces porque no posee los mínimos medios para hacerlo, otras porque no consigue tomar conciencia ni expresar sus necesidades auténticas ligadas a una situación extrema, ni tan siquiera es capaz de reconocer lo limitado de sus deseos o preferencias de acuerdo con el contexto en que vive.<sup>344</sup>

Desde el enfoque de la capacidad se insiste además en la idea de que esas capacidades básicas pueden interpretarse de distinta manera en función de la sociedad en que vivimos, esto es, existe una variación social acerca de lo que se entiende como privación o de lo que se interpreta como lo fundamental para funcionar en una sociedad. De todos modos, esto no excluye el acuerdo sobre un conjunto de privaciones serias y determinados funcionamientos básicos que nos permitan fijar por consenso las capacidades básicas correspondientes interculturalmente.<sup>345</sup> Y avanzar en este sentido hacia unos mínimos de justicia exigibles globalmente, que es el objetivo hacia el que nosotros nos dirigimos.

De la misma forma Pettit reconoce que la sociedad, la cultura local condiciona cuáles se consideran las capacidades necesarias para funcionar en esa sociedad. Por eso de una sociedad a otra diferirá el concepto de lo necesario para acceder a un nivel de vida decente. Las demandas de una sociedad tradicional a una sociedad compleja son bien distintas.

Desde el enfoque de las capacidades es posible captar esta variabilidad social, que en otros términos, si nos centramos en los recursos o los medios no queda tan patente. Asimismo facilita la tarea, al margen de estas variaciones, como ya hemos dicho anteriormente, para consensuar unas capacidades básicas, por debajo de las cuales cualquier persona puede decirse que padece privaciones escandalosas, proporcionando así un enfoque de la pobreza alternativo al que se centra en el ingreso. Esto permite establecer unos niveles mínimos aceptables de ciertas capacidades que marcan el umbral de lo digno, de lo justo, de los cuales ninguna persona, independientemente de la sociedad en que viva, debería verse privada.<sup>346</sup> Podríamos afirmar, por tanto, que existe un núcleo de capacidades básicas de carácter universal, todo y que su realización e interpretación dependen siempre de un contexto socio-cultural y político. Se abre así la posibilidad de plantear una propuesta de justicia global que tome como base a las capacidades.

Ahora bien, en el caso de Pettit la cuestión sobre las capacidades básicas y su carácter universal no resulta tan evidente. Más bien nos sugiere que incluso lo que se valora como “suficiente” varía de una sociedad a otra. Las capacidades básicas, en definitiva, son elementos clave para lograr la independencia personal que permite disfrutar de la libertad como no-dominación. Por eso, un Estado republicano comprometido con la libertad debe promover políticas orientadas a la independencia socio-económica, esto es: librar de formas de dominación a los socio-económicamente dependientes, facilitarles opciones que no impliquen dominación. Esto significa dotarles de capacidades básicas, permitirles acceder a un nivel de bienestar decente por medios que no favorezcan la dominación, esto es, de acuerdo con lo estipulado por las

---

<sup>344</sup> Sen, 1999a (2000, cap. 4) Sen, 1992a (1995: 67-69, cap. 7). Drèze, J. y Sen, A., 2002

<sup>345</sup> Sen, 1992a (1995: 125)

<sup>346</sup> Sen, 1993b (1997: 67)

restricciones legales, por ejemplo. Lo que no debe confundirse con fomentar un igualitarismo material radical, ni una redistribución de recursos estricta.<sup>347</sup>

Desde el enfoque de la capacidad este mismo compromiso con la libertad se expresa como empoderamiento, expansión de capacidades tomando a la libertad como medio y como fin del proceso. Sin embargo, esta tarea no se restringe al Estado, no es el único agente que puede contribuir a esta expansión de la libertad real. Las políticas públicas son importantes, pero no sólo las medidas de carácter institucional cumplen con este objetivo. Es más Amartya Sen reconoce la necesidad de que desde diversos frentes se emprendan acciones que promuevan el empoderamiento: la ciudadanía, las organizaciones cívicas o solidarias, las asociaciones o movimientos sociales, el mercado, las empresas. No hay por qué albergar la sospecha de que su acción orientada a la reducción de privaciones supondrá una amenaza para la libertad, un modo de dominar a otros. Siempre que, eso sí, se mantenga el compromiso con la libertad y el respeto al otro como un posible agente autónomo.<sup>348</sup> Aunque para asegurarnos de este compromiso tal vez haya que regular las acciones e intervenciones de estos agentes, de manera que los receptores no se conciban como meros beneficiarios pasivos e intervengan tanto como sea posible en esa regulación y aplicación de medidas de justicia. Precisamente a nivel global contar con algún órgano supranacional que arbitre o supervise estas actuaciones, bien de organizaciones cívicas, empresas, asociaciones e incluso Estados,<sup>349</sup> puede garantizar el ejercicio justo de empoderamiento de las personas orientado al desarrollo humano. Y esta es una cuestión que debe preocupar a nivel de justicia global, sin que ello haya de suponer una interferencia o vulneración de la soberanía de cada país.

Ahora bien, Pettit es más reservado en este sentido, pues para él el Estado, incluyendo a la ciudadanía, es el único que realmente puede promover legítimamente esa expansión de capacidades básicas, lograr la independencia personal de las personas, también en el sentido socio-económico, sin exponer a nadie a condiciones de dominación arbitraria. Otros tipos de intervención pueden crear dependencia e incluso sometimiento a la voluntad de los que poseen en este caso el poder para reducir las condiciones de vida de pobreza o injusticia. Se trata, en definitiva, de anular las posibilidades de que los poderosos puedan interferir en la vida de los necesitados, de que las donaciones se conviertan en formas de dominación o estén sujetas simplemente al arbitrio o capricho de quienes las suministran. Esto significa despolitizar, independizar al máximo los medios que se emplean para aumentar el bienestar o las

---

<sup>347</sup> Pettit, 1999: 211-213 “Cualesquiera que sean las necesidades de las gentes a que subvenga un estado globalmente promotor de la libertad como no-dominación, esas necesidades deben ser satisfechas de un modo que, por sí mismo, no entrañe ciertas formas de dominación. Cualquiera que sea el nivel de apoyo en los ingresos que se dé a los necesitados, por ejemplo, tiene que darse, en la medida de lo posible, como un derecho. No puede revestir el aspecto de una donación que pueda retirarse a capricho de alguien.”

<sup>348</sup> Las políticas públicas de desarrollo o expansión del bienestar o calidad de vida no siempre han respetado la dignidad de las personas, ni han tratado de capacitarlas como agentes libres. Se han servido de medios coactivos o coercitivos para lograr cuotas de mayor crecimiento económico, anulando el disfrute de derechos o la promoción de libertades. Esta falta de reconocimiento de los afectados o destinatarios como sujetos autónomos por parte de un Estado benefactor o despótico ha resultado ser un retroceso en cuanto al desarrollo como expansión de la libertad sustantiva, aunque el bienestar o la calidad de vida se haya visto mejorada para una gran parte de la población. Sen, 1999a. Drèze y Sen, 2002.

<sup>349</sup> Algunos Estados son fallidos, democracias incipientes e inmaduras o incluso Estados despóticos que se aprovechan de la situación vulnerable de la ciudadanía y violan su condición de agentes, sometiéndolos a una situación desfavorable en cuanto a oportunidades y desarrollo.

capacidades básicas de las gentes, dentro de los márgenes de las garantías constitucionales pertinentes.<sup>350</sup>

En definitiva, salvando los matices que hemos señalado acerca de los agentes de justicia, ambas perspectivas de la libertad abogan por sociedades en las que impere una cierta igualdad de capacidades básicas, de tal manera que sus miembros no sólo disfruten de los medios, recursos suficientes para acceder a un nivel de vida decente, sino también de las libertades básicas para dirigir sus propias vidas de manera autónoma. Y esto es lo que defendemos como principio primordial de la justicia global.

### *3.3.1.1. Diferencias entre Sen y Pettit.*

Después de considerar las similitudes, conviene que nos detengamos en los contrastes entre ambas perspectivas de la libertad. De este modo nos quedará más claro si realmente Sen está tan próximo al republicanismo contemporáneo y si su concepción de la libertad sustantiva o real puede identificarse en última instancia con la que demandan autores como Pettit en favor de la no-dominación. Estructuraremos este apartado en torno a tres puntos de contraste. El primero de ellos el que tiene que ver con las elecciones contrafácticas y la concepción de la libertad como poder efectivo frente a la libertad como control. El segundo el alcance de la libertad indirecta que se deriva de la elección contrafáctica, y el tercero la diferencia entre interdependencia e independencia social y política y las consecuencias para la libertad de una y otra.

### *3.3.1.2. Libertad como control y libertad como poder. Elección contrafáctica.*

Sabemos que Sen reconoce la pluralidad interna de la idea de libertad, y prefiere centrar la atención en el elemento del poder frente al de control, que promueven aquellos defensores modernos de la libertad o liberales procedimentalistas. En la libertad como poder se valoran precisamente las oportunidades reales, aquello que la persona puede efectivamente conseguir o realizar de acuerdo con sus preferencias, valores ya sea porque él mismo es libre de lograr el resultado escogido o porque sus elecciones han sido respetadas. Se deja, pues, al margen de la valoración de este tipo de libertad si el sujeto se implicó directamente en el proceso que le ha llevado a la consecución de esas elecciones u oportunidades, lo que tendría que ver con el control sobre los logros. No importa a este elemento de la libertad cómo se ejecuten las elecciones.<sup>351</sup>

Sen no niega, por otra parte, la importancia de la libertad como control, pues en muchos contextos es fundamental ejecutar por uno mismo y mantener el control sobre algunos mecanismos de toma de decisiones y procesos de elección para autoconcebirse y ser reconocido como un agente autónomo. No obstante, este aspecto puede incluirse en la consideración de la libertad como poder si se computa el interés por el control en la evaluación de los resultados. Esto es, si se considera entre las preferencias y valores de la persona el propio control sobre los procesos. La amplitud de la concepción de la libertad que propone Sen permite contemplar aspectos referidos al control, nos ofrece

---

<sup>350</sup> Pettit, 1999: 213.

<sup>351</sup> Sen, 1985b, (1997: 92)

una visión más ajustada de la libertad que efectivamente disfruta una persona que la que se desprende de la conceptualización restringida al control.

Este modo de concebir la libertad como poder efectivo, más interesada en los logros que en la ejecución, incluye los casos de elección contrafáctica, “las cosas se podrían hacer en razón del conocimiento que se tiene de lo que la persona elegiría, *si* realmente tuviese el control sobre el resultado.”<sup>352</sup> Se trata de decisiones tomadas normalmente a nivel social o político siguiendo las normas sociales o legislación vigente, sin que ello suponga una pérdida de libertad de quien está siendo representado.<sup>353</sup> Esto implica que en la toma de decisiones no se dejan al margen las preferencias y los fines, los objetivos del representado, como si aquél mantuviera el control.<sup>354</sup> Pero además esas elecciones tienen que depender causalmente de lo que habría elegido el representado, de otro modo se vería afectada gravemente la libertad como poder efectivo.<sup>355</sup> Se entiende que en las elecciones contrafácticas el sujeto no posee el control sobre los procesos, lo asumen otros por él, representantes políticos o legales que respetan la voluntad del individuo representado. Esto es, bien porque lo importante en ese sentido no es tanto la faceta de ejecución como los logros, por ejemplo: librarse del hambre, de las enfermedades infecciosas, de un ambiente inseguro y violento; bien porque resulta imposible para la persona ejercer el control sobre todos los asuntos que le conciernen dada la complejidad de nuestras sociedades (cuestión práctica), o bien porque en algunos momentos en la vida uno se torna más dependiente (aspectos relativos a la edad, enfermedad).<sup>356</sup>

En efecto, la libertad como poder efectivo, según Sen, puede ser tanto directa como indirecta, en función de quién posea el control sobre las elecciones y los resultados. Sin embargo, las preferencias e intereses de los afectados, aquellos que se benefician de ese aumento de la libertad efectiva siempre han de tenerse en cuenta, tanto si lo expresan explícitamente como si no. Este modo de entender la libertad, no obstante, no convence a autores como Cohen, quien es más estricto y reduce la amplitud del término, centrándose en el aspecto del control.

Cohen exige como requisitos para los ejercicios de libertad que sea el sujeto quien asegure que el mundo se conforme a su voluntad y que su elección sea decisiva para lograr ese resultado.<sup>357</sup> Sin embargo, Alexander Kaufman<sup>358</sup> valora críticamente estos requisitos y no encuentra justificación en la propuesta de Cohen para seguir manteniendo que la libertad se reduzca sólo a los casos en que haya elección decisiva, esto anularía los enfoques basados en la oportunidad. También los basados en el proceso, pero ejecutados de manera indirecta. Cohen exige el elemento de control incluso en estos casos, sostiene que un enfoque de la libertad efectiva como el de Sen no acaba de desprenderse de este aspecto, en tanto que el representado estaría ejerciéndolo de manera indirecta a través de sus preferencias y deseos. Pensamos, no obstante, que la postura de Cohen le impide reconocer toda la amplitud del concepto de libertad como poder efectivo que defiende Sen. El interés primordial del enfoque de la capacidad en

---

<sup>352</sup> Sen, 1985b, (1997: 92)

<sup>353</sup> Cohen, 1993. Ya comentamos la crítica de Cohen a Amartya Sen por el uso atléxico que hace de los términos libertad y capacidad. Cohen no cree que pueda haber una libertad sin control, en los supuestos de elección contrafáctica el sujeto no es autónomo, no está ejerciendo libertad ni capacidad alguna.

<sup>354</sup> Pettit, 2001: 4

<sup>355</sup> Sen, 1985b, (1997: 94); 1992a, (1995: 80)

<sup>356</sup> Sen, 1992a, (1995: 79)

<sup>357</sup> Cohen, 1993: 124

<sup>358</sup> Kaufman, 2006

este sentido es que la libertad permita al individuo realizar aquellos funcionamientos relacionados con el tipo de vida que tiene razones para valorar. Mientras que Cohen comete el error de centrar la argumentación en la elección individual de funcionamientos sin más.<sup>359</sup>

De acuerdo con la concepción de libertad efectiva, Sen entiende que la intervención estatal no debe considerarse un modo de interferencia que anule la libertad de los ciudadanos, en tanto que esté orientada al bien público y la expansión de capacidades. Más bien este tipo de intervenciones aumentan, en definitiva, las libertades efectivas de los ciudadanos, aunque para un liberal no son más que restricciones a la libertad individual o personal. También deberían serlo para quien no se siente realmente identificado con las decisiones y medidas que emprenden sus representantes políticos. En tanto que las democracias se debilitan y la ciudadanía deja de reconocerse como participante o parte en las decisiones políticas, es más probable que las acciones del gobierno se vean como una injerencia en la libertad personal. No obstante, el modelo de democracia que reivindica Sen y la importancia que concede al ejercicio de las libertades políticas para la propia vida de las personas, remarcando el valor de la deliberación o discusión pública, limita la posibilidad de interpretar las políticas sociales como una injerencia.

Así pues, de este modo Sen se aproxima a la concepción republicana de libertad y se aleja de la “negativa” de los más libertarios.<sup>360</sup> Ahora bien, respecto a la posibilidad de asumir la elección contrafáctica en la noción de libertad como poder, Sen y Pettit difieren en algunos puntos.

Así pues, Pettit no cree que la libertad se vea realmente ampliada o garantizada en los casos de elección contrafáctica, a pesar de los matices de Sen sobre la dependencia causal de las elecciones respecto a las preferencias o deseos del agente. Para Pettit el sujeto puede perder su libertad o lo que es lo mismo verse sometido a la dominación arbitraria de otros, en tanto que depende de un representante, quien, en definitiva, ejerce el control. Este peligro o riesgo es inevitable, como ya comentamos en el apartado anterior, si no existen unas garantías constitucionales. Pettit sostiene que nadie puede quedar a expensas de un representante benéfico, no cabe el sometimiento a la buena voluntad de un dominador potencial que puede decidir respetar los deseos o preferencias del representado o no, persiguiendo en algunos casos objetivos o fines propios, autointeresados o egoístas. En efecto, sólo en los casos en los que la elección contrafáctica se produzca en los términos que establecen las restricciones legales y por representantes legítimamente instituidos, cuyo ejercicio no puede extenderse más allá de lo que se entiende como obligación perfecta y específica, cabe aceptar que se mantiene la libertad.

Sen considera, por el contrario, que las posibilidades de dominación arbitraria no son tan altas como plantea Pettit, de hecho la vinculación causal entre la elección contrafáctica y los deseos o preferencias del representado inciden precisamente en esto, tratan de salvar este tipo de crítica. La dominación o dependencia no tiene por qué suceder si el objetivo último de los representantes o benefactores es aumentar las capacidades y promover una expansión de la libertad de los beneficiarios.

---

<sup>359</sup> Kaufman, 2006: 300

<sup>360</sup> Sánchez Garrido, 2008: 141.

Consideramos, no obstante, sumándonos a la crítica de Pettit, que es necesario para librarse de esa potencial dominación, que haya un reconocimiento y respeto de los representados como sujetos autónomos actuales o potenciales. Sin embargo, Sen no hace alusión explícita a esta condición del reconocimiento y el respeto como fundamentos básicos para una representación legítima y esto pensamos que supone, en definitiva, un déficit en su enfoque.

Por otra parte, Sen tampoco exige que únicamente el Estado sea quien asuma las obligaciones para con la expansión de capacidades, el compromiso con la libertad individual es tanto social como político. Esto es, los representantes contrafácticos pueden asumir este ejercicio como una obligación perfecta e imperfecta, de una manera formal y específica o simplemente como fruto del compromiso altruista que emana del deber moral o la simpatía para con otros. Estos últimos casos no tienen por qué suponer dominación, simplemente porque la motivación se encuentre más allá de lo que exige la ley. Ahora bien, tanto unos como otros no son infalibles, ni se desprende de su naturaleza o su compromiso que no puedan en algún momento vulnerar la voluntad del representado, quien debería contar con algún mecanismo que le garantice la protección de su libertad. Esto es más complejo, si sobrepasamos los límites de la confianza o las condiciones estrictas de la legalidad.

Otro tipo de problema es el que aparece cuando son siempre otros los que deciden por él, cuando el sujeto nunca ejerce el control sobre las decisiones que le afectan. En este sentido sí puede producirse una anulación de su libertad como agente, si no se le capacita al mismo tiempo para ejercer su autonomía. Puede convertirse en una persona dependiente o en un parásito de las instancias gubernamentales que deciden constantemente por él. No resulta educativo ni forja ciudadanía activa el hecho de que sólo los representantes se impliquen en los procesos de elección que afectan a un conjunto de la sociedad. De este modo se pierden los hábitos y las virtudes relacionadas con el ejercicio directo de la libertad.

En los casos de dependencia, se pueden dar también fenómenos de preferencias adaptativas, el sujeto ya no reconoce cuáles son sus deseos auténticos, y la libertad personal se ve seriamente afectada. La solución pasa por el escrutinio crítico y razonado de las preferencias individuales, así como por la valoración de sus deseos y objetivos independientemente del contexto o la situación que está viviendo la persona, y que pueden estar condicionando negativamente sus aspiraciones por desigualdades o privaciones serias arraigadas.<sup>361</sup> El individuo ha de convertirse ciertamente en agente, y ejercer su rol como tal si no quiere correr el riesgo de perder su autonomía.

Por tanto, desde el enfoque de la capacidad se deberían señalar los mecanismos o medidas con las que salvar precisamente este tipo de riesgos que atentan contra la dignidad y autonomía de las personas. La garantía puede ser el Estado y la legislación al respecto como defendería un republicano como Pettit, a pesar de que se puedan reconocer más agentes de justicia además del Estado. Sin embargo, alguien debe proteger las libertades y dignidad de las personas, y cuando el mismo Estado falla, y es precisamente quien debe ser corregido, insistimos en la necesidad de un agente supranacional, de una medida de justicia global.

Cuando se salvan estos riesgos aumenta la amplitud de la libertad efectiva, pero ¿cuál es el alcance real de esta libertad cuando decimos que es indirecta?

---

<sup>361</sup> Sánchez Garrido, 2008: 145-146.

### 3.3.1.3. Alcance de la libertad indirecta.

Ya hemos comentado que para Sen y para Pettit no tiene el mismo alcance la libertad que resulta de las elecciones contrafácticas, lo que hemos llamado libertad indirecta.<sup>362</sup> Para Pettit sólo es aceptable en los casos de obligación perfecta, sin embargo, Sen lo extiende más allá. Sen en este sentido es menos restrictivo que Pettit, precisamente porque reconoce que son pocas las libertades que podemos ejercer de manera individual y directa, teniendo pleno control sobre los procesos o toma de decisiones. En la práctica es difícil, dada la complejidad de nuestras sociedades y por las interdependencias que existen, ejercer las libertades de manera directa. Por eso, Sen considera más acertado valorar la libertad como poder efectivo en su aspecto de libertad directa e indirecta, asumiendo que quienes poseen el control eligen de acuerdo a lo que los miembros del grupo afectado por esa decisión hubieran elegido.<sup>363</sup> De otro modo, si esperamos siempre a que se cumpla el requisito del control procedimental nos encontramos con que son pocos los supuestos en los que gozamos de libertad. A juicio de Sen, centrarse en el control implica una concepción muy limitada de la libertad, que en la práctica, en concreto en la evaluación de un estado de cosas, resulta de poca ayuda.

Ahora bien, conviene ser un poco críticos con la postura que adopta Sen, pues parece justificarse en razones puramente pragmáticas. No podemos obviar que la libertad indirecta tiene un alcance menor que la libertad directa, pues gozar de poder y al mismo tiempo de control sobre aquello que nos sucede, siendo nosotros mismos los agentes que toman la decisión, añade un aspecto importante relacionado con la autonomía que nos debe hacer pensar que ahí hay más libertad. Ese estado de cosas se debe valorar entonces de manera más positiva, ya que se realizan más facetas de la libertad que en el caso de la libertad indirecta.

Por otra parte, en los casos de libertad directa disminuyen los riesgos a los que apunta Pettit, relacionados con la dominación que puede ejercer el representante contrafáctico. Riesgos que también advierten liberales como Robert Sugden, quien trata de recuperar las críticas de J. S. Mill<sup>364</sup> a la interferencia que supone el Estado y la sociedad en la libertad individual, y la amenaza consiguiente a la autonomía de las personas. No obstante, Sen no está de acuerdo con la lectura de Mill que realizan autores como Sugden, pues lo que Mill llama interferencias a la libertad tiene un carácter más amplio que el que apuntan los liberales contemporáneos. La concepción de libertad como control de Mill incorporaría elementos importantes relativos a la libertad como poder efectivo que estamos definiendo, según Sen.<sup>365</sup>

El alcance de la libertad indirecta siempre será menor que el de la directa. Muchas de nuestras realizaciones u objetivos exigen que seamos nosotros mismos quienes tomemos la decisión, quienes ejerzamos el control.<sup>366</sup> En determinados momentos

---

<sup>362</sup> Sen, 1983a, (1995, p. 454)

<sup>363</sup> No obstante, conviene no perder de vista que el elemento de control es el que ha ganado un mayor favor en las sociedades modernas. Sen, 1983a; 1985b, (1997, p. 94); 1992a, (1995, p. 79)

<sup>364</sup> J. S. Mill, 1979, p. 130

<sup>365</sup> Sen, 1983a, (1995: 451), 1992b, (1995: 197)

<sup>366</sup> Sen, 1983a, (1995: 454). En la teoría de la elección social la libertad se entiende exclusivamente a partir del elemento de poder, no se valora si la persona ha elegido por ella misma, si ha ejercido el control. No obstante, estas



hemos de actuar como sujetos autónomos, para saber reconocernos como agentes.<sup>367</sup> A pesar de que este ejercicio de la libertad como control esté condicionado o limitado por las circunstancias o el contexto social en que vivimos. Hemos de aceptar que la libertad la ejercemos en el seno de una sociedad, en unas coordenadas espacio-temporales y en un contexto cultural y político que facilita o entorpece los procesos de toma de decisiones autónomas y el abanico de oportunidades. Esto no significa que hayamos de renunciar, no obstante, a desarrollar nuestra faceta de agentes, a comprometernos en los procesos cuando sea posible, aún con las dificultades que ello supone, ya que de otro modo, acabamos por abdicar de nuestra autonomía.

Pettit en este sentido limita muy estrictamente la libertad indirecta a los casos específicos que puede recoger la ley y que están garantizados por la propia constitución. Sin embargo, de esta manera deja afuera de la consideración de la libertad otros casos de elección contrafáctica, con el fin de asegurar la independencia personal frente a la dominación de otros. Esto nos hace pensar que Pettit no es tan radical como Sen en su defensa de la libertad como poder efectivo o libertad positiva, o al menos repara en condiciones para su garantía o protección que Sen pasa por alto, y que también pueden acabar convirtiéndose en un lastre u obstáculo para el desarrollo de la capacidad. Habrá que valorar si esto es un punto a favor o en contra de su defensa del republicanismo.

#### 3.3.1.4. *¿Independencia personal o interdependencia social y política?*

Este último punto de contraste se comprende muy bien al hilo de lo que hemos ido exponiendo como diferencias entre el enfoque de Sen y Pettit y que nos descubren que ambos autores destacan aspectos distintos sobre la libertad. Así pues, Sen está más interesado en resaltar la faceta del poder efectivo, para él la libertad consiste en lograr aquello que uno tiene razones para valorar, implica principalmente conseguir los resultados que uno se propone como objetivos de vida. De ahí que las evaluaciones se centren más en los logros, en los resultados, que en la ejecución de los procesos. Este ejercicio de la libertad, no obstante, no es independiente de un contexto social, de una situación que condiciona los parámetros en los que se realizan los funcionamientos, en los que cobran valor las oportunidades reales. Es más, muchas de las libertades no pueden ejercerse de manera individual, sino en conjunto, existe una interdependencia social y política que obliga al desarrollo de la libertad en el seno de un grupo y por un grupo.<sup>368</sup> El control sobre todo un cúmulo de circunstancias no está en nuestra mano como individuos aislados, sino como miembros de una comunidad socio-política, y sólo si todos los que conforman esa comunidad lo eligen es posible llevar a cabo ese proceso.

---

descripciones habría que enriquecerlas para obtener una valoración completa de la libertad, e incluir el aspecto de control o autonomía decisional en los casos que lo requiera.

<sup>367</sup> Así lo entienden en cualquier caso autores como Nozick, Bernholz, Sugden, Barry, y la mayoría de filósofos contemporáneos, quienes según Sen, a diferencia de los teóricos de la elección social o de autores como Aristóteles, Marx o Smith se centran en el elemento de control por encima del elemento de poder. Sen se situaría en la línea de los aristotélico-marxianos, aprovechando los méritos de la teoría de la elección social, para ofrecernos una concepción de libertad como poder o libertad efectiva, en la que se incluyen referencias a las distintas dimensiones o facetas de la libertad. Sen, 1985b, (1997: 95). Alkire, 2002, también considera que la raigambre del enfoque de la libertad en Sen es de carácter aristotélico-marxiano.

<sup>368</sup> Sen, 1985b, (1997: 95)

Pettit, por el contrario, centra la cuestión de la libertad en los términos republicanos de no-dominación, esto únicamente se logra si otros no interfieren de manera arbitraria, si se consigue la independencia personal que permite ejercer la libertad sin esperar el favor o la voluntad de otros.

Por tanto, a juicio de Sen la libertad depende para su desarrollo de las políticas públicas, de las condiciones sociales y político-económicas. Además del Estado son muchas las instituciones y grupos que pueden contribuir a la expansión de capacidades, a la ampliación de la libertad efectiva. Por eso son tan importantes las libertades políticas y la democracia para el desarrollo en libertad y en justicia. Pero también las acciones cívicas que se emprenden por puro compromiso moral, por amistad cívica (o por el reconocimiento del valor del otro, añadimos). En este aspecto Sen aparece como un republicano, insiste en que este tipo de acciones contribuye instrumental y constitutivamente a la expansión de las capacidades básicas, a la conquista de la libertad real, y en definitiva, al enriquecimiento de la vida humana.

En el caso de Pettit prima la independencia sobre la interdependencia. Por eso las políticas públicas o socio-económicas que tratan de dotar a los ciudadanos de capacidades básicas para lograr su independencia, no pueden desarrollarse de cualquier manera, sin atender a los medios. El Estado es quien debe encargarse de procurar las condiciones para un ejercicio de la libertad sin dominación, cumple con las funciones coercitiva y defensiva que garantizarán a los ciudadanos su libertad sin interferencias. De manera que queda poco espacio para el ejercicio de otros agentes, sin que su acción sea interpretada como dominación, sin que se creen relaciones de dependencia. El valor que concede al Estado es meramente instrumental, separa su función de la que pueda ejercer la sociedad civil, pierde de esta manera el carácter republicano fuerte que las identifica en un mismo objetivo: el bien común.

Sin embargo, la radicalidad de Pettit va diluyéndose, se acerca cada vez más a Sen, en tanto que acepta la posibilidad de que la coerción amistosa sea compatible con la libertad como no-dominación.<sup>369</sup> Reconoce, en última instancia, que hace falta algo más que la función de un Estado para lograr la igualdad de capacidades básicas, es decir, la igual libertad real para todos los ciudadanos. Esa libertad real cuyo umbral mínimo marca el nivel de lo justo, y que pensamos cabría exigir a nivel global.

Llegados a este punto cabe afirmar que Amartya Sen no es un republicano en sentido estricto, al menos no en el modo en que lo defienden autores contemporáneos como Philip Pettit. Encontramos algunos puntos en los que sí se identifica y que tienen que ver con la importancia que concede a la libertad cívica o libertad política para el desarrollo o expansión de la libertad efectiva o real. Las libertades que se ejercen en el seno de una comunidad política democrática o una sociedad republicana contribuyen al enriquecimiento de la vida humana, la tornan más valiosa, en tanto que el sujeto se desarrolla como agente. Pero además le permiten lograr objetivos relacionados con el bienestar, con la calidad de vida, con sus planes o proyectos de vida buena.

Por tanto, también por razones instrumentales, este tipo de libertades son fundamentales para el desarrollo de la vida humana. Un individuo que no se reconoce como ciudadano, que no es capaz de ejercer este tipo de libertades políticas, que no se

---

<sup>369</sup> Sánchez Garrido, 2008: 149.

autoconcibe como miembro de una comunidad en la que desarrollar sus planes de vida, pierde una perspectiva importante de la libertad, está privado de un aspecto fundamental para constituirse como agente autónomo, que es el que le vincula con una comunidad y un modo de entender el mundo. Se trata, en nuestra opinión, del reconocimiento,<sup>370</sup> que únicamente puede lograrse en el seno de un grupo, como miembro de una comunidad en la que se produce el encuentro con otros. Y esta categoría del reconocimiento es la que vincularía la agencia con la condición de ciudadano del individuo, posibilitando y a su vez dotando de sentido al ejercicio de la libertad.

Llegados a este punto cabe preguntarse si esto supone un inconveniente para una teoría de justicia global que reivindica la importancia de la libertad como capacidad en estos términos. Es decir, si la comunidad a la que uno pertenece es tan importante para su desarrollo como agente, en tanto que nos situamos en el contexto global, ¿no se pierde ese sentimiento de pertenencia y por ende la posibilidad de reconocer a los otros? ¿No se torna la cuestión del desarrollo humano en clave de capacidades en un complejo abstracto por el que nadie acaba de responsabilizarse en el terreno global?

El enfoque que se le dé a estas cuestiones puede venir parcialmente sesgado en tanto en cuanto se entiende que la justicia global implica desarraigo o anulación de la soberanía estatal. O que la justicia global sustituye a la justicia nacional. Así como confundir que ser parte de una comunidad global, habitar en esa *aldea global*, que no tiene porque ser jungla<sup>371</sup>, significa renunciar a lo propio de cada uno, a tu identidad, a los rasgos particulares que te sitúan en un contexto concreto, con una cultura y tradición propia. Cuando lo cierto es que ni la justicia global ni la *aldea global* son excluyentes de una justicia nacional o de una comunidad nacional.

Así mismo una teoría de justicia global siguiendo el enfoque de la capacidad no implica que el asunto no deba ocupar las agendas de los Estados nacionales en un primer momento, son los primeros agentes de justicia en este sentido. Sin embargo, cuando un gran número de población mundial sufre la pobreza y la falta de desarrollo y sus Estados son incapaces de responder, por la razón que sea, desde la comunidad global se debe actuar en justicia para mejorar la vida de estas personas. Esto no implica interferir ni intervenir arbitrariamente, anulando la soberanía y autonomía de estos Estados, precisamente la regulación de estas actuaciones atendiendo a un criterio de justicia global es la que permitiría salvar ese tipo de interferencias ilegítimas, protegiendo asimismo la dignidad de los individuos.

El Estado como agente de justicia debe dotar a los ciudadanos de capacidades básicas, pero con este objetivo además podemos localizar otros agentes de justicia que se encuentran en la sociedad civil y que no sustituyen la labor del Estado, sino que la complementan. Unos y otros, tanto el nivel local como global, pueden cooperar para lograr realizar esa igualdad de capacidades básicas e impulsar el desarrollo de las personas. Por otra parte, creemos que cualquier agente de justicia ha de poder ser revisado en sus actuaciones, más cuando existe por parte de la ciudadanía una denuncia o demanda de justicia que debería ser atendida. Por eso hemos considerado la posibilidad de que a nivel global se regulen los mecanismos oportunos para controlar la actuación legítima de quienes deben proteger y defender la dignidad de las personas.

---

<sup>370</sup> Tanto Adela Cortina, 2009, como Gustavo Pereira, 2014, han insistido en la necesidad de completar el enfoque de la capacidad desde esta categoría del reconocimiento, ambos tratando de dotar de un mayor cuerpo normativo al enfoque y completando así la noción de agencia y autonomía. Cortina desde una razón cordial, Pereira desde una teoría crítica. Trataremos más en profundidad sobre estas alusiones en capítulos siguientes.

<sup>371</sup> Conill, 2004: 206.

Quienes fallan en materia de justicia o no cumplen con sus ciudadanías, vulnerando el compromiso que les legitimaría democráticamente, merecen ser corregidos, y a este respecto los Estados fallidos, deben recibir el consejo e incluso intervención de la comunidad internacional cuando las capacidades básicas no están garantizadas para sus ciudadanos. De no ser así, los problemas tienden a agravarse y a afectar por la interdependencia e interconexión internacional que existen a otros territorios y a la vida de otras personas, que pueden ver amenazada su calidad de vida y su libertad real, en definitiva.

### 3.4. Libertad de bienestar como bien-ser (*Well-being*) y libertad de agencia.

Desde el enfoque de la capacidad se distinguen dos dimensiones del ser humano: bienestar y agencia. Ambas pueden valorarse desde la perspectiva de la libertad o de los logros conseguidos relativos a ese ámbito o faceta, aunque en la realidad encontraremos que ambas facetas se refuerzan, esto es, son interdependientes. No obstante, las relaciones que se establecen entre ambas o las acciones que se desarrollan en un sentido o en otro no siempre apuntan en la misma dirección, y un logro en agencia puede suponer una pérdida de bienestar y viceversa.<sup>372</sup> La complejidad del asunto nos obliga a esclarecer qué estamos queriendo decir con una y otra, así como su prioridad normativa en caso de conflicto. Especialmente nos interesa incidir en la perspectiva de la libertad, desde la faceta del bienestar y desde la agencia, yendo a los posibles fundamentos o conexiones con la noción de autonomía kantiana o libertad moral, como han señalado algunos autores.<sup>373</sup> En realidad y de acuerdo a los intereses que motivan nuestro estudio sobre la libertad en el enfoque de la capacidad lo que intentamos en última instancia es considerar qué es más justo promover y por qué desde una concepción de justicia global. Bien la libertad de bienestar, bien la libertad de agencia o ambas, y en caso de conflicto o contradicción entre ellas saber determinar cuál es prioritaria y en base a qué criterio normativo.

#### 3.4.1. La libertad del *Well-being* (bienestar como bien-ser) más allá del bienestarismo (*Welfarism*) y de las motivaciones egoístas del *homo economicus*.

En primer lugar, parece lógico determinar qué concepción de bienestar está detrás de lo que en el enfoque de la capacidad se llama libertad de bienestar. Sabemos que Amartya Sen concibe el bienestar de manera distinta a como lo han hecho los economistas tradicionales del bienestar o el utilitarismo. En su *modo alternativo de entender el bienestar se ha atrevido incluso a incluir como elementos constitutivos del ser o estar bien de la persona, a saber, por ejemplo, las consideraciones éticas o*

---

<sup>372</sup> “No habría nada contradictorio en el hecho de que un aumento de la *libertad de agencia*, a saber, el aumento de la capacidad de uno mismo para potenciar metas que uno desea potenciar, pudiera llevarnos a una reducción de la *libertad de bien-estar*, y por lo tanto a una pérdida del *bien-estar conseguido*. No cabe la menor duda de que precisamente debido a semejantes conflictos es importante la distinción entre la agencia y el bien-estar.[...] Los logros de libertad y de bien-estar pueden, de este modo, evolucionar en direcciones opuestas, tanto si entendemos la libertad como libertad de agencia o bien como libertad de bien-estar.” Sen, 1992a, (1995: 74-77)

<sup>373</sup> Cortina, 2002, 2007, 2008. Crocker, 2008

*motivaciones morales que están más allá del propio provecho personal, y la libertad humana como un valor que enriquece la vida.*<sup>374</sup>

Con lo cual su concepción de bienestar está vinculada a la noción de *Well-being*, que tiene que ver no solo con el estar bien, con lo bien o acomodado que uno se encuentra gracias a los bienes que disfruta, no solo con las mercancías o medios que le hacen falta para lograr ese estado de bienestar, sino con el bien-ser, lo que implica un cierto compromiso moral o ético en tanto que nos referimos a la autorrealización de las personas, al modo en que son, a lo bueno o al bien al que aspiran en sus vidas. Y así se desvincula del bienestar entendido como *Welfare*, propio del utilitarismo y de la economía del bienestar que basa el desarrollo en términos economicistas, bienestarristas, que persigue la acumulación de riqueza o recursos, el crecimiento económico sin tener en cuenta lo que son o logran llegar a ser las personas.<sup>375</sup>

Amartya Sen concibe el desarrollo como libertad y esto significa desarrollo humano. Como ya indicaron Leuret o D. Goulet<sup>376</sup> esto implica comprometerse con un modo de entender el desarrollo que persigue no tanto el que se tenga más, sino el ser más. Alude a un compromiso con la autorrealización personal, con la felicidad y proyectos de vida buena de las personas, en definitiva, apunta a una ética económica, una ética del desarrollo que se preocupa porque los seres humanos no sean una simple pieza de un desarrollo económico que incrementa los valores cuantificables, pero no los valores morales, la libertad personal, siendo esto, sin embargo, lo que otorga verdadero valor a un vida digna de ser vivida. El desarrollo implica crecimiento, pero no necesaria y únicamente crecimiento en recursos, se trata más bien de enriquecer la vida de las personas, humanizarlas, hacerlas más valiosas. Y el valor que más se aprecia en este caso es la libertad, según tendríamos que aceptar con el enfoque de la capacidad. El bienestar en tanto que bien-ser (*Well-being*) se logra porque disfrutamos de mayores cuotas de libertad, esto nos permite ser y hacer más, aproximarnos positivamente hacia las metas que nos hacen felices y que nos permiten llevar esa vida buena que elegimos, aunque esto repercuta en una disminución del bienestarismo, en tanto que comodidad, placer o disfrute de los bienes y satisfacción de deseos.

Amartya Sen rechaza de lleno el concepto de bienestar que se desprende del utilitarismo, independientemente de que interpretemos la utilidad como felicidad, satisfacción del deseo o elección. Cualquiera de las tres interpretaciones nos impide formarnos una buena idea del bienestar de una persona. La felicidad o satisfacción del deseo están basadas en estados mentales que resultan insuficientes porque pasan por alto aspectos importantes en la valoración de la propia vida. Las preferencias adaptativas son un buen ejemplo de la situación contradictoria que puede darse entre lo que la persona desea o le hace feliz y lo que realmente está disfrutando o quiere

---

<sup>374</sup> Sen, 1992a, (1995, p. 117-118)

<sup>375</sup> Podemos ver una crítica al bienestar en Adela Cortina (2002: 158-172) muy próxima a la de Sen. En el capítulo siguiente nos detenemos en ella. Sin embargo, aquí entendemos por “bien-ser” algo más próximo a la autorrealización de los proyectos de vida buena y por tanto en la línea de las evaluaciones fuertes y el uso ético de la razón que a “los mínimos innegociables de justicia”. Creemos que la expresión “Well-being” en Sen se adecúa a este uso ético de la razón y que él vincula expresamente con la agencia. Mas, esta adaptación terminológica no rebaja ni un ápice la necesidad de introducir elementos relativos a “los mínimos innegociables de justicia” dentro del enfoque de la capacidad, pues efectivamente no basta con los deseos y satisfacción de proyectos de vida buena para alcanzar la justicia a nivel global que buscamos. Por eso más adelante abordaremos la relación del concepto de agencia en Sen con el concepto kantiano de autonomía”. Cf. apartado 3.4.2.3.

<sup>376</sup> Goulet, 1999, 68 “En un momento dado, los seres humanos *son* menos de lo que pueden *llegar a ser*; y lo que pueden llegar a ser depende en buena parte de lo que *tienen*. Para llegar a ser más tenemos que tener “lo suficiente”. [...] Tener “lo suficiente” puede significar como mínimo que las necesidades básicas de la persona son atendidas lo bastante como para que pueda dedicar una parte de sus energías a otros asuntos que no sean la misma subsistencia.”

conseguir. Las comparaciones interpersonales, asimismo, se ven seriamente dificultadas por este motivo, a falta de un criterio objetivo que salve la variabilidad interpersonal para la métrica de los deseos. En definitiva, lo que una persona desea o la felicidad que determinadas cosas o acciones le reportan no siempre constituyen una evidencia de su bienestar (como bien-ser), aunque podamos considerarlos elementos significativos.<sup>377</sup>

En cuanto a la interpretación de la utilidad basada en la elección, la dificultad estriba en que los motivos que pueden guiar la elección de una persona son muchos más que los que se refieren al bienestar personal. Esto es, más allá del provecho personal o del autointerés que los utilitaristas consideran como motivaciones fundamentales en la conducta del ser humano, se encuentran las consideraciones morales, el compromiso o sentimientos morales como la simpatía. De manera que, el ser humano, a juicio de Sen,<sup>378</sup> no coincide con la imagen de un egoísta racional que los utilitaristas y economistas tradicionales se han empeñado en defender, restringiendo o incluso pasando por alto la capacidad moral para empatizar, compadecerse de otros o comprometerse con valores morales que no le reportan ningún provecho personal ni responden a ningún interés autocentrado. Aunque lo cierto es que las consecuencias que se derivan de las actuaciones basadas en este tipo de motivos sí pueden incrementar el bienestar.

Así pues, desde una concepción alternativa Amartya Sen<sup>379</sup> diferencia entre dos elementos importantes referentes al bienestar, uno externo y otro interno, a su vez interrelacionados y causalmente dependientes de las características específicas de cada persona. Por un lado, el bienestar consiste en tener una buena disposición, capacidad para disponer de cosas externas que permitan a la persona conseguir otras o satisfacer necesidades. En las versiones del bienestar basadas en la opulencia o la disposición de bienes primarios, por ejemplo, se está priorizando este elemento, sin tomar en cuenta las variaciones interpersonales que influyen en la transformación de bienes en realizaciones. Por otro lado, el estar bien o tener bienestar apunta al estado interno que goza una persona y tiene que ver con el tipo de vida, los éxitos logrados en la acción, el vivir. La distinción entre estos elementos supone un peligro si limitamos la concepción de bienestar a uno de ellos, ya que uno puede ofrecernos una concepción muy enturbiada por las contingencias circunstanciales o personales que afectan a la disposición de medios y a su conversión en funcionamientos, el otro porque puede orientarse de modo subjetivo, si entendemos el estado interno como un estado mental de la persona.

En vista de estos posibles inconvenientes Sen contempla la posibilidad de establecer un criterio objetivo que permita apreciar el bienestar de una persona sin caer en el subjetivismo de los intereses y gustos, pero sin renunciar a las valoraciones o

---

<sup>377</sup> Los deseos pueden clasificarse en fácticos y de segundo orden. Los primeros apuntan más hacia un ideal de vida buena al que se aspira y sobre el que se proyectan objetivos razonables, los segundos pueden únicamente responder como producto de la imaginación a un estímulo sin ninguna meta ni relación con el proyecto de vida, por puro hedonismo.

<sup>378</sup> No coincide tampoco, aunque muchos lo han presentado así, con la visión de ser humano que Adam Smith presenta a lo largo de su obra. Los intereses egoístas que pueden estar por detrás de la actuación de las personas que establecen relaciones económicas o intercambios comerciales, véase *La riqueza de las naciones*, no agotan los intereses o motivaciones que rigen el comportamiento humano. La lectura sesgada y superficial de Adam Smith no permite a algunos contemplar las consideraciones o nociones éticas que el autor considera como posibles motores de la acción o conducta humana, relacionados con sentimientos como la simpatía o virtudes morales como la prudencia. Amartya Sen, no obstante, trata de desenmascarar esta mala interpretación de Smith y recupera asimismo la vinculación entre ética y economía, que él mismo Smith ofrece a lo largo de su obra. Sen, 1987b, (1989, p. 39-ss). También Sen, 1977a

<sup>379</sup> Sen, 1985b, (1997, p. 74)

elementos que se encuentran objetivamente a su base. Por ejemplo, aquello que le interesa o desea una persona depende en gran parte de sus características personales, y éstas sí se pueden incorporar en la valoración del bienestar sin perder objetividad.<sup>380</sup>

En definitiva, la propuesta de Sen consiste en tomar como característica primaria del bienestar el vector de realizaciones que consigue una persona, esto es, aquellas actividades o estados de existencia o ser, funcionamientos, que realmente logra. Ahora bien, considerando que la vida puede concebirse y valorarse no sólo como el conjunto de funcionamientos, logros o estados de la persona, sino también a partir de la libertad, de las capacidades, Amartya Sen matiza que el bienestar (bien-ser) esencialmente tiene que ver con la capacidad para conseguir realizaciones valiosas.<sup>381</sup> Esto es, con la libertad u oportunidades reales de la persona para obtener bienestar, para realizar aquellos funcionamientos valiosos que dotan de calidad a su vida, hacen que su vida sea buena.<sup>382</sup> La libertad o las capacidades constituyen elementos constitutivos del bienestar no sólo por razones instrumentales, sino por su valor intrínseco, pues Sen reconoce que una vida buena es una vida de libertad, poder elegir lo que uno quiere, resulta un componente valioso de la existencia. Por tanto, el bienestar (bien-ser) no puede concebirse al margen del valor básico de la libertad.<sup>383</sup>

En efecto, a la libertad para conseguir realizaciones o funcionamientos valiosos relacionados con el bienestar Amartya Sen le llama libertad de bienestar, ésta abarca al conjunto de libertades positivas que tiene una persona en sentido general para hacer esto o ser aquello y como consecuencia disfrutar de los efectos positivos que estas realizaciones le proporcionan.

Esta libertad de bienestar es relevante para una justicia de alcance global porque ocupa un lugar central en la evaluación de la calidad de vida o del desarrollo. Los estudios sobre la desigualdad o la pobreza que realiza Amartya Sen se centran principalmente en un primer momento en la valoración de esta libertad, nos permite hacernos una idea de cómo vive realmente la persona. La faceta del ser humano que se privilegia en este sentido es la faceta de bienestar, relacionada, en definitiva, con las necesidades humanas, pero desde una visión más amplia, al incluir funcionamientos complejos como participar en la vida de la comunidad o las referencias directas a la libertad o el poder de elección. Sen también contempla la posibilidad de que las personas actúen movidos por consideraciones morales o éticas en esa búsqueda del bienestar, y no sólo por interés propio sino buscando el bien de otros o el bien de la comunidad.

De este modo la imagen del *homo oeconomicus* que se mueve exclusivamente por motivaciones puramente egoístas deja de tener sentido, aún permaneciendo en la faceta de bienestar, pues el estar bien o el disponer de aquello que nos hace sentir bien no se restringe al interés propio o el bienestar individual. Nuestro bienestar puede verse afectado por la situación que viven otros, la simpatía hacia esos otros nos mueve a actuar en su favor. Las consecuencias de nuestras actuaciones pueden mejorar su

---

<sup>380</sup> Sen, 1985b, (1997, p. 75). En lo referente al establecimiento de un criterio objetivo Sen recoge los comentarios de Scanlon.

<sup>381</sup> Sen, 1985b, (1997: 81)

<sup>382</sup> Sen, 1992a, (1995: 53)

<sup>383</sup> Sen, 1985b, (1997: 83). 1992a, (1995: 55). En este sentido Sen identifica la raíz marxiana de su concepción de libertad como valor básico de una vida buena. No obstante, para los que no quieran comprometerse con una idea de lo bueno, ni incluir a la libertad en el bienestar basándose en una idea comprensiva, pueden hacerlo igualmente por razones de justicia, sostiene Sen. En el caso de Rawls, por ejemplo, la defensa de una sociedad de libertad puede hacerse por motivos de justicia y no de vida buena. Una estructura social justa requiere igualmente de la libertad.

bienestar, pero también y principalmente el nuestro. Puede decirse que en este sentido no hemos abandonado la motivación egoísta o autocentrada, ahora bien, lo cierto es que sí se da un descentramiento en la conducta respecto al propio yo, ya que empiezan a tenerse en cuenta a las otras personas, bien por la influencia de los sentimientos morales, bien por la consideración de la norma moral o social que permite mantener la estructura de una sociedad justa o buena. En realidad lo que continúa como centro de las actuaciones o decisiones humanas es el bienestar, y podemos pensar que éste no es el interés exclusivo que mueve a las personas. Por ello nos preguntamos si en vistas a una justicia de alcance global, acaso no es necesario dar un paso más y considerar además otra faceta o condición de la persona, a saber, la agencia.

### *3.4.2. Libertad de agencia como la capacidad para autodeterminarse*

La agencia es uno de los conceptos que más ha evolucionado en el pensamiento de Amartya Sen en los últimos años,<sup>384</sup> desde un enfoque empírico a un enfoque normativo, a la agencia se le reconoce un valor intrínseco. La faceta de ser agente, a diferencia de la del bienestar, concibe al ser humano con la capacidad moral para albergar una idea del bien, regir su conducta por objetivos distintos al bienestar (relativos a la satisfacción de necesidades) o la maximización del provecho o ventaja personal, con un carácter más amplio, relacionados con valores morales o cualesquiera otros fines que apuntan al proyecto de vida personal. El reconocimiento de esta faceta implica concebir a las personas con capacidad estimativa y con la facultad racional práctica, por tanto, capaces de valorar, ponderar entre alternativas distintas y *decidir críticamente qué opción es la más conveniente dado el caso*.

A la base de esta faceta de agente parece que se encuentra el “constructivismo kantiano” de Rawls que caracteriza a las personas como agentes racionales en construcción, poseedoras del poder moral de tener una concepción del bien. Este fin de ser agentes es lo prioritario en el liberalismo rawlsiano a la hora de considerar a la persona, sin embargo, Sen, aunque reconoce la importancia intrínseca de esta faceta no sigue la misma línea de Rawls.<sup>385</sup> En el ámbito de la vida personal está claro que el papel de agente será prioritario, ya que nadie que aprecie la libertad deja que sean otros los que dirijan su propia vida. Ahora bien, puede haber otros ámbitos o contextos en los que la agencia no parezca tan importante, ni se la priorice de ese modo, por razones distintas, y por eso distinguimos anteriormente entre bienestar como bien-ser (Well-being) y agencia. No obstante, Sen<sup>386</sup> mantiene que, en cualquier caso, la agencia juega una importancia crucial en la vida de las personas y no cabe pasarla por alto, aún en el caso de que nos restringiéramos a las limitaciones de la faceta de bienestar. El fundamento moral de la agencia, relacionado con la autonomía y la libertad personal, nos indican que se trata de un concepto normativo que no puede subordinarse a otras dimensiones, si respetamos a las personas como seres con dignidad. ¿Significa esto que normativamente antecede a la faceta de bienestar?

---

<sup>384</sup> Crocker, 2008, p. 153. Crocker estudia el concepto de agencia en la obra de Sen. Dice apreciar desde 1993 una transición explícita desde el enfoque empírico inicial hacia un enfoque explícitamente normativo, en el que la agencia es algo que tenemos razones para valorar.

<sup>385</sup> Sen, 1985b, (1997, p. 63)

<sup>386</sup> Sen, 1985b, (1997, p. 63)



En estos momentos lo que se debe aclarar es lo siguiente: ¿qué autonomía es la que se relaciona con el concepto de agencia? ¿Qué libertad personal goza el que se reconoce como agente? ¿Qué implicaciones tiene, en definitiva, ser agente desde el enfoque de la capacidad?

Crocker<sup>387</sup> señala que Amartya Sen abre el espacio a la concepción kantiana de la libertad moral con la noción de agencia, parece de este modo que conecta con la autonomía de la moral kantiana. Sin embargo, autores como Adela Cortina<sup>388</sup> nos muestran que la autonomía kantiana a pesar de estar próxima a la noción de agencia, incluye referencias importantes a la moral que la agencia no contempla. Agencia y autonomía kantiana son, en definitiva, dos conceptos distintos, a pesar de las conexiones que podemos encontrar entre ellos, y en esto consideramos que está en lo cierto Cortina y no Crocker. Para realizar este análisis comparativo previamente estudiaremos la evolución del concepto de agencia en Amartya Sen, profundizando en su significado y las implicaciones que se desprenden de éste para una teoría del desarrollo o de la justicia global, como es nuestro interés.

#### 3.4.2.1. *Evolución del concepto de agencia en A. Sen.*

En las Conferencias Dewey de 1985 Amartya Sen distingue dos dimensiones en el ser humano: la faceta de bienestar (*Well-being*) y la faceta de agencia. Esta última se comprende a partir de los objetivos, propósitos, concepción del bien de la persona, mientras que la primera hace referencia al provecho personal, al bienestar y la ventaja que disfruta una persona para llegar a ser o hacer lo que razonablemente quiere con su vida. La diferencia primera que Sen detecta entre ambas es que la faceta de agencia no está vinculada a ningún tipo de objetivo concreto, esencialmente le corresponde una *condicionalidad abierta* en cuanto a las motivaciones que pueden guiar la conducta humana. De esta forma es posible concebir a la persona, ya no como un egoísta racional que únicamente persigue su provecho personal, sino más bien como un agente capaz de albergar una idea del bien y de dirigirse por otras metas y objetivos que no responden a una motivación autocentrada. Estos otros objetivos que apuntan a *la realización de un proyecto de vida se sustentan en razones, no son caprichos ni manías, que explican por qué el sujeto los persigue*. El agente que decide guiar su conducta por objetivos basados en consideraciones morales, respeto a la norma... se supone que realiza previamente una *evaluación cuidadosa*, examina racionalmente, reflexiona desde su posición sobre cuáles son las razones reales que le llevan a tomar esa decisión, no descuida tampoco las consecuencias, por tanto, asume la responsabilidad que le compete en tanto que agente que se autodetermina.<sup>389</sup> En efecto, la libertad que se desprende del concepto de agencia y que Sen denomina libertad de agencia es más amplia que la de bienestar, pues pueden incluirse entre las metas u objetivos del agente algunos puntos referentes al bienestar, pero no sucede al contrario. No obstante, aunque están interrelacionadas, se trata de facetas y concepciones de libertad distintas, una no puede subsumir a la otra.

Esta primera aproximación al concepto de agencia apunta a una noción de sujeto cuya racionalidad rompe radicalmente con la racionalidad instrumental y las motivaciones autocentradas del *homo oeconomicus* y queda libre para plantearse metas

---

<sup>387</sup> Crocker, 2008, p. 152

<sup>388</sup> Cortina, 2002, 2007, 2009a, 2009b

<sup>389</sup> Abordaremos esta cuestión más detenidamente en el apartado dedicado a la evaluación situada del agente, cuando tratemos sobre la imparcialidad abierta y cerrada.

u objetivos, revisarlos de manera reflexiva y decidir en consecuencia. El agente es, en parte, aquel que puede y actúa de acuerdo a unos objetivos, desde un enfoque empírico. Ahora bien, el agente de modo más radical, además del interés por maximizar el propio provecho (como ya aludíamos en el aspecto de bienestar), encuentra en la simpatía y el compromiso motivos para la acción,<sup>390</sup> como ya apuntó Adam Smith en *La Teoría de los sentimientos morales*, rompiendo así el vínculo que algunos en términos utilitaristas habían establecido entre el bienestar individual y la elección de la acción. Más adelante, Sen considera que la misma libertad de pensamiento consiste en esa libertad para valorar racionalmente las distintas opciones, realizar un escrutinio razonado de los elementos entre los cuales se plantea la elección, pero sin abandonar la posición en que uno se encuentra situado y desde donde evalúa un estado de cosas.<sup>391</sup>

En *Inequality Reexamined* (1992a) Amartya Sen retoma la cuestión de la agencia y añade algunos matices interesantes que apuntan a esa evolución hacia lo normativo. El agente trata de realizarse a través de la consecución de metas y valores que tiene razones para procurarse. Los objetivos de agencia necesariamente se han de reflexionar racionalmente, Sen insiste en que se trata de objetivos que uno *valora* y que *uno mismo trata de conseguir*. Distingue dos perspectivas desde las que abordar la dimensión de la agencia, por un lado, están los objetivos, los valores que uno pretende conseguir y, por otro lado, los esfuerzos, la parte o rol activo que juega uno mismo en la promoción o consecución de esos objetivos. La primera es el éxito de agencia conseguido que se basa en la realización o no de los objetivos, independientemente de quién actúe, de quién ejerza el control. La segunda es el éxito de agencia instrumental que destaca el papel del agente, su participación activa. En este caso el éxito depende de que el agente mismo logre esos objetivos, ejerza el control que conduzca a esos resultados.

Si tenemos en cuenta la primera perspectiva, la libertad y los logros de agencia pueden verse incrementados a pesar de que no sea la persona la que actúe, no tenga el control sobre el proceso. De esta forma la elección contrafactual no resta libertad efectiva, pues la libertad como poder efectivo existe siempre que la persona viva como desearía, como hubiera elegido de haber tenido ocasión.<sup>392</sup>

Así pues, la noción de agencia baila entre los éxitos o logros de objetivos de agencia y el papel activo, la función del sujeto en su consecución. Este tipo de distinción, no obstante, es abandonada por Sen más adelante<sup>393</sup>, centrando la cuestión de la agencia en la participación efectiva del sujeto para la realización de metas y objetivos que tiene razones para valorar. Los éxitos de agencia conseguidos se consideran entonces únicamente como logros, objetivos realizados, bien por el sujeto, bien por las instituciones, el Estado, la sociedad, pero dejan de considerarse objetivos de agencia realizada. Si el sujeto no ha participado directa o indirectamente en su consecución no cabe aplicar la noción de agencia. La agencia consiste en última instancia en un ejercicio de libertad efectiva, entendiéndolo de este modo Sen se aproxima mucho al concepto de libertad positiva o como ejercicio activo que comentamos en apartados anteriores.

A partir de 1999 con la publicación de *Desarrollo y Libertad*, Amartya Sen<sup>394</sup> reserva el término agente a la persona que actúa, provoca cambios en el mundo a través

---

<sup>390</sup> Sen, 2002a, p. 35-36

<sup>391</sup> Sen, 2002a, p. 4-6

<sup>392</sup> Sen, 1992a, (1995, p. 82-83)

<sup>393</sup> Sen, 1999a

<sup>394</sup> Sen, 1999a, (2000, p. 35)

de su acción, sus logros se juzgan en función de sus valores y objetivos que guían su elección, aunque también se pueden evaluar desde criterios externos. En el ámbito del desarrollo el individuo que se considera agente disfruta de la oportunidad de participar activamente en la configuración de su destino, no es un mero receptor pasivo de programas y acciones gubernamentales o externas. Ahora bien, disfrutar de esta condición de agente requiere unas capacidades individuales, unas cuotas de libertad real (oportunidades reales) que permitan al individuo alcanzar sus objetivos, elegir y llevar a cabo la vida que tiene razones para valorar. La posibilidad de gozar de estas capacidades individuales necesarias para poder realizarse como agente no depende únicamente del sujeto, de características o condiciones personales, sino sobre todo de los sistemas económico, político y social en los que se halla inmerso.<sup>395</sup>

Este sujeto agente se corresponde con un sujeto libre y responsable, con poderes morales (sentido de la justicia y concepción del bien) y racionales (reflexión, crítica, consideración de nuestras obligaciones e ideales, así como nuestros intereses y ventajas),<sup>396</sup> que actúa en consecuencia, buscando la realización de su plan de vida.<sup>397</sup> Sin un concepto de agente en estos términos no es posible considerar en términos racionales la acción basada en el *compromiso*, que persigue la realización de valores, que no son ni el bienestar ni el interés personal. Estos valores que influyen en nuestra conducta forman parte del ideario social y moral en que vive y se desarrolla el individuo. Asimismo pueden formarse o ser revisados y reformulados a partir del diálogo social, el debate público y los procesos de toma de decisiones. También la reflexión autónoma y análisis del individuo que se replantea su sentido, los intercambios culturales, los mismos cambios socio-económicos y políticos que influyen en las costumbres establecidas y las convenciones sociales, condicionan la formación de valores.

La agencia aparece entonces vinculada a los valores, tanto en lo que respecta a su formación como a su realización. El agente no se desentiende de los valores, sino al contrario, los considera, los tiene en cuenta cuando planifica su acción o toma una decisión de manera responsable. Así entendida, la agencia apela a un cierto componente normativo. Pero incluso, al introducir el componente normativo y la capacidad reflexiva, pensamos que da pie a una noción de agencia entendida como autodeterminación y libertad de pensamiento, lo que permite considerar los valores como fin u objetivo de nuestra acción. ¿Es suficiente esta capacidad de autodeterminación que podemos atribuir a la agencia para poder hablar de “autonomía”?

A este mismo agente se le exige responsabilidad, porque se supone que puede ejercer unas libertades, capacidades fundamentales. La responsabilidad por la propia conducta o por la situación que viven otros y que está en nuestra mano remediar es fruto de nuestra condición de seres reflexivos, sociales, competentes racionalmente, con una humanidad compartida que nos iguala en valor moral, dignidad, y que nos permite reconocernos en el otro, así como tomar decisiones de manera conjunta.<sup>398</sup> Sin embargo, no hay responsabilidad sin libertad y viceversa, son interdependientes. Por eso, la sociedad civil, el Estado, otras instituciones internacionales de carácter gubernamental y en general las organizaciones cívicas tienen la responsabilidad, a su vez, de

---

<sup>395</sup> Sen, 1999a, (2000: 74-75)

<sup>396</sup> Para Rawls estos poderes morales son compartidos en la tradición del pensamiento democrático, así como los poderes de la razón. Los considera presupuestos para la vida en democracia. Rawls, 1993

<sup>397</sup> Sen, 1999a, (2000: 325-326)

<sup>398</sup> Sen, 1999a, (2000: 338-340)

comprometerse en la defensa y promoción de las libertades fundamentales, para que los individuos lleguen a ser agentes y no pacientes. En efecto, la atención de las acciones de desarrollo y de justicia debe centrarse en la agencia de los individuos, en capacitarlos como adultos responsables, para que se encarguen de su propio bienestar y decidan cómo utilizan sus capacidades de acuerdo con su proyecto de vida.<sup>399</sup>

Para concluir podemos sostener que para poder hablar de agencia en Sen deben reunirse los siguientes puntos o requisitos respecto a un sujeto:

- a) Desarrolla una acción y esta provoca un cambio en el mundo, de manera directa o indirecta.
- b) Sus acciones responden a una decisión propia tomada de acuerdo con unos objetivos o fines, se trata de realizar un proyecto de vida o idea del bien.
- c) Afdadf La decisión que encabeza la acción se reflexiona previamente, existe una evaluación cuidadosa sobre lo que se pone en juego, incluso sobre los valores morales.
- d) Existe responsabilidad por la acción que se emprende.

#### 3.4.2.2. *Consideraciones críticas de David Crocker sobre el concepto de agencia en A. Sen.*

David Crocker analiza el concepto de agencia en Amartya Sen, muestra su evolución desde lo empírico a lo normativo. En los inicios Sen diferencia entre agencia indirecta, a lo que después denomina únicamente objetivos o éxitos logrados, y agencia directa, en la que se destaca la parte activa o participación directa o indirecta del sujeto en la consecución de esos fines. Desde el año 1993 al 2002 y, en adelante, Sen ha ido reservando el concepto de agencia para referirse a la libertad efectiva, muy próxima a la libertad significativa como anteriormente ya señalamos.<sup>400</sup> David Crocker encuentra en la obra de Sen, como nosotros hemos apuntado más arriba, las condiciones que definen a un agente respecto a un hecho.<sup>401</sup>

En *Desarrollo y Libertad* Amartya Sen aclara el concepto de agencia y lo diferencia del significado económico y de la teoría de juegos. Crocker llama la atención sobre cómo Sen destaca la importancia de la participación directa e indirecta de los ciudadanos en la práctica democrática, su papel como agentes es fundamental para los procesos de desarrollo y la radicalización de la democracia. A su vez el mismo desarrollo debe ir orientado a la capacitación de las personas como agentes, se deben proveer los arreglos sociales necesarios para que sea posible que las personas expresen su faceta como agentes o alcancen la libertad para hacerlo.

Así pues el enfoque de la capacidad en Sen toma una orientación práctica, se centra cada vez más en la agencia, en lo que pueden y hacen con frecuencia las personas para lograr sus fines, no necesariamente relacionados con el bienestar entendido como provecho personal, sino como bien-ser.

---

<sup>399</sup> Sen, 1999a, (2000: 345)

<sup>400</sup> Sen, 1992a, (1995: 82-83)

<sup>401</sup> Crocker, 2008: 157

Asimismo Crocker realiza un interesante análisis del concepto de agencia comparando las aportaciones de Sen y de Nussbaum, mostrando los contrastes entre ambos autores.

La primera cuestión que conviene aclarar es que Crocker no comparte el juicio de Nussbaum sobre la diferencia que establece Sen entre agencia y bienestar. La distinción no está basada en la actividad, participación que correspondería a la agencia frente a la pasividad del bienestar, como establecería el utilitarismo y como parece interpretar Nussbaum de la lectura de Sen. Para ella agencia y bienestar se encuentran en pie de igualdad en cuanto a estatus normativo, tanto desde una faceta como desde de la otra el sujeto tiene que actuar, es agente, por eso no encuentra sentido en la distinción que realiza Sen o le parece que confunde o falsea la realidad. Para Nussbaum la agencia está relacionada con la elección, forma parte de la razón práctica y ésta, junto con la afiliación, constituyen capacidades fundamentales o funcionamientos muy importantes a partir de los cuales el resto de capacidades o funcionamientos son verdaderamente humanos.

Sin embargo, Sen no está proponiéndonos un sujeto pasivo frente a un sujeto activo, el sentido de estas dos facetas (bienestar y agencia), es más bien el de diferenciar los fines o motivaciones por los que puede orientarse la acción humana. Tanto en un caso como en otro el individuo realiza actuaciones, decide y trata de conseguir determinados logros. No obstante, en función de cuáles sean los logros que se persiguen se insiste en la importancia de que el propio sujeto decida libremente y desarrolle la acción por sí mismo, pues los fines afectan directamente a su proyecto vital, a su ideal de vida buena, sus valores y sus creencias. Precisamente el ideal normativo de agencia que podemos atisbar en las obras y artículos más recientes de Sen, constituye la base para justificar la importancia que tiene en determinados momentos que sea el mismo sujeto o los grupos (de) afectados los que dirijan sus propias vidas, como protagonistas o señores de su propio destino. En este sentido el agente se define como aquel que decide actuar por sí mismo, no es la persona que recibe o sobre la que recae la acción o decisión de otro.

Ahora bien, Nussbaum no encuentra este ideal normativo en la obra de Sen y reclama la necesidad de un ideal de agencia para poder justificar la importancia de la libertad real para conducir la propia vida, tomar las propias decisiones. Por otra parte, establece una norma de bienestar humano compleja e integrada, compuesta por funcionamientos y capacidades que apuntan a un ideal de florecimiento humano que debe determinar el filósofo como ejercicio práctico y que una constitución política debe acoger en su seno para la implementación de políticas públicas. El espacio reservado para la elección que corresponde a individuos, comunidades o colectivos es el de especificar o aplicar este ideal de florecimiento, pero no el de sentar sus bases. Estos son los límites o condiciones en los que Nussbaum encuadra la agencia en lo que respecta a los procesos de desarrollo o de justicia social.<sup>402</sup>

Por el contrario, Sen, tal y como sostiene David Crocker, no acepta que los mínimos o los contenidos de un posible ideal de florecimiento humano, aún en el umbral del mínimo social o de dignidad, sean objeto de la decisión de un filósofo práctico. Los individuos o las comunidades afectadas son los que deben asumir la decisión sobre la importancia y la naturaleza del mínimo social desde un principio. De ahí la negativa de Sen a la elaboración de un listado de capacidades o de una

---

<sup>402</sup> Crocker, 2008: 162.

hiperespecificación de la noción de vida buena o el ideal de florecimiento humano. Por el contrario, insiste en la importancia de los ejercicios deliberativos y de discusión pública como procedimientos para tomar decisiones en este respecto.

Así pues, el significado de agencia en Amartya Sen apunta a la autodeterminación del sujeto, tanto en lo que respecta a la elección, toma de decisiones tras la evaluación crítica de las opciones que se le presentan, como en la revisión y formación de valores, creencias, normas que se ponen en juego y que están a la base.

El ejercicio de agencia requiere de unas capacidades, algunas relacionadas con el bienestar, que hay que entender como condiciones de posibilidad.<sup>403</sup> Estas capacidades constituirían los mínimos o la base del desarrollo humano, su importancia radicaría o se justificaría por su contribución para el desarrollo o despliegue de la agencia. Sin embargo, esto no implica, a juicio de Crocker,<sup>404</sup> afirmar la prioridad o superioridad normativa de la agencia sobre el bienestar, como sí defienden Cortina<sup>405</sup> y Conill reforzando el concepto de autonomía con el sentido kantiano de “autonomía”. Crocker no cree que el bienestar haya de quedar subordinado a la agencia, o al menos no es la idea que se desprende de su lectura del enfoque de la capacidad. Por tanto, aunque es importante nuestro desarrollo como agentes, las razones basadas en el bienestar pueden situarse por encima de las de agencia en determinados momentos, sin que haya que interpretar esto como una contradicción o un signo de irracionalidad del sujeto. A juicio de Crocker, la relación que existe entre ambas facetas no es de subordinación, así la interdependencia no significa que una sea normativamente superior a la otra en cualquier supuesto.

Por eso Crocker argumenta la necesidad de considerar ambas facetas o dimensiones en el mismo nivel, pues gozan del mismo estatus normativo tanto por su valor intrínseco como instrumental. Ambas pueden ser instrumentalmente importantes y necesarias de forma recíproca, pues sin un nivel mínimo de bienestar no es posible ejercer la agencia, por ejemplo, aunque sin el desarrollo de la agencia el bienestar puede que no alcance cuotas muy elevadas o resulte difícil mantenerlo. La urgencia moral de promocionar ambas dimensiones radica, según Crocker,<sup>406</sup> en la necesidad de contar con una base desde la que criticar aquellas acciones que promueven el bienestar pero dañan el aspecto de agencia o viceversa. En las del primer tipo porque se acepta y promociona la dependencia de los sujetos receptores, se anula su autonomía y el ejercicio de sus libertades. En las del segundo tipo porque se puede estar vulnerando el bienestar propio o de la comunidad en nombre de la libertad, de la autonomía, pasando por alto las prioridades o valores de quienes resultan afectados por tales decisiones o acciones.

De esta forma Crocker dice coincidir con la posición que mantiene Amartya Sen, aunque se desmarca de la interpretación normativa de Cortina y Conill, que seguidamente expondremos. No niega por ello la importancia de la agencia y el hecho de que el enfoque de la capacidad haya tomado una orientación práctica que insiste en la defensa y promoción de la agencia, como dimensión del ser humano imprescindible para los procesos de desarrollo. Esta importancia de la agencia se traduce en consecuencias de tipo económico, social y político, implica un compromiso con la defensa de la libertad que se traduce tanto en un deber negativo como positivo. Por un

---

<sup>403</sup> Crocker, 2008: 218.

<sup>404</sup> Crocker, 2008: 222-223

<sup>405</sup> Cortina, 2002. Crocker, 2008: 221.

<sup>406</sup> Crocker, 2008: 223

lado, existe la obligación de no dañar, no coaccionar, no manipular...respetar la libertad del otro sin entrometerse, sin interferir en su vida, lo que salvaguarda su libertad negativa. Por otro lado, la obligación positiva de promover y proteger a otros seres humanos como sujetos autónomos, como seres con dignidad, lo que implica empoderar a quienes carecen de la oportunidad de desarrollarse como agentes. Bien porque existen motivaciones interiores que se lo impiden y afectan a su comportamiento restringiendo su autonomía, bien porque las circunstancias o condiciones en las que vive no permiten el desarrollo de su capacidad de agencia, no se dan los arreglos sociales necesarios para el ejercicio de las libertades fundamentales.

El alcance de este tipo de deberes u obligaciones y su justificación no acaba de estar del todo clara en los escritos de Sen, argumenta Crocker. De hecho es un tema que ha empezado a abordar recientemente (Sen 1999, 2002, 2004), pero que aún no está perfilado del todo. Crocker<sup>407</sup> considera que las referencias a los derechos humanos y el modo en que Sen trata de conectarlos con funcionamientos y capacidades valiosas, es un posible ejemplo que justificaría la importancia que concede a la protección y promoción de las libertades fundamentales (de la agencia). Los deberes que se desprenden de este respeto a los derechos humanos se extienden tanto a los individuos como a las estructuras sociales que pueden asumir el compromiso y la responsabilidad para mantener la libertad o promover el desarrollo de la agencia.

Sin embargo, para autores como Adela Cortina estas obligaciones, el compromiso con la libertad requiere de una base normativa, una fundamentación que justifique la fuerza moral de las exigencias que se desprenden de esa defensa de la libertad, de la autonomía.

Consideramos que es importante detenernos en esa posible fundamentación normativa de la defensa de la libertad, puesto que de ese modo la propuesta de justicia que presentamos, siguiendo el enfoque de la capacidad, quedaría justificada, y tendría sentido extenderla al orden global, dado que la fundamentación se pretende, como creemos, universalista.

### *3.4.2.3. La relación del concepto de agencia en Sen con el concepto kantiano de autonomía desde la perspectiva de Adela Cortina.*

Adela Cortina<sup>408</sup> sostiene que el concepto de agencia que encontramos en la obra de Sen coincide o se identifica con el significado o uso común que hacemos del concepto de autonomía, cuando nos referimos a la autodeterminación de un sujeto que cuenta con la madurez suficiente para decidir por sí mismo sobre una base de razones, de determinarse a sí mismo a actuar teniendo en cuenta lo que considera es su bien. Este individuo autónomo que se autodetermina se correspondería con el sujeto agente del que habla Sen.

Sin embargo, esta concepción de autonomía no es la de la ética kantiana, que apunta más bien a su significado etimológico y se entiende como capacidad autolegisladora. El sujeto autónomo entonces no sólo es capaz de autodeterminarse,

---

<sup>407</sup> Crocker, 2008: 225.

<sup>408</sup> Cortina, 2009b.

cuenta con la libertad para decidir actuar por sí mismo, conducir su propia vida, sino que además puede darse a sí mismo leyes universalizables y regirse por ellas. De este modo se convierte en el dueño y señor de su propia vida, al tiempo que se reconoce como legislador y miembro de un posible reino de los Fines, en el que los individuos tienen dignidad y no precio. En este sentido el respeto al otro se basa en su valor intrínseco, en que se trata de un fin en sí mismo y no un simple medio que quepa instrumentalizar.<sup>409</sup>

El reconocimiento del otro como un ser digno, valioso conlleva el respeto tanto de su persona, como fin en sí mismo, como de su libertad. De este reconocimiento brota la exigencia moral que nos obliga, nos impone el deber de actuar en su favor y no manipularle, de manera que pueda constituirse y reconocerse como sujeto y no como objeto, no como un simple instrumento al servicio de otros.<sup>410</sup> Desde el enfoque de las capacidades esta misma exigencia que impone el principio del fin en sí mismo se traduciría, según Cortina, como el deber de empoderar a las personas, liberándolas de las necesidades, la pobreza, la situación de carencia y privación de capacidades, proveyéndoles de las condiciones, también materiales y de bienes o recursos, de manera que lleguen finalmente a constituirse y ejercer su rol como agentes, como señores de sus propias vidas.<sup>411</sup> Se trata, pues, de cumplir con el deber que impone el reconocimiento del otro como un ser dotado de valor moral, igual a nosotros, al que hay que ver como un fin positivo y no sólo como un fin limitativo (no interferencia) de mi acción, tal y como la ética kantiana propone como principio supremo de la virtud.<sup>412</sup>

Sin embargo, esta referencia al reconocimiento recíproco (en clave hegeliana) que debería complementar a la propuesta ética kantiana (aunque podemos verla de manera germinal en su célebre concepto de “reino de los fines”), erigiéndose como base de la obligación moral para acabar con la pobreza, las privaciones, no está contemplada tampoco en el enfoque de la capacidad. Por eso Cortina<sup>413</sup> considera acertadamente que es uno de los puntos en los que el enfoque debería ser complementado para contar con la base normativa suficiente que permita fundamentar una posible teoría de la justicia o una propuesta de ética cívica o del desarrollo en clave de capacidades.

En efecto, aunque Amartya Sen incluye entre los móviles de la acción humana: el autointerés (que no obstante cabría diferenciarse del autocentramiento utilitarista), la simpatía (A. Smith) y el compromiso (tradición deontológica, Kant, Rawls), superando así el modelo de racionalidad instrumental<sup>414</sup> que defiende el modelo económico tradicional (bienestarista) que se limita a las motivaciones que sitúan como centro de la actividad o la elección el bienestar o utilidad del sujeto; no ofrece, sin embargo, un móvil por el que las personas debieran respetar y potenciar determinadas capacidades humanas. No lo justifica ni encontramos la base normativa suficiente en su enfoque, que

---

<sup>409</sup> Este es efectivamente el planteamiento kantiano claramente expuesto en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. No se trata sólo de determinar la propia conducta sino de hacerlo a partir de leyes universalizables. Lo cual implica el salto cualitativo y genuinamente moral del imperativo categórico.

<sup>410</sup> Cortina, 2007: 225. El reconocimiento en la forma de dignidad exige considerar a las personas en su humanidad como un fin limitativo y un fin positivo de las actividades humanas. Esto implica, por un lado, no dañar, no manipular al otro y por otro lado, empoderarle, actuar positivamente para potenciar sus capacidades y pueda llevar a cabo su proyecto de vida como sujeto agente.

<sup>411</sup> Cortina, 2002: 226-227. La libertad es la base de la dignidad humana, lo que nos define, la esencia humana. En la modernidad la libertad se reconoce como un valor en sí, por eso se considera una obligación promoverla, de manera que todos puedan desarrollarla en plenitud. 2007: 225. En este sentido la sociedad está obligada a empoderar como mínimo de justicia a las personas para que sean sujetos agentes.

<sup>412</sup> Cortina, 2007: 226

<sup>413</sup> Cortina, 2009b: 29-30. Cortina, 2001 y Cortina 2007.

<sup>414</sup> Sen, 1987a, 1987b



se limita a ofrecer una base informacional para evaluar el desarrollo o la desigualdad en una sociedad. De ahí que Cortina recomiende complementarlo desde la reinterpretación de la agencia como autonomía kantiana, con las implicaciones éticas que esto conlleva, pero además recuperando la tradición del reconocimiento mutuo.<sup>415</sup>

No obstante, Cortina encuentra que en el enfoque sí juega un rol fundamental la libertad, de tal forma que la agencia, vista desde la interpretación kantiana de libertad moral, autonomía o agencia racional, podríamos considerarla ya como su fundamento normativo. Así pues, las capacidades tendrían su base en la agencia, tanto si se refieren al bienestar como a otro tipo de objetivos relacionados con motivaciones morales, valores, idea del bien. De ahí la superioridad moral y prioridad normativa de la faceta de agencia en sentido kantiano frente a la de bienestar, ya que es más radical la libertad que la vida buena.<sup>416</sup> Según Cortina, las capacidades o libertades importan porque en última instancia somos sujetos agentes. La agencia, que es lo que nos define como seres humanos, constituye la base de nuestra dignidad, de nuestro valor como fines en sí, como si se tratara de una meta-capacidad o súper-capacidad que da sentido o en la que se sustentan el resto de capacidades o libertades.<sup>417</sup> Esto es, el ser humano se define como un ser agente o autónomo, si aceptamos el juicio de Cortina, en tanto que puede llevar a cabo actos libres de autodeterminación y cuenta con la capacidad racional para realizar elecciones. Los mismos actos o elecciones basadas en el bienestar pueden ser vistos como actos de agencia, constituyen en sí mismos un ejercicio de agencia en tanto que elección. Además el bienestar puede incluirse como un elemento fundamental del proyecto de vida de una persona.

Crocker no comparte completamente esta lectura o interpretación kantiana de la agencia. Pues, por ejemplo, en el sentido de autonomía no se contempla un elemento importante que introduce Sen en el concepto de agencia, a saber, que la acción o decisión del sujeto provoque un cambio en el mundo. Aunque esta crítica creemos que no se justifica plenamente, pues la lectura de Crocker acerca de la autonomía resulta un poco estrecha, no contempla, por ejemplo, la posibilidad de una autonomía intersubjetiva, que es la que aquí realmente nos interesa. Pero es interesante considerar que Crocker tampoco está de acuerdo con que haya que otorgar prioridad normativa a la agencia para defender con sentido una propuesta ética o de justicia basada en las capacidades, rebajando el estatus normativo del bienestar entendido como bien-ser (*Well-being*). Como ya dijimos en apartados anteriores, Crocker no considera que pueda desatenderse ninguno de ambos aspectos y argumenta que si nos centramos en la obra de Sen, encontramos que ambas dimensiones son igual de importantes, intrínseca e instrumentalmente y desde ambas se puede abordar la dimensión de la libertad.<sup>418</sup> De hecho es necesario un nivel básico de bienestar como bien-ser para ejercer de manera plena la agencia, unas capacidades básicas que están relacionadas con la satisfacción de necesidades humanas básicas, fundamentales para funcionar con unos mínimos morales o de justicia. Estos mínimos apuntarían a las precondiciones para la agencia, a nuestro modo de ver Crocker debería matizar que están orientados o regulados precisamente por la importancia de la faceta de agencia, y eso puede darnos una pista sobre cuál de los

---

<sup>415</sup> Cortina, 2008: 110.

<sup>416</sup> Cortina, 2002: 226. La ley moral que se basa en la libertad, autonomía del ser humano, y justifica su dignidad se sitúa por encima, su grandeza es mayor que el bienestar. Esta es la base de una propuesta eleuteronomica, como defiende también Conill al interpretar el enfoque de la capacidad, 2004.

<sup>417</sup> Crocker, 2008: 222.

<sup>418</sup> Crocker, 2009: 222-223.

dos aspectos se encuentra normativamente por encima en un sujeto moral como es el ser humano. De este modo, nos aproximaríamos progresivamente a la postura de Cortina.

Por otra parte, pensamos que pueden darse situaciones en las que goce de una mayor relevancia el bienestar y bien-ser que la agencia, por razones culturales, condiciones materiales de vida, características personales, urgencia de las necesidades, etc. Con todo, a nuestro juicio, no podemos perder nunca de vista que la importancia que concedemos a la agencia forma parte de un punto de vista moral en el que la libertad es el fundamento o la clave de la dignidad humana y el valor fundamental sobre el que erigir la norma, y esto mismo podemos considerarlo como presupuesto moral del enfoque de la capacidad en Sen. Porque poner de relevancia la importancia en los proyectos de vida buena no debe conducir a la negación de la libertad de las personas. Ya que lo que no es aceptable es que determinadas concepciones de vida buena arrasen con la libertad de quienes no han elegido ese modo de vida. Por tanto, la felicidad puede anteponerse cuando la justicia ya se ha realizado, esto es, cuando se han cumplido los mínimos que garantizan el respeto a la igual libertad, capacidad de todos. Pero lo que no hay que olvidar es que dicha libertad no es posible ejercerla en el vacío sino que necesita de los contenidos propios de un proyecto de vida alimentado en el seno de una cultura como miembro de una (o varias) comunidad(es).

Ahora bien, si finalmente nos comprometemos con la propuesta de Cortina y creemos que el fundamento normativo del enfoque de la capacidad radica en la noción de agencia y por ende en la defensa de la libertad (como autonomía) como valor primordial del ser humano justificando así su dignidad, entonces aceptamos que los criterios de justicia global que determinemos deben ir en este sentido. Esto significa que la justicia debe tener como fin la defensa y protección de la libertad de las personas, como seres valiosos, dignos, puesto que es a través de la libertad y por la libertad como los individuos logran el desarrollo que como personas les permite autorrealizarse y en última instancia llevar una vida buena.

Mas, si tal y como hemos expuesto entendemos el bienestar, como bien-ser, entonces deja de tener sentido hablar de prioridad de una u otra faceta del ser humano, el bienestar dejaría de estar subordinado a la agencia, en tanto que lo concebimos como una dimensión del sujeto agente que decide y hace con su vida lo que razonablemente considera que es mejor o le va a hacer más feliz. Pensamos, así pues, que ese debe ser el fin por el que se rija la justicia, y también la justicia de alcance global, aceptando el fundamento normativo de Cortina.

Por otra parte, coincidimos con Crocker en que es necesario especificar las condiciones que sustentan y posibilitan ese ejercicio de agencia, las capacidades básicas que permiten al individuo desarrollarse como agente y autoconcebirse como tal. Y este objetivo puede resultar primordial en materia de justicia global, precisamente para garantizar el desarrollo de las personas como agentes y respetarlas como seres valiosos por sí mismos.

#### *3.4.2.4. ¿Agencia colectiva? El debate sobre las capacidades colectivas*

Hasta el momento nos hemos referido a la agencia en términos individuales, pues consideramos la libertad pensando en un sujeto individual, que hace uso de su libertad de acuerdo con su idea del bien, sus objetivos y sus valores. Ahora bien, algunos

autores<sup>419</sup> consideran que el enfoque de la capacidad se centra demasiado en el individuo y obvia el hecho social, no tiene en cuenta suficientemente que los seres humanos ejercen su libertad y forman sus preferencias y valores en el seno de una comunidad y es ésta la que posibilita y al tiempo dota de sentido sus ideas y decisiones. Los grupos sociales, la interacción social, influyen positiva o negativamente sobre el conjunto de capacidades que disfrutan los individuos. Esto es así, afirman, al menos parcialmente<sup>420</sup>, porque el respeto y promoción de las capacidades para el ejercicio de agencia, para el desarrollo individual, está determinado por el compromiso y la responsabilidad que asumen las personas que viven, comparten y constituyen una comunidad, además de los arreglos sociales que ya menciona Amartya Sen. En función de las relaciones que allí se establecen y las estructuras en las que se enmarcan las acciones individuales y sociales, los individuos disponen de más o menos capacidades para realizar sus proyectos de vida.

Además, algunos consideran que sin la comunidad, sin la presencia del grupo social no es posible ejercer algunas libertades que emanan y se disfrutan porque sus miembros se responsabilizan de que sea así y cumplen una serie de obligaciones.<sup>421</sup> De esta forma, la responsabilidad se entiende no como la contraparte del ejercicio de la libertad o los derechos de un agente, de la acción realizada, tal y como generalmente se concibe y la contempla el enfoque de la capacidad, sino que se invierte el orden de la relación y la responsabilidad aparece como fundamento y salvaguarda de la libertad. Así pues, en tanto que el sujeto es capaz de adecuar sus actuaciones y decisiones para cumplir con las obligaciones que tiene hacia otros demuestra que es un sujeto responsable y, por tanto, libre.<sup>422</sup> Lo que intentan es reivindicar la importancia de la responsabilidad personal y del compromiso, desembocando en una visión fuerte de la agencia, en la que la libertad interna del individuo, esa capacidad de autodeterminarse para actuar a favor de otros y la interacción social (por la que llegamos a reconocer el peso de nuestras obligaciones hacia los demás) constituyen piezas clave.

No obstante, podría argumentarse que el enfoque también valora la función instrumental de la interacción social en la expansión de capacidades y en la formulación de preferencias y objetivos a partir de la deliberación pública o el debate social, es más Sen incluso llega a afirmar que las capacidades son socialmente dependientes. Considera la importancia de la responsabilidad y el compromiso social para la expansión de la libertad individual.<sup>423</sup> Sin embargo, los críticos tratan de ir más allá de los límites individualistas que marca Sen, reivindicando que algunas *capacidades son colectivas* y que habría que apuntar entonces hacia un concepto de agencia colectiva, irreductible a términos individualistas. Por otra parte, no se limitan a destacar la función instrumental del grupo o la comunidad, sino también su valor intrínseco para la misma expansión de capacidades individuales. Veamos las aportaciones que estas críticas suponen para el enfoque y valoremos la posibilidad de complementarlo atendiendo al concepto de capacidades colectivas.

En primer lugar, atendamos a la definición del término *capacidades colectivas*. Quien primeramente hace uso de este concepto es Peter Evans (2002) para referirse a los contextos que posibilitan la acción colectiva, es decir, sindicatos, partidos políticos,

---

<sup>419</sup> Evans, 2002 ; Stewart, 2005; Deneulin, 2006; Ballet, J. et ali., 2007.

<sup>420</sup> Este es un argumento más propio de Ballet et ali., 2007.

<sup>421</sup> Ballet et ali., 2007.

<sup>422</sup> Ballet et ali., 2007 : 185, 190.

<sup>423</sup> Sen, 1999a.

organizaciones de la sociedad civil o redes sociales, aquellos que “proveen de un campo para formular valores compartidos y preferencias, así como instrumentos para perseguirlos, aun cuando tengan que enfrentar una poderosa oposición.”<sup>424</sup> Las vincula como podemos apreciar a las colectividades organizadas de manera voluntaria. Sin embargo, no hay que entender las capacidades colectivas como la suma de capacidades individuales, pues lo importante en este caso es la intersubjetividad, según sostienen Gore y Stewart.<sup>425</sup> Por tanto, las capacidades colectivas son irreductibles a términos individuales, señalan libertades u oportunidades reales que no se pueden disfrutar o ejercer si no es en grupo, en un colectivo, y asimismo inciden en la importancia de la comunidad para la reflexión y formación de valores. La cultura y la interacción que se establece entre los miembros de un grupo determinan resultados referentes a la agencia o desarrollo de capacidades básicas que trascienden la acción personal.

En segundo lugar, tratando de complementar el enfoque de la capacidad Sevrine Deneulin<sup>426</sup> incorpora la noción de estructuras de convivencia, que toma de P. Ricoeur. Con ello se incide en el valor en sí (no meramente instrumental) de los contextos grupales e institucionales para el desarrollo de la capacidad de agencia de los individuos. Estas estructuras cabría considerarlas como condiciones para la agencia individual, Deneulin concretamente habla de agencia socio-histórica, tratando de integrar lo social y lo colectivo en un mismo sujeto. Se sirve del concepto de “bienes sociales irreductibles” de Taylor<sup>427</sup> para referirse a capacidades colectivas, como aquellas que únicamente pueden desarrollarse y ejercerse en y como grupo, nunca los individuos de manera aislada o como un mero agregado de individualidades.

En tercer lugar, las capacidades colectivas reflejarían en el terreno de la agencia la “libertad o la oportunidad real de los sujetos para alcanzar aquello que consideran digno de perseguir y, al mismo tiempo, tendrían que ser irreductible a términos individuales.”<sup>428</sup> Merced a estas capacidades colectivas es posible constituir comunidades de significación<sup>429</sup> en las que se lleva a cabo la formación y modificación de valores, creencias, prioridades y fines de un sujeto y la potenciación de sus capacidades individuales a partir de la agencia cognitiva. Ellas se constituyen como el espacio, el trasfondo de significación en el que se ejercen los derechos liberales y se sigue un procedimiento democrático para la deliberación. En el seno de estas comunidades es posible tomar cierta distancia reflexiva respecto a la identidad, cultura, valores propios, tradiciones y formas de vida, desde la orientación normativa que los derechos liberales y democráticos proporcionan. Según Agustín Reyes desde esta perspectiva es posible la superación de algunas situaciones de “preferencias adaptativas” que suceden en sociedades democrático-liberales y que impiden el desarrollo como agentes de individuos que viven en situación de desventaja o marginalidad. En este caso las comunidades de significación capacitarían a estos individuos a través de la reflexión (distancia reflexiva) para ampliar la visión de sus oportunidades, de sus opciones deseables. *Desde ese trasfondo en el que los derechos liberales-democráticos constituyen la base para orientar el proceso de resignificación de los rasgos identitarios o valores o preferencias arraigadas de los sujetos, es posible*

---

<sup>424</sup> Evans, 2002: 56

<sup>425</sup> Gore, 1997; Stewart, 2005

<sup>426</sup> Deneulin, 2006

<sup>427</sup> Cf. Taylor, 1995 (1997: 175-198). Cf también Gracia Calandín, 2011: 249-278.

<sup>428</sup> Reyes, 2009: 44

<sup>429</sup> Reyes, 2009. Esta es la interpretación que Agustín Reyes da de capacidades colectivas, destacando un componente individual y un componente colectivo, ya que la capacidad afecta la dimensión de agente del individuo, pero necesariamente es intersubjetiva en su naturaleza. P. 45

*lograr el desarrollo de la agencia individual.* Por este motivo considera Reyes que se puede sostener desde el enfoque de Sen que las capacidades colectivas son propiamente capacidades. Aunque en ellas encontramos un componente colectivo, la intersubjetividad, y un componente individual, en tanto que es la agencia de un individuo la que se ve afectada.

Asimismo, conviene no perder de vista que el grupo puede ejercer cambios positivos o negativos tanto en la faceta de bienestar (bien-ser) como en la de agencia individual.<sup>430</sup> Estas influencias dependerán en gran parte del grado y éxito de participación de los sujetos en los grupos o comunidades de significación. Sobre todo a través de la interacción social puede verse mejorada la faceta de agencia individual que está implicada en los procesos de reflexión sobre valores y creencias y la dimensión del compromiso de los sujetos involucrados. Pero también los logros del grupo pueden ampliar o restringir el sentido de bienestar y bien-ser de los individuos.

En cuarto lugar, los logros que podrían atribuirse a la agencia o capacidad colectiva no se pueden valorar por un simple proceso de agregación, como si se tratara de la suma de logros de agencia o capacidades individuales, sino más bien como resultado de la dinámica de la interacción social. A esto hay que añadir la importancia de la responsabilidad que se desprende del compromiso que une a los individuos para constituir una capacidad colectiva, con el fin de lograr estados de cosas o actividades que individualmente no sería posible.<sup>431</sup> Sin embargo, en la constitución de una capacidad colectiva no cabe perder de vista los siguientes puntos, advierten estos autores.<sup>432</sup>

Primeramente las libertades y derechos personales son importantes, aunque la responsabilidad les anteceda como precondition, no pueden pasarse por alto ante una capacidad colectiva.

En segundo lugar, las responsabilidades están localizadas en un contexto de interacción social, el seno en el que se gestan y desarrollan las relaciones, grupos, comunidades y redes, así como los recursos que van a permitir ejercer una capacidad colectiva.

En tercer lugar, la capacidad colectiva puede representarse como la estructura compuesta o meta-estructura de las estructuras de capacidades personales de los sujetos que componen ese colectivo, entendiendo estas últimas como el conjunto de libertades, derechos y responsabilidades de un sujeto. Una capacidad colectiva puede verse afectada por los cambios a nivel de estructura personal o por modificaciones internas de la propia meta-estructura.

Ahora bien, a pesar de los argumentos aportados, desde el enfoque de la capacidad de Sen la valoración de las capacidades colectivas no es positiva. Porque en tanto que aceptamos la idea de que existen capacidades colectivas, nos vemos abocados a una radicalización o concepción fuerte de la agencia, que nos lleva a apelar a una agencia colectiva, términos con los que Sen muestra su desacuerdo.<sup>433</sup> A Sen le parece que con este planteamiento incurrimos en cierto colectivismo, pues una capacidad colectiva sería

---

<sup>430</sup> Stewart, 2005.

<sup>431</sup> Ballet et ali., 2007: 197.

<sup>432</sup> Ballet et ali., 2007: 197. De otro modo se corre el riesgo de incurrir en un colectivismo que impediría la expresión o ejercicio de capacidades individuales.

<sup>433</sup> Sen, 2002c.

asimilable al poder o libertad efectiva de todo un grupo para lograr objetivos o fines, anulando en este caso la agencia de los individuos particulares.

Para Sen las capacidades han de ser siempre individuales, quienes, en definitiva, deben decidir y actuar son los sujetos, de otro modo es muy probable que no se respeten sus libertades ni sus derechos. Esto no significa que las capacidades no sean socialmente dependientes, que los grupos no influyan sobre el propio desarrollo y ejercicio de capacidades, sin embargo, no hay algo así como una capacidad grupal o un comportamiento colectivo que pueda situarse por encima de los individuos. Ni tan siquiera las comunidades de significación que podríamos identificar con las asociaciones voluntarias pueden considerarse capacidades en sí. Lo cierto es que contribuyen instrumentalmente al desarrollo humano, permiten la reflexión y constitución de identidades, pero no son capacidades, según Sen. Aún en el caso de que los afectados participen de manera efectiva, libremente, ejerciendo sus derechos en los procesos deliberativos e interactúen con otros miembros en este sentido para tomar una decisión, no significa que el colectivo adquiera o goce de capacidades. Más bien el grupo aporta en este caso unas condiciones en las que ejercer capacidades individualmente, relativas a la agencia y al bienestar.

Así pues, los procesos democráticos cumplen además de una función instrumental una función constructiva<sup>434</sup> en cuanto que se revisan y se forman valores, prioridades, preferencias, aspectos relativos a la identidad. Ahora bien, Sen se niega a que sea un grupo como colectivo el que decida sobre el conjunto de indicadores en los que basar la evaluación o la toma de decisiones, a no ser que las circunstancias o la urgencia de la situación lo exija. Ya que de esa forma no se potencia directamente la agencia de los individuos, se pasa por alto la autonomía de los sujetos. Por eso no acepta que se establezca una lista de capacidades, que sirva para cualquier propósito y en cualquier circunstancia.

De acuerdo con la exposición de Amartya Sen, nos parece, sin embargo, que de alguna manera esos colectivos o grupos sí aportan al sujeto la posibilidad de disfrutar y ejercer capacidades o libertades que individualmente no podría, que directamente están relacionadas con la interacción social y los significados y valores que allí se comparten. Lo que no tenemos tan claro es si a estos colectivos o comunidades o las acciones u oportunidades que brindan debería llamárseles propiamente capacidades colectivas y no más bien *condiciones sociales efectivas para la libertad real*, puesto que en definitiva son los sujetos individuales los que disfrutan de las ventajas que se desprenden por pertenecer a un colectivo y los que influyen en su formación y desarrollo. Podría afirmarse que la intersubjetividad permite que se desarrollen ciertas capacidades de agentes individuales, aunque esto no implicaría que el colectivo tuviera a su disposición capacidades como tal, precisamente por el riesgo de colectivismo que anteriormente señalamos y que también destaca A. Cortina.<sup>435</sup>

Sin embargo, lo cierto es que un grupo o colectividad como tal puede tomar decisiones y emprender cursos de acción en un ámbito restringido acotado por su carácter y sus fines. La efectividad e impacto de sus decisiones, consecuencias, suele ser mayor que la de un individuo concreto o que la suma de acciones individuales. De ahí,

---

<sup>434</sup> Sen, 1999a.

<sup>435</sup> Cortina, 2009b: 53. Recordemos también la crítica de Berlin a los totalitarismos (“templos de Sarastro”) alimentados a lo largo de la historia por el concepto positivo de libertad. Berlin, 1958 (1999: 417ss). No está demás recordar que Taylor, aunque defensor de un concepto positivo de libertad, también critica los colectivismos que hay que diferenciar de su afirmación en favor de los “bienes sociales irreductibles”. Cf. Gracia Calandín, 2010.

por ejemplo, que las decisiones que toma un Estado o una asociación cívica, aun cuando sean el resultado o fruto de los intereses de sus miembros, gocen de un estatus distinto al de un particular, cuyo alcance a nivel institucional y personas o entidades afectadas se incrementa en número y toma un cariz distinto. El matiz viene marcado porque quien decide y actúa no es un sujeto individual, sino un grupo o colectivo, de creación voluntaria o involuntaria, constituido por unos rasgos, unos intereses y unos fines, irreductibles a términos individuales. Así, por ejemplo, cuando se trata de instituciones gubernamentales o representantes institucionales podemos hablar incluso de delitos contra la humanidad en el caso de que se violen los derechos humanos o las libertades fundamentales. La responsabilidad y las expectativas respecto a un grupo o colectivo está claro que son distintas si las comparamos con las que atribuimos a un sujeto o individuo concreto. Aunque la responsabilidad de los individuos que pertenecen al colectivo en cierto modo parece que se diluye cuando es el grupo quien decide y quien actúa, no significa que desaparezca, sobre todo cuando se trata de grupos de formación voluntaria, en los que los miembros ingresan y participan libremente. El problema está en determinar si realmente los miembros tienen oportunidad de participar libremente, si gozan de las capacidades para hacerlo y si el grupo como tal también disfruta de libertad para funcionar, esto es, decidir, actuar como si de un agente se tratara. En este caso la cuestión está en si gozan de capacidades colectivas realmente.

Así pues, volvemos a la cuestión sobre si cabe una reformulación en sentido fuerte de agencia en términos de agencia colectiva, a pesar de la crítica de Sen. Podría defenderse la existencia de una agencia colectiva, en tanto que un grupo actúa libremente en virtud del poder y competencia que su propia identidad le confiere y con su acción introduce cambios en el mundo. Las dificultades que encontramos a este respecto es determinar quién forma parte del grupo y se identifica como parte de él interactuando con el resto de miembros, quién reconoce al grupo como tal y si es necesario este reconocimiento para el propio funcionamiento del grupo, y lo que es más importante, cómo se establecen los límites y alcance de sus competencias y actuaciones para no anular las libertades y los derechos de los individuos. En este sentido parece que los grupos o asociaciones que más se acercan al tipo de agente con capacidades colectivas al que nos estamos refiriendo son los grupos de formación voluntaria y de carácter democrático. Aquellos en los que la prioridad es la defensa y promoción de libertades y derechos individuales que se realizan o refuerzan en el seno de la propia comunidad y que, por tanto, contribuyen al desarrollo de la persona como agente libre. Las decisiones que el colectivo así constituido toma debieran seguir el procedimiento democrático deliberativo y, por tanto, brindar la oportunidad a sus miembros de pronunciarse, expresar su opinión, revisar los valores y objetivos que se ponen en juego. Sólo entonces se garantiza la libertad y capacidades individuales y es posible integrar la agencia individual y la colectiva. Así pues, el grupo constituiría el marco o espacio en que se despliegan los derechos y libertades democráticas, en el que los sujetos logran expandir sus capacidades en mutua cooperación con otros.

#### 3.4.2.4.1. *Implicaciones de la agencia colectiva para la justicia global.*

¿Y para las cuestiones de justicia global qué importancia tiene la agencia que puede desarrollar un colectivo?

En ocasiones, sólo la acción de un colectivo puede motivar cambios sociales o estructurales, transformar situaciones de desigualdad o injusticia, con los beneficios y

riesgos que ello supone.<sup>436</sup> Así, por ejemplo, los distintos agentes de justicia a que hace referencia O'Neill,<sup>437</sup> al margen de los Estados políticos, a saber, empresas o corporaciones multinacionales, organizaciones cívicas solidarias, asociaciones o movimientos sociales globales, son todos ellos colectivos o grupos capaces de asumir obligaciones de justicia cuando la situación lo precisa.

No obstante, el enfoque de O'Neill no sólo destaca por superar la perspectiva que se centra en los poderes del Estado y en la discusión acerca de la soberanía, sino que además propone distribuir las obligaciones de acuerdo con las capacidades de los agentes o agencias que están implicados en una situación. O'Neill dice inspirarse en el enfoque de las capacidades de Amartya Sen, por un lado, porque toma como punto de partida para el razonamiento normativo la situación actual que viven las personas y, por otro, por las virtualidades del concepto de capacidad. En ocasiones, quienes deberían ejercer como agentes de justicia primarios, como por ejemplo los Estados, carecen en ese momento de capacidades para desempeñar ese rol. Mientras recobran su estatus sus obligaciones de justicia deben ser asumidas por otros que sí cuentan con los recursos y las posibilidades que les capacitan para ello teniendo en cuenta el contexto y la situación en que se encuentran.<sup>438</sup> La acción combinada e integrada de diversos agentes que contribuyen desde sus diversas perspectivas y capacidades a la realización de la justicia coincide con la visión realista que el enfoque de las capacidades nos ofrece sobre el desarrollo humano. Así pues, no se les puede exigir a Estados débiles ni a instituciones internacionales que carecen de las capacidades requeridas la tarea de resolver problemas o injusticias sociales o económicas que les sobrepasan, aunque en primera instancia, por su constitución y funciones fuera su deber hacerlo.<sup>439</sup>

Si llevamos esta reflexión sobre la justicia a situaciones que afectan al nivel global, constatamos que sólo si se da la conjunción de acciones de diversos grupos o colectivos gubernamentales y no gubernamentales, pero con las capacidades suficientes, es posible abordar de manera más efectiva la complejidad de una problemática que afecta de manera interdependiente y en distinto grado a muchos individuos y comunidades. Además, como ya hemos señalado anteriormente, la agencia de estos colectivos no es equiparable a la agregación de acciones individuales, sino que va más allá en lo que se refiere a su finalidad como al alcance de su actuación. La dificultad arraiga en que se les reconozca efectivamente como agentes de justicia.

Por otro lado, pero sin abandonar el plano institucional, autores como Thomas Pogge consideran que las medidas de justicia global no pueden llevarse a cabo si no es a través de la transformación del orden político y económico internacional. En este sentido Pogge deja recaer el peso de esta tarea sobre las propias instituciones, situando en primer lugar a los Estados, y considerando en un segundo plano a la ciudadanía. Los Estados y las instituciones son los agentes primarios en materia de justicia global, los que posibilitan con sus actuaciones la realización de derechos humanos que disfrutan individuos concretos, porque son los que en definitiva poseen los poderes efectivos para ejercer cambios políticos y económicos. Pogge está priorizando en este caso la agencia de un colectivo (institucional) como O'Neill frente a la del individuo, sin desplazar, sin embargo, al individuo como unidad moral y fin de las acciones de justicia.

---

<sup>436</sup> Deneulin et al., 2006.

<sup>437</sup> O'Neill, 2000, 2001. García-Marzá, 2009.

<sup>438</sup> "Unfortunately, weak states often retain considerable capabilities for injustice even when wholly unable to advance justice. In these circumstances other agents and agencies may become important agents of justice." O'Neill, 2001: 198.

<sup>439</sup> O'Neill, 2004: 250.



No obstante, creemos que Pogge debería reconocer e insistir además de en las instituciones gubernamentales en *el rol que pueden ejercer colectivos ciudadanos, grupos sociales organizados que operan como dinamizadores de la democracia y que se constituyen asimismo como agentes de justicia reales*. En este caso consideramos fundamental la aportación de O'Neill. Creemos que la posibilidad de llevar a cabo una propuesta de justicia global emana de la cooperación entre diversos agentes (Estado, asociaciones cívicas, movimientos sociales, empresa, mercado) y no sólo del ejercicio de los poderes que se atribuyen a los Estados. De este modo reconocemos, por un lado, la importancia de la agencia colectiva para la justicia global y, por otro lado, el sentido de las capacidades colectivas en el marco de una propuesta en la que la libertad ocupa el lugar central, como fin y como medio para erradicar la pobreza y empoderar positivamente a las personas. Entendemos que este problema no es posible abordarlo si no es desde el prisma de la intersubjetividad, que permite la distribución y el reconocimiento de obligaciones, y asimismo la cooperación entre agentes.

#### 3.4.2.5. *Capacidad crítica de la agencia ante las preferencias adaptativas.*

En relación con la faceta de agencia y bienestar se encuentra el fenómeno de las preferencias adaptativas, al que ya hemos aludido anteriormente. Este tipo de fenómeno puede influir en las decisiones y evaluaciones, de forma que el razonamiento no resulte ser todo lo objetivo o crítico que se pretende, pues las mismas preferencias adaptativas pueden verse como un fallo en las capacidades racionales o autonomía de los sujetos que han de tomar la decisión. Así, el resultado estaría condicionado por unas preferencias que no se corresponden con las de unos sujetos autónomos plenos o unos agentes libres capaces de decidir a la luz de un abanico de posibilidades diversas. Desde el enfoque de la capacidad, no obstante, existe una sensibilidad especial a estas cuestiones, así como también se han aportado posibles soluciones al respecto que contrastan con la escasa consideración que desde otros enfoques se les han brindado, como por ejemplo, el utilitarismo, para el cual pasan desapercibidas. Veamos, pues, en primer lugar, en qué consiste este fenómeno y de qué manera es posible detectarlo desde el enfoque de la capacidad. En segundo lugar, valoraremos el modo en que desde el enfoque se propone hacerles frente reivindicando la importancia de la faceta de agencia sin abandonar, sin embargo, unos umbrales mínimos de bienestar. Asimismo nos ocuparemos de las implicaciones que esta característica puede tener para una teoría de la justicia global y las políticas que pudieran desarrollarse en este sentido.

En primer lugar, Martha Nussbaum<sup>440</sup> nos ofrece varias explicaciones o interpretaciones sobre el fenómeno de preferencias adaptativas, entre las que destacamos la de Jon Elster que las considera una respuesta de adaptación de las aspiraciones o preferencias de las personas ante un proceso de frustración que se genera cuando se desea algo que no se puede obtener. Contrastan éstas con las “preferencias autónomas” (objeto de reflexión y elegidas de forma deliberada, hechas por el agente, en pleno uso de sus capacidades racionales). Vemos que es la frustración la que se encuentra en el origen de las preferencias adaptativas, pero hay que decir que la frustración aparece como resultado de una disonancia cognitiva, a saber, un estado psicológico que experimenta el individuo que no logra la consistencia entre sus

---

<sup>440</sup> Nussbaum, 2000, (2002: 192-197)

creencias, actitudes y su conducta y entorno.<sup>441</sup> La persona que se encuentra en esta situación incómoda trata de resolverla, bien modificando un elemento cognoscitivo o reduciendo la magnitud de la disonancia con nuevos elementos que perpetúan ciertas creencias o actitudes. Gustavo Pereira<sup>442</sup> considera que este tipo de fenómenos son frecuentes en contextos de pobreza extrema, sin embargo, los afectados suelen salvar la situación de disonancia adaptando sus preferencias e incorporando creencias u opiniones que la reducen pero no la eliminan. Por lo cual se perpetúa el círculo de pobreza y se reproducen los esquemas que impiden a quienes la sufren aspirar a una modificación de su situación, incapacitándoles, asimismo, para emprender acciones que les lleven a la superación de la pobreza.

Por su parte, Amartya Sen se refiere con este término a esos casos de adaptación a condiciones malas o injustas acompañados de una pérdida de conciencia sobre el derecho a una situación mejor. Finalmente Nussbaum se refiere a la interpretación de Stuart Mill, que las aplica al caso de subordinación de las mujeres, distinguiendo preferencias adaptativas de hombres y mujeres con relaciones asimétricas, del tipo amo-esclavo en el feudalismo.

Nussbaum argumenta que el enfoque de la capacidad es sensible para detectar casos de preferencias adaptativas y asimismo provocar en aquellos que sufren este fenómeno un cambio de perspectiva y una toma de conciencia de su valor y dignidad como persona. Precisamente, sostiene la autora, porque el enfoque cuenta con una teoría sustantiva de las capacidades humanas centrales, y se fundamenta en la idea de que todos los seres humanos son igualmente dignos, cuyo valor moral exige que estas capacidades les sean respetadas.<sup>443</sup>

Las *preferencias adaptativas* son preferencias deformadas o erróneas, sostiene Nussbaum, fruto de la manipulación o la intimidación, el miedo, el hábito o las bajas expectativas, condiciones a las que se ven sometidas muchas personas, que llegan a perder la conciencia de verse como portadoras de derechos y ciudadanos cuyo valor y dignidad es igual al de los demás, deformando sus elecciones y sus deseos para sus propias vidas. La idea de que algunas preferencias están deformadas ahonda en la tradición liberal de filosofía política, la encontramos, según Nussbaum, en distintos autores: Smith, Mill, Kant, Rawls, Sen, J. Elster y G. Becker.<sup>444</sup> Todos ellos insisten en que la preferencia de la gente por las libertades básicas es algo esencial pero que puede ser manipulado por tradición e intimidación.<sup>445</sup> Por ese motivo las preferencias no son por sí mismas una buena base para indicar cómo le va realmente a la gente, ni para la medición o evaluación de la calidad de vida, mucho menos para el objetivo que pretende Nussbaum: la fundamentación de una visión normativa de los principios constitucionales.<sup>446</sup>

En definitiva, el problema de centrarse únicamente en los deseos y la satisfacción personal, en los estados mentales de la persona, se encuentra en que nuestras reacciones mentales pueden ajustarse a la situación en que nos ha tocado vivir, y no ser un buen

---

<sup>441</sup> Pereira, 2009: 58-59

<sup>442</sup> Pereira, 2009: 59

<sup>443</sup> Nussbaum, 2000, El enfoque de la capacidad, según Nussbaum, tiene una base normativa universalista que permite detectar que hay algo erróneo en la preferencia de conformarse con el abuso, con aquellas condiciones que van contra el respeto y la integridad de una persona. (2002: 163)

<sup>444</sup> Nussbaum, 2000, (2002: 165)

<sup>445</sup> Nussbaum, 2000, (2002: 166)

<sup>446</sup> Nussbaum, 2000, (2002: 167)

reflejo de la realidad que de hecho vivimos. Hay que tomar en consideración también las condiciones de vida reales (físicas y psíquicas), y la valoración que la persona hace de su estado, tanto en circunstancias reales como contrafácticas, y no sólo si sus sentimientos son de agrado y felicidad o descontento y desaprobación.<sup>447</sup>

Así pues, para detectar casos de preferencias adaptativas necesitamos, por un lado, indicadores objetivos, que podemos determinar a partir del conjunto de capacidades básicas y nos informan sobre la situación real a la que se enfrenta una persona en cuanto a satisfacción de necesidades, oportunidades, entorno. Pero, por otro lado, precisamos de indicadores subjetivos, que pauten la autopercepción de la situación personal. La falta de concordancia entre ambos indicadores es la que nos indica que nos encontramos probablemente ante un caso de preferencias adaptativas.<sup>448</sup>

Por otro lado, desde el enfoque de la capacidad puede centrarse la cuestión de las preferencias adaptativas como un fallo o restricción en la autonomía del individuo, priorizando la categoría normativa de la agencia. Entendemos, como sostiene G. Pereira, que en los casos de preferencias adaptativas la autonomía de las personas se encuentra restringida, esto es la capacidad de agencia de los individuos que las sufren está mermada, porque carecen precisamente de las capacidades básicas o elementales para desarrollarse plenamente como sujetos libres y autónomos. Este fallo en el desarrollo de su autonomía es el que les impide o dificulta asimismo detectar y modificar sus preferencias, no son capaces de llevar a cabo ese razonamiento objetivo del que hablábamos, pues su posición y el grado ínfimo en que están desarrolladas sus capacidades no se lo permite. La lista de capacidades humanas centrales de Nussbaum puede tomarse como la guía para determinar cuáles son esos mínimos de dignidad, así como los umbrales mínimos para determinar cuándo el desarrollo de la autonomía es pleno.

En nuestra opinión, quien se encuentra en una situación de pobreza extrema coincide con quien no disfruta de esos mínimos o capacidades básicas y, por tanto, se encuentra por su vulnerabilidad expuesto al fenómeno de preferencias adaptativas. Desde una propuesta de justicia global se debería dar respuesta a este tipo de situaciones en las que los mismos afectados no son capaces de tomar conciencia de la injusticia y desigualdad que sufren, así como de emprender las acciones oportunas que pongan fin a ese círculo vicioso. En estos casos tan importante es fomentar las capacidades básicas que les van a permitir desarrollar su faceta como agentes, que es lo que les va a convertir en sujetos autónomos capaces de distanciarse reflexivamente de sus preferencias y fines y poder modificarlos. Aunque también resulta imprescindible contribuir al desarrollo de la faceta de bienestar, es decir, un aumento de la agencia debe ir acompañado de una compensación en bienestar como bien-ser, si no queremos que el sujeto haya de volver a enfrentarse a la frustración por no poder alcanzar aquello que desea o reflexivamente ha valorado como importante. Como indica G. Pereira,<sup>449</sup> de nada le servirá a un sujeto asegurarse un pleno desarrollo de su autonomía, si en su entorno no se le posibilita llevar una vida digna. Las políticas sociales orientadas a mejorar el bienestar de los afectados son fundamentales para que se produzca la modificación de hábitos y creencias reproductores de la situación adaptada.

---

<sup>447</sup> Sen, 1985a: 22.

<sup>448</sup> Pereira, 2009: 72

<sup>449</sup> Pereira, 2009: 65-67

Ya que este tipo de situaciones son muy frecuentes en los casos de pobreza extrema consideramos que una propuesta de justicia global debe atender a este doble desarrollo de las facetas de agencia y bienestar. Satisfacer un mínimo de necesidades básicas, disfrutar de un mínimo de bienestar es tan importante para escapar de esa situación de pobreza como fomentar la faceta de agencia y la autonomía de las personas afectadas que les convertirá en sujetos de su propia vida y en agentes de desarrollo autónomos. Evidentemente los ejercicios racionales de evaluación, toma de decisión, diseño de políticas, participación en discusiones públicas requieren un mínimo de capacidades relativas a la agencia, y éstas a su vez como condición para su ejercicio un mínimo de capacidades relacionadas con el bienestar. Ambas apuntan a ese conjunto de capacidades básicas que pensamos ha de fomentarse desde una propuesta de justicia global. En este sentido desde el enfoque de las capacidades es posible atender a esta doble faceta y ello merece que valoremos la posibilidad de tomarlo como base de una teoría de justicia global. Ahora bien, complementando como vamos perfilando la propia concepción de capacidad de Amartya Sen y su enfoque. Pues si bien el autor rehúye de una lista de capacidades básicas o de un umbral mínimo de justicia en materia de capacidades, las situaciones injustas de ámbito global parece que nos lo exigen cada vez más si queremos dar respuesta a fenómenos como el de preferencias adaptativas que acabamos de comentar. Y esto supone reformular el enfoque en algunos puntos, como hemos considerado.

#### 3.4.2.6. *Aportación de Martha Nussbaum al enfoque de la capacidad y la crítica de Jesús Conill.*

Planteamos a continuación las consideraciones que Nussbaum ha aportado al enfoque de la capacidad. Su distanciamiento progresivo respecto a Amartya Sen nos permite valorar críticamente aspectos del enfoque y del concepto de capacidad concretamente. Consideraremos si esto permite avanzar hacia la teoría de justicia global que perseguimos y en qué sentido o si, por el contrario, la dificulta.

Así pues, en primer lugar, a diferencia de Sen, Nussbaum incide en la fundamentación filosófica del enfoque de la capacidad. Insiste, por ejemplo, en las relaciones aristotélicas del enfoque, y señala los vínculos entre el concepto de capacidad y el aristotélico *dynamis* o potencialidad humana. Pero sobre todo le interesa destacar que es un enfoque universalista, estrechamente conectado con formas de liberalismo político.<sup>450</sup> El universalismo del enfoque radicaría en que las capacidades son importantes para cada uno de los ciudadanos del mundo, independientemente de cuál sea el lugar en que se encuentren. Por otra parte, enlaza con la universalidad del imperativo ético kantiano, en su defensa de la dignidad del ser humano. Este universalismo hace del enfoque una propuesta compatible con el pluralismo y la diferencia cultural, esto es, un enfoque transcultural o intercultural.<sup>451</sup>

El objetivo de Nussbaum es servirse del enfoque de la capacidad, como base filosófica, para construir una propuesta política normativa como parte de una teoría de

---

<sup>450</sup> Nussbaum, M., 2000, (2002 : 32-ss)

<sup>451</sup> Este apunte nos viene muy bien para la consideración del alcance del enfoque de la capacidad para la justicia global.

la justicia.<sup>452</sup> Nussbaum utiliza la noción de nivel mínimo de capacidad para referirse al umbral por debajo del cual no podemos afirmar que los ciudadanos pueden lograr un funcionamiento verdaderamente humano. El objetivo social de todos los gobiernos, y esto debería contemplarse en los principios constitucionales básicos, tendría que comprenderse en función de estas capacidades mínimas. Nadie debería encontrarse por debajo de este umbral, todas las naciones tendrían que implementarlo y respetarlo de acuerdo a la dignidad humana. Así pues, Nussbaum elabora una lista de capacidades humanas centrales que en el contexto del liberalismo político han de convertirse en metas específicamente políticas, por otro lado, libres de toda fundamentación metafísica. La autora considera asimismo que las capacidades pueden ser objeto de un *consenso entrecruzado*, sin que el pluralismo de ideas comprensivas del bien se conciba como un obstáculo.<sup>453</sup>

Sen se acercó tímidamente a estos propósitos cuando habló de capacidades básicas, pero en ningún momento llega a desarrollar la idea de mínimo de dignidad ni establece la correlación entre este mínimo y la exigencia moral a los Estados para que lo implementen y lo respeten para todos sus ciudadanos. Sabemos que Sen deja en suspenso la posibilidad de una lista de capacidades básicas, para que cada una de las comunidades valore desde un razonamiento público qué capacidades priorizar, extendiendo este procedimiento incluso al nivel global.<sup>454</sup> Y las exigencias a los Estados nacionales o las posibles instancias supranacionales tienen que estar reguladas por la propia sociedad civil, bien local o global, que es quien clama por la justicia o el bienestar mínimo exigible institucionalmente. Nussbaum, no obstante, dice que en la medida en que la propuesta de Sen queda abierta no se puede afirmar una contradicción sustancial entre ambas.

Por otro lado, Sen no ha incidido explícitamente en el principio de tratamiento de cada persona como fin en sí mismo, dicho de otro modo, del respeto a la dignidad de cada uno de los individuos, sin embargo, Nussbaum dice adivinarlo en sus escritos, y nosotros estamos de acuerdo con ello.<sup>455</sup>

Ahora bien, a diferencia de Sen, Nussbaum trata de conectar el análisis aristotélico de la “distribución política” con el enfoque de la capacidad. El bien humano en términos aristotélicos se establece a partir de la función del hombre. La vida se entiende asimismo en el sentido de actividad. La distribución justa de la capacidad para funcionar ocupa un lugar central en la distribución política, tal y como aparece en los escritos aristotélicos.<sup>456</sup> Ahora bien, el enfoque aristotélico se compromete con una idea de vida buena concreta, a la que se refiere para justificar las distribuciones de funcionamientos (o capacidades), pero esto no es un requisito en el enfoque de la capacidad. Por el contrario, se acepta la diversidad de ideas del bien o perfección, distintas en cada comunidad, lo que justificaría la aceptación de varios modelos distributivos.

---

<sup>452</sup> Nussbaum, M., 2000, (2002 : 34). “La tarea primaria de mi argumentación será avanzar más allá de un uso meramente comparativo de las capacidades hacia la construcción de una propuesta política normativa como parte de una teoría de la justicia.”

<sup>453</sup> Nussbaum, 2000, (2002: 32).

<sup>454</sup> A nuestro parecer este es uno de los puntos débiles del enfoque de Sen que habría que subsanar y que tratamos en el apartado de límites de fundamentación.

<sup>455</sup> Nussbaum, 2000, (2002: 41) “Sen no utiliza en ninguna parte el concepto de umbral o mínimo. [...] Sen nunca afirmó algo semejante a mi principio de la capacidad de cada persona, pero su crítica de los modelos orgánicos de familia, por ejemplo, pone perfectamente en claro que él apoya el énfasis puesto en el tratamiento de cada persona como un fin en sí mismo.”

<sup>456</sup> Sen, 1993a, (1996: 75).

Nussbaum dice fundamentar su enfoque en la idea de verdadero funcionamiento humano, bebiendo de las fuentes del pensamiento aristotélico y marxista. Aunque en realidad, como le critica J. Conill,<sup>457</sup> Nussbaum no admite sinceramente la interpretación de Aristóteles y Marx para definir las funciones básicas humanas, pues recae en una interpretación liberal rawlsiana del enfoque, en el que tienen cabida conceptos básicos de raigambre kantiana como autonomía y dignidad, a los que apuntamos al inicio del apartado. De este modo Nussbaum llega a identificar una concepción de vida digna y de aquello que le concede valor situándola en el espacio de la vida política, definiendo incluso cuáles son las capacidades humanas centrales para lograr esta meta, para desarrollarse de forma plenamente humana en el seno de una comunidad.<sup>458</sup> La autora transita, por tanto, de un supuesto esencialismo de carácter no metafísico, huyendo de los relativismos y subjetivismos a que pudiera verse sometido el enfoque si no se definen las funciones humanas básicas, a un liberalismo político que no llega a ser confesado.

Por otra parte, el modo en que el enfoque aristotélico concibe la naturaleza humana puede estar sobrespecificado, a juicio de Sen, y esto es lo que el autor no estaría dispuesto a aceptar de propuestas como la de Nussbaum. Así pues afirma:

Mi intransigencia surge de la consideración de que el uso del enfoque sobre la capacidad como tal no requiere que se siga ese camino, y lo deliberadamente incompleto del mismo permite que se sigan otras rutas que también tienen cierta plausibilidad.<sup>459</sup>

Sen considera que la vía aristotélica es un caso especial o concreto que podemos seguir de acuerdo con el enfoque general de la capacidad, pero no podemos reducir la riqueza y amplitud del enfoque a esta teoría específica.<sup>460</sup> Así como también por los problemas que genera el compromiso con una idea concreta del bien y una concepción de la naturaleza humana específica, con todas las resonancias e implicaciones metafísicas que ello conlleva.<sup>461</sup> Ello supondría de algún modo la renuncia a las pretensiones de aplicación global del enfoque, por lo que el modo en que Nussbaum complementa el enfoque y trata de dar respuesta a las deficiencias a las que aludíamos a propósito de las capacidades básicas y la necesidad de una lista de capacidades que regule las demandas e intervenciones de justicia no satisface del todo a Sen, y por nuestra parte creemos que la formulación de esta autora no resulta del todo correcta. Pues para resolver el problema incurre en otro tipo de inconvenientes como es el compromiso con una idea sustantiva de la naturaleza humana que no nos convence.

Por otra parte, la idea de justicia que Nussbaum propone en sus últimas obras se extiende en su aplicación más allá de los seres humanos incluyendo a seres no humanos,

---

<sup>457</sup> Conill, 2004: 184-188.

<sup>458</sup> Sugden, 2005, p. 9. Sugden critica los principios en los que Nussbaum basa su lista de capacidades, le parece que expresan contenidos metafísicos de carácter humanista que no todas las personas estarían dispuestas a aceptar. Las premisas en las que basa sus afirmaciones sobre el funcionamiento humano son más que discutibles en este sentido, no se adecuan al liberalismo que la autora profesa.

<sup>459</sup> Sen, 1993a, (1996: 76).

<sup>460</sup> No obstante, Sen sí identifica algunos rasgos comunes que merece la pena destacar entre el enfoque de la capacidad y el pensamiento aristotélico. A saber: el rechazo de Aristóteles a la opulencia como un criterio de logro; su análisis de la *eudaimonia* en términos de las actividades a las que se da valor; y su afirmación de la necesidad de examinar los procesos mediante los cuales se eligen las actividades humanas (indicando la importancia de la libertad como una parte de la vida; esto sería propio de un enfoque kantiano: eleuteronomía). Aunque esto no nos autoriza para afirmar que el pensamiento aristotélico ha jugado un papel fundamental en la configuración del enfoque de la capacidad en Sen.

<sup>461</sup> Sen, 1993a, (1996: 76).

el alcance global en el que la autora está pensando abarca no solo las fronteras internacionales sino también de destinatarios. Y este es un tipo de asunto en el que Sen no ha entrado, ni en el que nosotros queremos incidir, pues restringimos la cuestión de la justicia a los seres humanos, lo cual no excluye que haya una importante preocupación por el medio ambiente y la sostenibilidad. De hecho es este uno de los retos globales más destacables actualmente y que cabe regular en justicia, pero por su incidencia en la vida de las personas y por la influencia que tienen los estilos de vida y consumo sobre la sostenibilidad del medio. El desarrollo sostenible no puede sustituir el desarrollo humano, que es el desarrollo en justicia que nosotros defendemos desde una teoría de justicia global.<sup>462</sup>

#### 3.4.2.7. *Crítica de G. A. Cohen al concepto de capacidad de A. Sen.*

A continuación haremos una breve referencia a la crítica que G.A. Cohen realiza al enfoque de la capacidad de Sen.<sup>463</sup> Tratamos aquí esta crítica porque se dirige concretamente al uso que hace Sen del término capacidad, y porque pensamos que esto puede contribuir a tomar distancia y valorar las posibles repercusiones para mantener el enfoque de la capacidad de Sen como base para una justicia global.

Según Cohen, Sen realiza un uso ambiguo de este término, lo emplea en dos sentidos distintos e incompatibles que le llevan a ampliar demasiado e innecesariamente los límites del concepto de libertad, hasta llegar a hacer un uso equivocado de éste.<sup>464</sup> Sen se refiere con un mismo nombre, capacidad, a dos aspectos distintos de la condición de una persona, dualidad que ha pasado inadvertida y que persiste en sus escritos. Esto

---

<sup>462</sup> Conviene destacar, por otro lado como aclaración terminológica y para sucesivos apartados,

los tres tipos de capacidades que distingue Nussbaum, ligados a su idea de capacidades humanas centrales y su propuesta política normativa, y que no encontramos de tal modo desglosado en el enfoque desarrollado por Sen. *Capacidades básicas, internas y combinadas.*

Las capacidades básicas son “el equipamiento innato de los individuos, base necesaria para desarrollar las capacidades más avanzadas y terreno de responsabilidad moral.”<sup>462</sup>

Como vemos, nada tienen que ver con lo que Sen denominó en alguna ocasión capacidades básicas, refiriéndose a funcionamientos elementales.<sup>462</sup> Sen apuntaba con ese concepto a los mínimos que todos tendríamos razones para aceptar como necesarios para el desarrollo de funcionamientos más complejos, capacidades indispensables para la vida humana, y sobre las que existiría un acuerdo mayoritario.

En segundo lugar, las *capacidades internas* son “estados desarrollados de la persona misma que, en la medida en que conciernen a la misma persona, son condición suficiente para el ejercicio de la función requerida. A diferencia de las capacidades básicas, estos estados son condiciones maduras de preparación para una función.”<sup>462</sup>

Por último, las *capacidades combinadas*, que son las que integran la lista de capacidades humanas centrales presentada por Nussbaum. Éstas pueden definirse como “capacidades internas combinadas con adecuadas condiciones externas para el ejercicio de la función.”<sup>462</sup> De algún modo Sen también se refiere a las condiciones externas cuando destaca que para el ejercicio efectivo de las capacidades es necesario tomar en cuenta tanto las características personales como los “arreglos sociales”. Nussbaum afirma que Sen habla siempre de capacidades combinadas cuando emplea el término capacidad en sus escritos.

<sup>463</sup> Cohen, G.A., 1993.

<sup>464</sup> Cohen, 1993, (1996: 46-47). “Pero en la formulación más amplia que este autor hace de ella, como vía media, la capacidad cubre demasiado como para proporcionar “la perspectiva de *libertad* en un sentido positivo.” [...] En su esfuerzo por abarcar bajo el término “capacidad” cuestiones muy diferentes que le interesan, llega a usar equivocadamente el término “libertad.”

invalida, a juicio de Cohen, el uso de la variable capacidad como base de información para una propuesta de justicia igualitarista.

Con el fin de esclarecer esta ambigüedad o dualidad engañosa en el uso del término, Cohen introduce el concepto de vía media (*midfare*). La vía media se refiere a aquello que está entre la utilidad y los bienes primarios, es decir, los estados que los bienes producen en las personas al margen del efecto utilitario. “La vía media está constituida por los estados que en la persona producen los bienes, estados en virtud de los cuales los niveles de utilidad adquieren sus valores. Esto es “posterior” a “tener los bienes” y “anterior” a “tener la utilidad.”<sup>465</sup> Los bienes hacen varias cosas por las personas: las dotan con capacidades; por medio del ejercicio de estas capacidades las personas desempeñan actividades valiosas y logran estados deseables; los bienes causan estados deseables adicionales directamente, sin ejercicio de la capacidad por parte de su beneficiario. Así pues, la vía media abarca más espacios que la capacidad, es un término heterogéneo. Pues mientras la capacidad se refiere únicamente a una parte de aquello que las personas pueden lograr de los bienes, la vía media tiene en cuenta todo producto que generen los bienes en las personas. La capacidad es, por tanto, una parte de la vía media, pero no la única de ese rango.

Ahora bien, según Cohen, Sen quiere incluir en el concepto de capacidad todo lo que se contiene en la expresión “lo que las personas obtienen de los bienes”. Esta expresión, sin embargo, tiene dos sentidos, por un lado, entendemos que las personas obtienen algo de los bienes, cuando “extraen algo de ellos”, lo que representa un ejercicio de capacidad. Por otro lado, obtienen cuando “reciben de”, es decir, aunque no se requiera un ejercicio o capacidad, la persona no deja de obtener algo (por ejemplo, en el caso de los bebés o los discapacitados, a pesar de sus limitaciones pueden estar bien nutridos y abrigados, no dejan de obtener algo de los bienes aunque sea gracias a la ayuda de otros y sin que lleguen a ejercer ninguna capacidad).

No obstante, este uso dual del concepto capacidad es incompatible con lo que Sen había definido en un principio como capacidad, a saber, el ser capaz de lograr funcionamientos. Más en concreto, como afirmamos al inicio de este apartado, la capacidad refleja la libertad de elección entre un conjunto de funcionamientos, y no todo lo que las personas obtienen de los bienes al margen de sus acciones. Sen intenta resolver este problema o ambigüedad definiendo los funcionamientos como “quehaceres y estados”. Funcionamiento ya no se refiere únicamente a actividad, como indica el sentido ordinario de la palabra, sino también estado o ser. Pero de esta forma Sen enfrenta dos definiciones incompatibles de los funcionamientos, según Cohen.<sup>466</sup>

La explicación que encuentra Cohen a esta ambigüedad en el uso o enfrentamiento de definiciones incompatibles para un mismo concepto, es que Sen está interesado en atender a formas de la vía media que no se derivan de la mera preocupación por las pretensiones de la capacidad como tal. Ahora bien, el problema está en que Sen trata de identificar las formas de la vía media con las capacidades o los funcionamientos, no renuncia a este lenguaje, sin percatarse de que es imperfecto para referirse a la vía media en toda su extensión.

---

<sup>465</sup> Cohen, 1993, (1996: 39).

<sup>466</sup> Cohen, 1993, (1996: 43) “Cuando Sen escribe que los “funcionamientos son [...] rasgos personales; nos dicen lo que una persona está haciendo”, coloca sus incompatibles definiciones amplia y limitada a cada uno de los lados del punto y coma.”



Según Cohen, Sen está forzando demasiado los conceptos de capacidad y funcionamiento. Así por ejemplo la “capacidad” se define, por un lado, como reflejo de la libertad de elegir de una persona entre diferentes formas de vida y, por otro lado, con el estar libre de, ausencia o privación deseable. De esta forma, en ocasiones las capacidades se *ejercen*, esto es, realizando unos funcionamientos, pero en otras, no se ejerce ninguna libertad o capacidad propiamente dicha, simplemente se evita algo indeseable (estar libre del paludismo, del hambre).<sup>467</sup> Esta es una muestra de su esfuerzo por abarcar bajo el término capacidad cuestiones muy diferentes, indica Cohen, llegando incluso a usar equivocadamente el término “libertad.” Cohen denuncia que, en ocasiones, la capacidad no tenga nada que ver con el ejercicio de la libertad de elección, como por ejemplo: la capacidad de estar libre del paludismo, no es algo que logra cada individuo a partir de su libertad de elección, sino que le viene dado gracias a las medidas emprendidas por las políticas de salud pública y ambientales, y de este modo es algo, una situación (deseable), con la que se encuentra y sobre la que no puede escoger.

#### 3.4.2.7.1. Respuesta de Sen a la crítica de Cohen.

Ahora bien, Sen sí se ha ocupado de estos casos y su respuesta se basa en la distinción de dos elementos de la libertad: el poder efectivo y el control procedimental.<sup>468</sup> La capacidad de estar libre del paludismo es un caso en el que tal vez no tengamos el control (no podemos elegir estar libres o no cuando el lugar en que vivimos es una zona en la que esta enfermedad está erradicada, aunque no hemos elegido directamente el que esto sea así, ni tampoco actuamos de un determinado modo para que este estado se mantenga). Tal vez sean otros los que ejercen el control por nosotros, pero esto no anula nuestra libertad en toda su amplitud, sólo en lo relativo al control procedimental, independientemente de que sea un estado que todos habríamos razonablemente elegido. Así pues, aunque no seamos quienes ejercen directamente el control, conservamos la libertad como poder efectivo, que de otro modo pudiera verse amenazada por circunstancias y condiciones difícilmente controlables de modo factible por nosotros mismos.<sup>469</sup> Además, como de hecho, el estar libre del paludismo es algo que nosotros habríamos elegido, si se nos hubiera dado la oportunidad (es una condición para seguir ejerciendo otras libertades), nuestra libertad está bien atendida a pesar de la pérdida de control procedimental, que es lo que Cohen puede estar denunciando cuando dice que no ejercemos nuestra libertad de elección en estos casos.

Sen le advierte a Cohen que está seducido por la convicción de que el “ejercicio de la capacidad debe ser una operación más bien activa”. Confundiendo además el uso que Sen hace de las palabras capacidad y logro.<sup>470</sup>

Por otro lado, Sen añade que debido a las interdependencias de la vida social, muchas de las libertades no pueden ejercerse por separado. Es decir, necesitamos considerar el poder efectivo en términos de lo que todos o casi todos los miembros del

---

<sup>467</sup> Cohen, 1993, (1996: 47).

<sup>468</sup> Sen, 1985b, (1997: 94-96).

<sup>469</sup> Sen, 1985b, (1997: 94-95), “Usualmente no es posible organizar la sociedad de tal modo que las personas puedan mover directamente los resortes que controlan todos los aspectos importantes de sus vidas. Tratar de ver la libertad exclusivamente en términos de control es ignorar las exigencias de la libertad cuando el control no se puede ejercer de un modo factible por las personas mismas. [...] Pero aunque ese control no sea nuestro, fue ejercido de acuerdo con lo que habríamos elegido y en razón de ello. Es en este sentido en el que tenemos un poder efectivo, aunque no un control procedimental.”

<sup>470</sup> Sen, 1993a, (1996: 71).

grupo habrían elegido.<sup>471</sup> En estos casos es posible mantener, no obstante, la libertad como poder, consiguiendo aquello que uno habría elegido, sin llegar a hacer realmente la elección y sin tener de manera factible el control procedimental sobre esa opción. Esto no le resta importancia ni valor a la elección activa, como elemento destacado del vivir libremente. Aunque, de forma derivada o indirecta, lo que se obtiene en cualquier caso es lo que uno habría elegido. Y así, “ser libre para vivir en la forma en que uno quiera puede ser ayudado enormemente por las elecciones de otro, y sería un error pensar en los logros sólo en términos de la elección activa por uno mismo. La habilidad de una persona para lograr funcionamientos valiosos puede ser reforzada por las acciones y la política pública, y por esta razón tales expansiones de la capacidad no carecen de importancia para la libertad.”<sup>472</sup>

Ahora bien, lo cierto es que para determinados asuntos, sobre todo los que tienen que ver con la vida personal, es adecuado e importante que la persona tenga el control sobre los mecanismos de toma de decisiones y procesos de elección. Entonces sería inaceptable que otros ejercieran el control por ella y decidieran qué estados o quehaceres son más deseables, a menos que la persona se encontrase temporalmente mermada en su autonomía y dependiera de otros para salvaguardar sus preferencias y opciones. Sen sostiene que la pérdida del control procedimental en estos casos sí puede traducirse en una merma del poder efectivo, en el sentido de que si uno no elige directa y activamente no llega a obtener lo que desea. Y por tanto, su vida pierde valor como vida vivida en libertad.

De esta forma consideramos que la crítica de Cohen no está justificada, puesto que se fundamenta en una visión de la libertad como control procedimental (relativo a los procesos de toma de decisiones, sólo se fija en la elección activa), y olvida el elemento del poder efectivo. En una formulación adecuada de la libertad éste es tan importante como el de control, aunque el predominio de este último, especialmente entre los liberales, lo haya mantenido relegado, reduciendo de esa forma la concepción de la libertad a control o proceso.<sup>473</sup>

Para concluir con la crítica de Cohen, aceptando que los funcionamientos se refieren también a todos los estados deseables y no sólo a las actividades deseables, se elimina la ambigüedad, en parte, del concepto de capacidad y éste ya no aparece tan forzado. Así el término “capacidad” denota tanto el elemento de oportunidad como la ventaja, en sentido amplio.

De este modo, Cohen estaría de acuerdo con que el enfoque de la capacidad como propuesta de “igualdad de capacidades básicas”, así fue presentado en su origen, es bastante adecuado y supera las propuestas utilitaristas o de bienes primarios en el ámbito en que se aplica. Lo que no llega a aceptar Cohen es lo que él llama el “forzado atletismo” de Sen, al sobrestimar el lugar de la libertad y la actividad en el bienestar, como se aprecia en afirmaciones como “la característica central del bienestar es la habilidad para lograr funcionamientos valiosos.”<sup>474</sup> El bienestar tiene que ver con algo más que las capacidades, a juicio de Cohen, puesto que puede haber situaciones en las que el bienestar de la persona aumente sin que se produzca un incremento de su

---

<sup>471</sup> Sen, 1985b (1997: 95-96). Asimismo Sen nombra a I. Berlin, quien se refiere a esta interdependencia de libertades y ejercicio conjunto: “la libertad de un hombre o de un pueblo para elegir vivir como desea.”

<sup>472</sup> Sen, 1993a (1996: 72)

<sup>473</sup> Sen, 1985b (1997: 96)

<sup>474</sup> Cohen, 1993 (1996: 48).

libertad.<sup>475</sup> Por ejemplo, cuando abordamos la elección contrafáctica consideramos que la persona se ve beneficiada por unas decisiones que han tomado otros, que coinciden o no con sus deseos, pero que le proporcionan algo bueno o al menos algo que mejora las posibilidades de vivir bien, libre de malaria, libre de infecciones, libre de enfermedades incurables... Esto bueno que le sucede a esa persona, porque su gobierno promueve políticas sociales y de salud pública, necesariamente no le hace más libre, el bien que pueden obtener de estas medidas no va más allá del bien que se genera por la ausencia de enfermedad o la disponibilidad de agua potable. Tratar de ir más allá de este punto implica forzar el concepto de libertad o capacidad o aventurarse con las consecuencias que se siguen de una mejora en el bienestar.

Ahora bien, en contraposición a Cohen creemos que ese aumento del bienestar que puede desprenderse de una mejora en las políticas sociales y públicas, aunque no sea fruto del ejercicio directo de la libertad del individuo, sí contribuye a incrementar su libertad, puesto que se traduce en una mayor ventaja, en condiciones más favorables para el desarrollo de la agencia y, por tanto, indirectamente supone, sin necesidad de forzar los conceptos, una mejora en el desarrollo del individuo y en la conquista de su libertad.

Cohen insiste en que si dejamos al margen los casos de pobreza o desigualdad extrema, para la caracterización del bienestar en general, el enfoque de la capacidad ya no es una opción tan loable, pues la evaluación depende entonces del rango de deseos que la persona puede satisfacer, y ya no necesidades humanas básicas. En el nivel básico es donde el enfoque puede contribuir de modo normativo, según dice Cohen el mismo Sen así lo reconoce en sus escritos.<sup>476</sup> Superado este umbral mínimo, las preferencias personales son las que ordenan entonces los elementos (funcionamientos valiosos) en la evaluación del bienestar, de otra forma, incurriríamos en paternalismo o nos decantaríamos por una concepción del bien o de la naturaleza humana específica, como ya afirmamos anteriormente a propósito del ordenamiento parcial e incompleto de los conjuntos de capacidades.<sup>477</sup>

Sin embargo, esta incompletud no ha de interpretarse precisamente como una desventaja que haya de conducirnos a rechazar el enfoque de la capacidad, sino más bien la apertura que permite combinarlo con otras propuestas más específicas. Ahora bien, tal vez en lo que Cohen quiere incidir es que para las cuestiones de justicia distributiva y siguiendo una norma igualitarista, el enfoque de la capacidad con su propuesta de igualar capacidades o elecciones genuinas, deja afuera muchos casos de desigualdad injustos, a pesar de que Sen fuerza los significados de las palabras e intenta incluirlos.

De manera que, Cohen considera más apropiada su propuesta de igualdad de acceso a la ventaja. El acento normativo ya no recae en la capacidad, pues se contempla la posibilidad de que no existan elecciones genuinas. Así pues, no todos los casos de injusticia se deben a una falta de elección genuina. La norma igualitarista que promueve Cohen consiste en que todos tengan el mismo acceso a la ventaja, entendida como “colección heterogénea de estados deseables de la persona, que no se pueden reducir a paquetes de recursos ni a su nivel de bienestar.”<sup>478</sup> Tener acceso implica además de su

---

<sup>475</sup> Cohen, 1995: 279-ss.

<sup>476</sup> Cohen, 1993 (1996: 50-51).

<sup>477</sup> Sen, 1985b.

<sup>478</sup> Cohen, 1993a (1996: 51).

significado ordinario todo aquello de lo que una persona realmente disfruta, sin importar cómo lo ha obtenido. Se trata de la libertad u oportunidad de disfrutar de una ventaja, de un estado deseable. El acceso contempla tanto los casos de ejercicio de libre elección, como los que se derivan indirectamente por la posición que se ocupa, por la cooperación de otros, las consecuencias de aplicación de políticas o desarrollo de medidas públicas.

En definitiva, lo que diferenciaría a la propuesta de Cohen del enfoque de la capacidad de Sen, es que Cohen dice no conceder un lugar central a la elección ni al ejercicio de la libertad o las capacidades. Considera que el igualitarismo ha de contemplar también aquellos estados de la persona que ésta no produjo activamente ni estaba en disposición de producir, pero que aún así disfruta. Dice que de este modo se elimina la ambigüedad del concepto de capacidad y se amplía el espacio de las normas igualitaristas.

Sin embargo, consideramos que la propuesta de Cohen no aventaja al enfoque de la capacidad, si tenemos en cuenta que la libertad, según Sen, está compuesta por dos elementos o facetas: poder y control, y que los funcionamientos abarcan tanto estados como quehaceres. Cohen erige su crítica concibiendo la libertad de un modo muy limitado, atendiendo sólo a uno de sus elementos (el de control), el que implica un ejercicio activo por parte del sujeto, y empobreciendo así la propuesta del enfoque de la capacidad y la concepción misma de la libertad a la que Sen se refiere con el concepto de capacidad. Lo que Cohen añade cuando se refiere al “acceso a la ventaja” como norma igualitaria, refiriéndose a la oportunidad para obtener de una situación o estado deseable sin que medie la actividad directa del sujeto, también lo encontramos en el enfoque de la capacidad sin forzar necesariamente los conceptos de libertad o capacidad, sino más bien contemplándolos en toda su amplitud y en las diferentes dimensiones que señala Sen.

En cuestiones de justicia global cuando nos restringimos al nivel de lo básico y no superamos el umbral mínimo de justicia que expresamos a partir de las capacidades básicas, al menos en la práctica, la crítica de Cohen no afectaría a nuestro planteamiento. Sin embargo, sí remueve las bases y fundamento normativo sobre el que se asienta la idea de justicia ligada a la libertad significativa que aquí defendemos. Creemos, por tanto, que las aclaraciones conceptuales del enfoque y en concreto del concepto de capacidad contribuyen positivamente a mantenerlo como base una justicia de alcance global, en tanto que supera el momento de crítica.

#### 4. EL ROL DE LA LIBERTAD Y LA IGUALDAD PARA UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA GLOBAL.

En apartados anteriores hemos incidido en la importancia de las capacidades para el desarrollo del individuo como agente. Decíamos que gozar de una cierta igualdad de capacidades implica sembrar las bases de una sociedad justa en las que sus ciudadanos gozan de las oportunidades reales para realizar sus planes de vida sin estar en desventaja unos respecto a otros. Perseguir el igualitarismo sin más tiene poco sentido, tanto para las políticas de desarrollo como para avanzar en materia de justicia, si no planteamos respecto a qué buscamos la igualdad y por qué es fundamental en ese espacio. La diferencia entre teorías de justicia se explica, según Amartya Sen, a partir de las bases informacionales escogidas, ya que según él todas coinciden de un modo u otro en la fórmula de igualdad, esto es, todas exigen igualdad en algún momento respecto a un ámbito que consideran importante.<sup>479</sup> Las razones que fundamentan la elección de una base informacional explican por qué las demandas de igualdad en ese ámbito son legítimas, mientras se toleran las desigualdades en otros aspectos y sin que ello suponga una injusticia.

Amartya Sen<sup>480</sup> considera que las capacidades son la base informacional que mejor se ajusta para exigir esa igualdad, pero deliberadamente no especifica cuáles deberían ser esas capacidades en concreto. Señala que la contribución principal del enfoque es llamar la atención sobre la información que se evalúa, para que a partir de esa evaluación sobre las desigualdades, disparidades sociales, injusticias se tomen entonces las decisiones que sean necesarias o bien se analicen las políticas vigentes. Sin embargo, para las cuestiones de justicia global, bien de evaluación o de diseño de medidas políticas, sociales y económicas, nosotros sí hemos aceptado en apartados anteriores la necesidad de dar con un conjunto de capacidades básicas o capacidades valiosas que permitan de algún modo establecer el mínimo de dignidad exigible a nivel global. A pesar de que Sen no comparte este argumento, pues considera absurdo determinar una lista de capacidades relevantes que apunten a un conjunto de valores relativos “dados” para dar una mayor operatividad al enfoque.<sup>481</sup> Defiende que el enfoque es consistente aunque se base en órdenes parciales de preferencias y acuerdos limitados. Lo principal no es tanto contar con una lista de capacidades, sino según Sen hacer bien las cosas en los juicios comparativos que pueden formularse a través del razonamiento personal y público.<sup>482</sup>

---

<sup>479</sup> Sen, 1992a, (1995), 91, “Cada teoría de la justicia incluye, explícita o implícitamente, la elección de un requerimiento determinado de “igualdad básica”, que a su vez influye en la elección de la variable focal para valorar la desigualdad. Los requerimientos respectivos de las distintas concepciones de la justicia tienen una relación directa con la importancia de las correspondientes perspectivas de igualdad”.

<sup>480</sup> Sen, 1992a, (1995), 97 “En la valoración de la justicia basada en las capacidades, las demandas o títulos individuales no tienen que valorarse en términos de los recursos o de los bienes elementales que las personas poseen, respectivamente, sino por las libertades de que realmente disfrutaban para elegir las vidas que tienen razones para valorar.”

<sup>481</sup> Sen, 2009a, 272 “Conviene también llamar la atención sobre el carácter absurdo del argumento según el cual el enfoque de la capacidad sería utilizable –y “operacional”- sólo si procede de un conjunto de valores relativos “dados” sobre las distintas actividades en una lista fija de capacidades relevantes.” Se centra entonces en la importancia de mantener abierta la posibilidad de plantear nuevas e interesantes cuestiones sobre inclusiones y valores relativos, pues una jerarquía de valores puede verse alterada por la influencia razonable de nuestro propio escrutinio continuado y por la discusión pública.

<sup>482</sup> Sen, 2009a, 273-274

No obstante, lo que planteamos en este apartado tiene que ver con el rol de la igualdad y la libertad en una teoría de justicia global. Esto implica determinar qué es prioritario y en qué sentido, justificando por qué en el nivel global esto es así. Pensamos que para Sen en *Idea de la justicia*, la igualdad pierde terreno a favor de la libertad,<sup>483</sup> pues a nivel global no está tan claro que pueda establecerse la igualdad<sup>484</sup>, que en contextos más concretos sí se plantea, cediendo terreno a esquemas comparativos de la justicia. Sin embargo, eso no significa que no pueda trabajarse en pro de la justicia y que esto suponga una reducción de las desigualdades injustas y más acuciantes en distintos ámbitos. Y esto es lo que reivindica Sen, incidiendo en la necesidad de avanzar en materia de justicia, aunque los acuerdos acerca de las medidas sean parciales y se asienten sobre órdenes incompletos de valoración.

Aclara que además de la igualdad existen otras consideraciones importantes relativas a los procesos, que no reciben un tratamiento adecuado desde el enfoque de la capacidad y que sí deben tenerse en cuenta en una teoría de justicia. Esto dirige el asunto hacia la necesidad de complementar el enfoque para una teoría de la justicia. Así pues, la capacidad como variable define únicamente la dimensión humana de la libertad, pero no los procesos o procedimientos que se supone han de ser equitativos, justos, y que aluden a las instituciones y el rol que el Estado y la sociedad civil juegan para lograr la justicia; tampoco nos permite diseñar un esquema para la toma de decisiones políticas cuya relevancia es fundamental en la idea de justicia. En este sentido la información que recogemos centrándonos en las capacidades es fundamental para las evaluaciones de las ventajas individuales, pues se concentra en las oportunidades reales, en esa libertad sustantiva de realizar los fines razonados, pero no es suficiente para todas las tareas que competen a una teoría de justicia.

Por otro lado, no podemos reducir la igualdad a un espacio unívoco, existen múltiples dimensiones en las que pueden considerarse los juicios distributivos y caben otras demandas además de las que Sen plantea en el espacio de las capacidades y la libertad. Él mismo critica un enfoque unidimensional de la igualdad, y entendemos que de este modo Sen abre la posibilidad de combinar diversas bases informacionales con la fórmula de igualdad. Este mismo asunto lo trata Gustavo Pereira, quien reconoce que la métrica de las capacidades resulta muy útil en un primer momento, cuando las necesidades o carencias que sufren los individuos los sitúan por debajo del umbral de dignidad. Una vez superado éste, que es un mínimo, la evaluación en capacidades y el centramiento de las políticas o medidas de justicia puede derivarse hacia otros parámetros como los medios para cubrir esas capacidades, por ejemplo, los recursos o los bienes primarios.<sup>485</sup>

Ahora bien, en cualquier caso, la importancia de la libertad entendida desde el concepto de capacidad es la que consideramos que debe regir la idea de justicia y las demandas y medidas que pueden emprenderse desde el nivel global. Donde difícilmente podemos plantearnos objetivos a nivel social o de justicia distributiva que vayan más

---

<sup>483</sup> Sen, 2009a, 325 “Podemos, por supuesto, atribuir significación a la igualdad de capacidad, pero ello no implica que tengamos que exigirla incluso si entra en conflicto con otras importantes consideraciones. A pesar de su significación, la igualdad de capacidad no derrota de un solo golpe todas las otras consideraciones de peso (incluidos otros significativos aspectos de la igualdad), con los cuales puede entrar en conflicto.”

<sup>484</sup> No tenemos por qué pensar en una igualdad simple, cabe también una igualdad compleja (Walzer), que respete las diferencias y compense los casos que precisan de una mayor dotación de recursos o medios para realizar su plan de vida buena. Siempre respetando los mínimos de justicia y los límites que marca el respeto a la dignidad de cada ser humano.

<sup>485</sup> G. Pereira, 2014.

allá de lo suficiente o básico para empoderar a las personas y proteger su condición de seres dignos. Veamos a continuación cómo plantea Sen esta idea en discusión con Rawls, aclarando esa prioridad de la libertad como capacidad para la justicia.

#### *4.1. La prioridad de la libertad como capacidad frente a la libertad vinculada a derecho*

En *Idea de la justicia* Sen expone como uno de los problemas de la *Teoría de la Justicia* de Rawls, aunque, por otra parte, considera que puede ser tratado sin abandonar el enfoque básico de Rawls, el que conceda prioridad total a la libertad de manera excesiva. Le reprocha que no tenga en cuenta otras prioridades o exigencias de la ciudadanía, que pueden ser asimismo importantes y fundamentales en sus vidas, a pesar de que en su propia propuesta la libertad también es el punto clave. Ahora bien, esto que puede resultar contradictorio en un primer momento, no lo es. Veamos.

Primeramente, lo que convendría aclarar aquí es que a Sen no le incomoda tanto esa prioridad de la libertad, cómo que se entienda esa libertad en los límites estrechos que la vinculan a derecho y no a la capacidad, y, por otro lado, no acepta que Rawls exija la libertad prioritariamente en todas las ponderaciones sin aceptar la posibilidad de una posición intermedia, que no implique la imbatibilidad de ese valor en todos los casos.<sup>486</sup> Es decir, Sen comparte con Rawls la reivindicación general de la libertad en la teoría de justicia, piensa como Rawls que es primordial poner el énfasis en la libertad frente a otras ventajas para el florecimiento humano. Sen defiende que no puede ser recortada para convertirla en una ventaja que complemente a otras ventajas, aunque no cree que esta reivindicación tenga que ser extrema. Ese extremismo es el que Sen no comparte y critica.

Así pues, Sen cree que se pueden valorar también en determinados momentos otras variables. Y entonces la libertad personal quedaría en una posición intermedia en la valoración frente, por ejemplo a la atención médica, la desnutrición o el hambre.

Valoremos a continuación el fundamento de esta discusión y la crítica de Sen a Rawls en este sentido.

Sabemos que la concepción política de la justicia de Rawls se basa en la idea de equidad y que es a partir de esta idea, que puede verse como una exigencia de imparcialidad, que se formulan los principios básicos de justicia que deben regir la elección y el diseño de las instituciones reales. La exigencia de imparcialidad se basa en su constructiva idea de la “posición original”, clave de su teoría de la justicia como equidad. En esa posición original y tras el “velo de la ignorancia” se acuerdan los principios de justicia que se aplican a la estructura básica de una sociedad justa, y rigen la asignación de derechos y deberes regulando la distribución de ventajas económicas y sociales. A saber, una primera enunciación<sup>487</sup> de los principios de justicia sería la siguiente:

---

<sup>486</sup> Sen, 2009a: 94 “Es posible, en efecto, aceptar que la libertad debe tener alguna prioridad, pero una prioridad total es casi con seguridad un exceso destructivo. Hay, por ejemplo, muchos tipos diferentes de escalas de ponderación que pueden dar prioridad parcial a una u otra preocupación”.

<sup>487</sup> Rawls, 1979: 68, El autor especifica que esta formulación inicial va modificándose a medida que se avanza en la aclaración de su sentido, y asimismo avanzamos en las distintas etapas de aplicación.

Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.<sup>488</sup>

En *Teoría de la Justicia* Rawls expone cuáles son esas libertades básicas que habrán de ser iguales para todos, a las que alude en el primer principio: libertad política, libertad de expresión y de reunión, libertad de conciencia y de pensamiento, libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como se define en el concepto de estado de derecho.

El segundo principio sabemos que se aplica a la distribución del ingreso y la riqueza y a formar organizaciones que hagan uso de las diferencias de autoridad y responsabilidad o cadenas de mando. La distribución justa de bienes primarios, bienes que todo ser racional desea para su plan racional de vida compete a la estructura básica de la sociedad y son derechos, libertades, oportunidades, ingresos y riqueza y las bases del respeto a sí mismo.

El primer principio da prioridad a la libertad respecto a las exigencias del segundo principio, que se refieren a la igualdad de ciertas oportunidades generales y a la equidad en la distribución de recursos de carácter general. Esto significa que no pueden violarse las libertades que todos disfrutan con el pretexto del fomento de la riqueza o del ingreso o de una mejor distribución de los recursos económicos entre la ciudadanía. Aunque la libertad aparece junto a otras ventajas a distribuir en el índice de bienes primarios.

Sin embargo, este énfasis en la libertad resulta extremo, a juicio de Sen, a pesar de que Rawls lo ha ido matizando y justificando en sus obras. Así por ejemplo en el *Liberalismo Político*, Rawls expone las razones de la primacía de las libertades básicas en su teoría de la justicia, y por qué el primer principio que las garantiza ha de gozar de primacía sobre el segundo principio de justicia.<sup>489</sup> Las razones apelan, en ocasiones, al papel procedimental de determinadas libertades y el lugar fundamental que ocupan en la regulación del conjunto de la estructura básica, como las libertades políticas. Otra razón de esa primacía se infiere de la propia explicación de por qué es básica esa libertad, aludiendo a su fundamento racional, como la libertad de conciencia. Y en otro orden de libertades básicas las razones radican en su condición para garantizar otras libertades básicas, como la libertad de asociación o de pensamiento que permiten hacer efectivas las libertades políticas o de conciencia.

De manera que, las libertades básicas definidas por derechos y deberes institucionales capacitan a los ciudadanos para hacer varias cosas, si lo desean, y

---

<sup>488</sup> Rawls, 1979: 67-68.

<sup>489</sup> Rawls, 1996, 346.



prohíben la interferencia de terceros. Estas libertades básicas iguales para todos los ciudadanos son las mismas para cada ciudadano, no, sin embargo, el valor o los beneficios de la libertad, como el propio Rawls reconoce.<sup>490</sup> Quien no cree que se haya de compensar en justicia por las desigualdades derivadas de los distintos beneficios de la libertad que extraen los ciudadanos, sólo en los casos que se prevén en el segundo principio de justicia y los que tienen que ver con las libertades políticas, que tienen que estar aseguradas por igual para todos los ciudadanos, tienen un “valor equitativo” y por eso reciben un trato especial.<sup>491</sup> La tolerancia de Rawls respecto a la desigualdad en los beneficios de la libertad que disfrutaban los individuos, es uno de los puntos que Sen<sup>492</sup> también le critica, y que enlaza con la conversión de bienes primarios, libertades, en logros u objetivos cumplidos. Y que desde el enfoque de la capacidad parece salvarse por su sensibilidad ante la variabilidad interpersonal y las diferencias que esto puede generar al convertir recursos, medios en funcionamientos. Sin embargo, no centraremos la atención en este momento en esta crítica que ya ha sido abordada en apartados anteriores y por diversos autores críticos.

Y ¿por qué considera Sen que es excesivo el énfasis o prioridad que Rawls concede a la libertad? Se trata de una prioridad *lexicográfica* total la que Rawls otorga a la libertad, en cada caso de conflicto Rawls considera que la libertad es prioritaria. De manera que cualquier ganancia en libertad, por mínima que sea se considera razón suficiente para hacer sacrificios enormes en otros bienes de una buena vida, no importa cuán grandes. Sen cree que en las matemáticas de la ponderación existen posiciones intermedias de mayor valoración de la libertad (con varios grados de intensidad), más flexibles y, por tanto, más abiertas a diferentes formas de atribuir prioridad a una preocupación u otra.<sup>493</sup> Este apunte nos da a entender que Sen abre la posibilidad de valorar otras variables sin dejar al margen la prioridad de la libertad como elemento fundamental en nuestras vidas. Sin abandonar esta idea, Sen defiende que existen otras consideraciones significativas además de la libertad, que Rawls vincula a derechos y oportunidades, y que tal vez pueden combinarse mejor con un enfoque como el de la capacidad. La amplitud del concepto de capacidad da cabida a diversas consideraciones, sin anular la importancia de la libertad negativa.<sup>494</sup> En la valoración de la libertad, la justicia debe tener en cuenta la interferencia sobre la libertad del individuo provocada por terceros o, por otra parte, por el propio debilitamiento interno, las características personales, que influyen sobre la libertad real que disfruta, en definitiva, el individuo. Y en este último caso las variaciones interpersonales se captan mejor desde un enfoque basado en las capacidades y no en los bienes primarios o en las libertades básicas.

Desde el enfoque de la capacidad de Sen se estaría, por tanto, dando respuesta a una serie de problemas relacionados con la libertad y la igualdad que desde el enfoque rawlsiano<sup>495</sup>, a pesar de la prioridad lexicográfica de la libertad, no tiene cabida,

---

<sup>490</sup> Rawls, 1996, 363.

<sup>491</sup> Rawls, 1996, 368

<sup>492</sup> Sen, 2009a, 95

<sup>493</sup> Sen, 2009a, 95, 1982, No vamos a discutir sobre matemáticas de la ponderación ni sobre las fórmulas de combinatoria, nos centramos en el valor de la libertad para la justicia y la prioridad en caso de conflicto, señalando las ventajas y dificultades de ambos enfoques.

<sup>494</sup> Sen, 2009a, 328 “La capacidad no habla con una sola voz pues puede ser definida de diferentes formas, que incluyen la distinción entre libertad para el bienestar y libertad para la capacidad de acción [...] No necesita generar una ordenación completa, en particular debido a las variaciones razonables (o ambigüedades ineludibles) en la elección de pesos relativos para ser asignados a los diferentes tipos de capacidades o de actividades.”

<sup>495</sup> A pesar de todo, Sen reconoce la inquietud de Rawls por otras cuestiones que no son la prioridad de la libertad o la distribución de bienes primarios. Por ejemplo, la importancia de determinados procesos e instituciones liberales, la necesidad de frenar las políticas sociales cuando la libertad personal se ve amenazada. Sen, 1992, (1995), 103.

precisamente por la propia concepción de libertad y los términos en que se plantea la distribución de oportunidades y ventajas entre la ciudadanía. Y esto daría de algún modo respuesta a algunos problemas de justicia que pasan desapercibidos desde perspectivas más estrechas de la libertad, y asimismo se responde mejor a las cuestiones distributivas, que para la justicia global pueden ser decisivas, en tanto que trata de dar solución a situaciones de pobreza y desigualdad.

Según Sen el grado exacto de prioridad que puede concedérsele a la libertad personal (vinculada a derecho) debe ser tratado como un tema de razonamiento público.<sup>496</sup> La libertad tiene un valor fundamental e instrumental en la vida humana y constituye el eje de la idea de justicia desde el enfoque de la capacidad que presentamos, pero la reivindicación extrema en cualquier caso que se presente puede resultar incluso injusta a los ojos de la humanidad.

Así pues, tanto la libertad como la igualdad, a juicio de Sen, tienen que verse como multidimensionales. Si adoptamos visiones estrechas y unifocales perdemos parte de las preocupaciones que se pueden plantear en torno a estos grandes valores. Si en una teoría de justicia además aparecen combinados, como es el caso de la teoría de justicia global que en este escrito defendemos las razones para mantener ese pluralismo abierto y amplio a las diferentes consideraciones que invocan estos valores aún se justifican más.<sup>497</sup>

#### 4.2. *Hacia una base informacional combinada.*

A lo largo de su obra Sen ha justificado la pertinencia de las capacidades como base informacional para la evaluación del desarrollo, la calidad de vida o la justicia de un estado de cosas. Ha criticado y discutido primeramente con el utilitarismo<sup>498</sup>, pero también con las propuestas de igualdad de derechos de Nozick (1974), bienes primarios de Rawls (1971, 1982) y recursos de Dworkin (1981).<sup>499</sup> De esta forma ha destacado las ventajas de su enfoque<sup>500</sup> que supera las deficiencias que presentaban, a su juicio, el resto, como por ejemplo: en lo que compete a sensibilidad acerca de las diferencias personales<sup>501</sup> o variabilidad interpersonal que se traduce en muchos casos en desigualdad, los problemas que implica la métrica del deseo o la felicidad, la relevancia de la situación real que viven las personas y su propia valoración al respecto como individuos, la insuficiencia de la concepción de derechos en sentido restrictivo o negativo, la indiferencia hacia los resultados o consecuencias de un estado de cosas...

---

<sup>496</sup> Sen, 2009a, 330

<sup>497</sup> Sen, 2009a, 338-347

<sup>498</sup> Sen, 1979a, 1985a

<sup>499</sup> Sen, 1990b, (1997, p. 114) “Aunque hay diferencias notables entre las concepciones de Rawls y Dworkin, ambos se centran en los recursos a la hora de hacer comparaciones interpersonales; y ambos buscan responder a la pregunta “igualdad, ¿de qué?” en términos de *medios* y no en términos de lo que las personas pueden obtener *con* esos medios.” 1992a, (1995, p. 51)

<sup>500</sup> Sen 1984a, 1990b, 1992a, 1995, 1999a, 2009a

<sup>501</sup> Sen aclara en 1990b que se refiere a la diversidad personal y social que afecta a la capacidad de convertir medios en libertades o fines. De hecho de la diversidad de fines sí se ocupa extensamente Rawls y le otorga un puesto importante en su teoría. Sen, 1990b, (1997, p. 120) “Rawls se muestra muy sensible a la primera forma de diferencia [diferencia entre los fines, ideas del bien], y muy concienzudo a la hora de respetar esta diversidad (coherentemente con su concepción política pluralista).”

Asimismo esto le ha servido para reconocer también las virtualidades de estas otras perspectivas, que en determinados casos pueden servir para complementar al enfoque de la capacidad, abriendo así la posibilidad de una base informacional combinada.<sup>502</sup>

No vamos a reconstruir, no obstante, estos argumentos ni discusiones, sino que más bien vamos a centrarnos en la justificación de la base informacional de capacidades para la justicia global y la posibilidad de esa base combinada a la que aludíamos en el párrafo anterior con el objetivo de superar puntos débiles o complementar aquellos ámbitos que desde una variable como la capacidad no pueden ser respondidos. Para ello nos ocuparemos de las conexiones que existen entre el enfoque de necesidades humanas<sup>503</sup> y el enfoque de la capacidad, pues el mismo Sen asume que en su tarea de sentar las bases de una teoría de justicia global está el dar respuesta de un modo más completo a las demandas que se plantean desde un enfoque de las necesidades humanas básicas en el ámbito del desarrollo y la pobreza.<sup>504</sup>

Las virtualidades de una base informacional de la justicia centrada en la capacidad se pueden concretar en las siguientes:

En primer lugar, el enfoque es sensible a las variaciones interpersonales y, por tanto, una base informacional basada en las capacidades permite detectar casos de desigualdad originados por diferencias de tipo personal, social o ambiental, con las que necesariamente dada la diversidad del contexto global vamos a encontrarnos.

En segundo lugar, el enfoque es especialmente sensible a casos de privación o desigualdad enquistados que llegan a deformar las preferencias, aspiraciones y expectativas de los individuos generando el fenómeno de preferencias adaptativas. Como ya adelantamos en el capítulo anterior este tipo de situaciones se dan especialmente en contextos de pobreza, en los que precisamente debe centrarse una justicia global.

En tercer lugar, las evaluaciones de justicia basadas en capacidades permiten usos alternativos en la práctica. Es decir, dada la flexibilidad y apertura del enfoque es posible la combinación con estrategias diversas en los ejercicios de evaluación, asimismo, creemos que incluso se puede combinar con otras variables, ampliando la base informacional según las necesidades u objetivos de la situación concreta. Por nuestra parte consideramos muy útil en este sentido servirnos de una base informacional combinada entre capacidades y necesidades humanas básicas, lo que facilitará tanto la operacionalización del enfoque como la respuesta a situaciones de pobreza urgentes.

En este sentido, el enfoque de las necesidades humanas contribuiría a la determinación de un conjunto de capacidades básicas, desde el que orientar las medidas

---

<sup>502</sup> Dworkin, 2002, p. 301, “Sen does not himself propose any concrete and practically realizable scheme for instituting his conception of equality.” Pereira, G., 2007. Pereira contempla la posibilidad de una propuesta de justicia distributiva en la que se combine la igualdad de capacidades (para el nivel básico, mínimos de dignidad) con la igualdad de recursos de Dworkin (niveles de distribución de recursos una vez superado el umbral de mínimos). También Pereira, 2014.

<sup>503</sup> Existen afinidades entre ambos enfoques, coinciden en sus críticas a los recursivistas o enfoques basados en los medios. Streeten, 1981, (1986, p. 41-48). Streeten señala las ventajas de un enfoque basado en la satisfacción de necesidades básicas frente a uno basado en el ingreso, incompleto y estrecho. Argumenta en base a siete razones que destacan las virtualidades de un enfoque basado en las necesidades básicas.

<sup>504</sup> Sen, 1984b, (1996, p. 190-192) “What is needed is to take the basic needs approach out of the arbitrarily narrow box into which it seems to have got confined. To see it as just one part of the capabilities approach –to which it is motivationally linked –would do just that.”

o propuestas de justicia global. Las capacidades básicas de este modo definidas serían las condiciones imprescindibles para satisfacer las necesidades humanas básicas que diversas teorías del desarrollo han planteado como umbral mínimo para escapar de la pobreza extrema. Además de esta forma no se pierde la orientación del enfoque hacia la libertad y se evita la referencia directa a los recursos o los medios, como medida de la justicia.

#### *4.2.1. Capacidades básicas y necesidades humanas.*

En primer lugar, resulta imprescindible que aclaremos los conceptos. Sobre las capacidades básicas cabe sostener que se corresponderían, según hemos dicho anteriormente, con aquel conjunto de capacidades que van a permitir a quien las disfrute alcanzar un nivel de vida digno. Esto debe ser suficiente para que la persona pueda escapar de un estado de pobreza extrema que le impide desarrollarse como agente, superando ese umbral mínimo en el que es fácil generar preferencias adaptativas o tornarse dependiente de ayudas o tutores en busca del bienestar.

Sin embargo, se nos criticará que tanto las necesidades humanas como las capacidades en general son relativas a un determinado concepto del bien, dependen del modo en que se autocomprenda el propio individuo y del contexto socio-cultural e histórico en el que lo planteemos. Con lo cual puede que no sea posible dar con un conjunto de capacidades básicas para generar un índice global para todos los casos. Esta dificultad se diluye, no obstante, si nos limitamos a necesidades y capacidades básicas en términos de mínimos, sobre los que parece existe bastante acuerdo o consenso al respecto, pues constituyen el umbral de pobreza bajo el cual no debería permitirse que cayera nadie, ya que entonces se vulnera su dignidad, su valor mismo como ser humano. Y sobre ese mínimo las diferencias culturales o de cosmovisión o idea del bien no son determinantes, puesto que se está señalando la base de justicia sobre la que debería o podría construirse cualquier vida humana o social.

Las necesidades humanas, por su parte, señalan a aquellas carencias o estados deficitarios de origen biológico principalmente que afectan a la supervivencia y desarrollo humano, de tal manera que su satisfacción permite el funcionamiento del individuo y la posibilidad de llevar sus planes adelante, mientras que su insatisfacción lo merma o incluso lo detiene. Existen necesidades de tipo fisiológico, pero también emocional y afectivo, moral e incluso social. Según Streeten, por ejemplo, las necesidades humanas básicas en un sentido restrictivo, de acuerdo con su origen biológico, incluirían los mínimos de abrigo, alimentación, agua, saneamiento necesarios para impedir el mal estado de salud, la malnutrición y males semejantes relacionados con la pobreza o privación severa. Se podría ampliar esta interpretación incluyendo aspectos no directamente biológicos, relativos a la autonomía humana como la participación individual y colectiva en la ejecución de un proyecto.<sup>505</sup> En el caso de Doyal y Gough sabemos que las necesidades se concentran en torno a dos polos relacionados por un lado con la supervivencia y la salud física y por otro con la autonomía individual.

---

<sup>505</sup> Streeten, 1981, (1986: 35-36).

Por otro lado, conviene aclarar que las necesidades humanas pueden especificarse claramente atendiendo a la estructura biológica humana en su dimensión personal, aunque también tienen un componente social y cultural, y varían según el grado evolutivo de la persona, pero tienen un límite y son finitas. Esto es, se concretan en un número y se satisfacen según diversos medios o recursos y de formas muy distintas, pero siempre atendiendo a unos límites. Por eso hay que diferenciar entre necesidades y deseos, pues se suele confundir e interpretar como necesidad lo que es simplemente un deseo o una necesidad falsa, realizando, en ocasiones, esfuerzos por cumplir deseos que no compensan ni favorecen el desarrollo personal pero cuya finalidad tiene algún sentido para la vida de ese individuo, quien tal vez debería revisar racionalmente de forma crítica el orden de sus prioridades y su plan de vida.<sup>506</sup>

Por otra parte, los deseos son de origen psicológico, dependen de la imaginación y son infinitos e inagotables, y con ese factor juega precisamente una sociedad basada en el consumo, que no dota precisamente de felicidad ni satisfacción a los individuos, como dicen prometer. Los ciudadanos pueden sentirse siempre carentes e incompletos respecto a algún producto nuevo que los medios publicitarios y de animación al consumo representan como imprescindible y absolutamente necesario para lograr un cierto éxito o reconocimiento social, o simple autogratificación personal.<sup>507</sup> En esos casos los individuos se esfuerzan por tener más, acumular aquellos bienes o recursos que son objeto de su deseo y que creen que les permitirán vivir bien y alcanzar la felicidad, o incluso entremezclan el deseo con la necesidad biológica, imposibilitando el discernimiento crítico entre lo necesario y lo prescindible. De este modo, instalados en el hedonismo y en el consumo inmediato e indefinido los individuos se van alejando progresivamente de un proyecto que les permita autorrealizarse plenamente, o ser más como personas.<sup>508</sup> Estos individuos consumidores descuidan el interés por lo público y se concentran en la tarea individualista de satisfacer sus deseos personales, faltando a sus deberes cívicos.

Por eso, los deseos no pueden ser objeto de la justicia de una sociedad democrática, porque es imposible responder a la satisfacción de deseos ilimitados, por razones de sostenibilidad, y porque un sistema político-económico que se rija por el valor de la igualdad es incapaz de responder a todas esas demandas, sino que más bien cada quien debe gestionarlos y satisfacerlos en la medida que considere oportuno o esté capacitado para ello, sin renunciar a la crítica y revisión del plan de vida que uno desee razonablemente llevar a cabo. *El objetivo de una teoría de la justicia distributiva se ha de centrar en las necesidades, trazando el límite entre las necesidades y los deseos con*

---

<sup>506</sup> No siempre es fácil separar las necesidades de los deseos, pero sucede algunas veces que la valoración social de determinados bienes o estados afecta a la interpretación de las necesidades, llegando incluso a lo razonablemente prioritario para el desarrollo humano. Hay quien prefiere pasar hambre o nutrirse mal, contando, no obstante, con los recursos para cubrir esa necesidad correctamente, pero destinándolos, sin embargo a otros fines, relacionados con los deseos. Sen, 1999a. Habría que considerar que el reconocimiento recíproco no es un deseo caprichoso sino que arraiga en las necesidades más genuinamente humanas.

<sup>507</sup> Cortina, 2002: 163-164. Pensamos que el reconocimiento recíproco de base moral en el que arraiga la justicia no ha de derivar en este tipo de reconocimiento o reputación social.

<sup>508</sup> Cortina, 162-163. Goulet, 1999: 27, "La disciplina del desarrollo es el estudio de las vías para conseguir una economía más humana. Las expresiones "más humano" y "menos humano" deben entenderse a la luz de una distinción vital entre *plus avoir* ("tener más") y *plus être* ("ser más"). Las sociedades son más humanas o más desarrolladas no cuando los hombres y mujeres "tienen más", sino cuando son capaces de "ser más". El criterio principal de desarrollo no es el incremento de la producción o del bienestar material, sino el enriquecimiento humano cualitativo."

*el fin de que ningún ciudadano se sienta discriminado o en desventaja por no ver satisfecho lo más básico y que es de justicia.*<sup>509</sup>

Mientras no dejemos claro cuál es ese mínimo que define la pobreza, bajo cuyo umbral no debería caer nadie, éste puede ser un motivo de disuasión en nuestra tarea. Conviene que nos convenzamos de ese núcleo esencial en el concepto de pobreza que ha de regir siempre y en cualquier caso, de manera absoluta, que marque ese umbral mínimo de justicia relativo al desarrollo humano, a partir del cual definir un conjunto de capacidades básicas. En este sentido consideramos que el enfoque de las necesidades humanas en la versión de Paul Streeten o Doyal y Gough ya nos ofrece, como hemos visto, una referencia clara. Nos facilitan la identificación de los elementos que definen una situación de pobreza absoluta, aluden a esas “precondiciones” indispensables para llevar adelante una vida plena desde unos mínimos de dignidad.

Así mismo Amartya Sen<sup>510</sup> también reconoce la existencia de un núcleo irreductible en el concepto de pobreza que hace referencia a estados de privación absoluta y que todos somos capaces de identificar cuando diagnosticamos situaciones de pobreza, independientemente de cuál sea el contexto. En ese tipo de situaciones encontraríamos un fallo en capacidades que inhabilitaría a individuos y comunidades en la elección y realización de ciertos estados y quehaceres, en definitiva, funcionamientos valiosos que son básicos para toda vida humana. La cuestión problemática estriba en cómo determinar ese núcleo de capacidades básicas o funcionamientos valiosos, en decidir qué criterios nos van a permitir seleccionar ese conjunto que nos permite definir el umbral mínimo de justicia. A partir de este umbral las exigencias de justicia como de carácter humanitario se podrían ampliar, no obstante, tanto como la comunidad o los individuos afectados lo decidieran y en el sentido que escogieran.

La exigencia de igualdad de capacidades básicas en el nivel global es, por tanto, compatible con la diversidad de modos de organización socio-política y cultural y ordenamientos de valores y prioridades diferentes establecidos según criterios distintos, pues se limita a demandas de justicia mínima sobre las que fácilmente cabe lograr un acuerdo global, un consenso. El hecho de contar con una referencia sobre qué es lo necesario para llevar una vida digna no invalida las discusiones que puedan emprenderse una vez superado ese umbral y en las condiciones que permiten realmente participar en el debate o la deliberación. Pues si la persona no disfruta de unas capacidades básicas difícilmente puede desarrollar su rol como agente, ni disfrutar de capacidades más complejas, como las que se requieren para discutir públicamente o influir en el diseño de políticas de justicia social.

Mas, ¿por qué capacidades básicas y no necesidades humanas básicas sin más? Si el enfoque de las necesidades contribuye positivamente a determinar el índice de capacidades que aluden al mínimo de justicia, ¿qué nos empuja a centrarnos en una

---

<sup>509</sup> Cortina, 166-169. La autora diferencia entre Estado de Bienestar y Estado de Justicia, entre bienestar y bienser. “Uno de los puntos débiles del Estado de Bienestar. Que vio su fuente de legitimación en la economía y en una forma de entenderla (como maximización del bienestar), sin tomar nota de que la tarea del Estado de Derecho no es proporcionar bienestar, sino procurar justicia. [...] Entre la despreocupación por el bienser de las personas, propia de un Estado liberal, y la preocupación por su bienestar, se encontraría el “Estado de Justicia”, que tiene por tarea lograr el bien-ser de los ciudadanos, y es consciente de que sólo puede lograrlo articulando sus esfuerzos con los de los sectores económico y social.” 169

<sup>510</sup> Sen, 1981a, p. 17, “There is an irreducible core of absolute deprivation I our idea of poverty, which translates reports of starvation, malnutrition and visible hardship into a diagnosis of poverty without having to ascertain first the relative picture. Thus the approach of relative deprivation supplements rather than supplants the analysis of poverty in terms of absolute dispossession.”

variable como la capacidad relegando a un segundo plano la necesidad o tomándola únicamente como un complemento del enfoque?

En primer lugar, las necesidades humanas se definen, en definitiva, en términos de mercancías y recursos y esto es algo que presenta problemas, como hemos dicho anteriormente en apartados anteriores, pues no refleja realmente los logros reales que alcanza una persona a partir de su conversión.<sup>511</sup>

En segundo lugar, tanto necesidades como capacidades no dependen exclusivamente de los recursos, sino que son socialmente interdependientes, con lo cual resulta fundamental la referencia al contexto institucional y los servicios públicos que favorecen la satisfacción de necesidades o el empoderamiento de las personas. En el caso de las necesidades el individuo adopta un rol pasivo y esto puede favorecer la dependencia insititucional o de benefactores que contribuyen positivamente a la satisfacción de necesidades humanas básicas pero no quizá al desarrollo como agente de la persona. A pesar de que Doyal y Gough<sup>512</sup> sí reconocen la realización de la autonomía individual como una necesidad, tampoco especifican a qué concepción de autonomía se refieren. Lo que sí dejan claro es que se trata de una necesidad posterior a la satisfacción de necesidades físicas, y la postergan en el caso del ejercicio autónomo en la vida social o la participación política a un segundo momento.

Las capacidades, sin embargo, aluden directamente a la implicación activa del individuo en el proceso de desarrollo, las capacidades relativas al bienestar o a la agencia se plantean de modo paralelo, de manera que no se aplaza el ejercicio como agente que pueda realizar el individuo a pesar de que capacidades relativas a su bienestar físico no estén cubiertas.

En tercer lugar, las necesidades se plantean hasta un nivel suficiente, pero no igualitario. Se persigue la satisfacción de necesidades humanas básicas como reducción de la pobreza e impulso del desarrollo pero no se insiste en la igualdad y la importancia de reducir desigualdades para lograr la justicia. En sociedades con niveles de vida muy bajos, sostiene Streeten<sup>513</sup>, la satisfacción de necesidades básicas es más importante que la reducción de la desigualdad por tres razones. Primera, porque no es un objetivo que tenga tanta importancia para la mayoría de la gente, excepción de algunos ideólogos igualitaristas. Segunda, satisfacer las necesidades humanas básicas es un objetivo moral más importante que la reducción de la desigualdad. Tercera, la reducción de la desigualdad es un objetivo abstracto y complejo, abierto a muchas interpretaciones y desde el punto de vista práctico muy ambiguo, no se sabe cómo lograrla, ni cómo definirla ni en base a qué criterios juzgarla.<sup>514</sup> Finalmente Streeten argumenta que empíricamente se da el caso de que las sociedades que han tenido éxito en la satisfacción de necesidades básicas son las que también han reducido las desigualdades, incrementando asimismo los niveles de ingreso y el crecimiento económico.<sup>515</sup>

Sin embargo, desde el enfoque de la capacidad la referencia a la igualdad para la justicia no es un tema baladí, sino que tiene un fundamento razonable, pues en las

---

<sup>511</sup> Además existe el riesgo del fetichismo de la mercancía. Cortina y Pereira, 2009, Cortina, 24, ventajas del enfoque de la capacidad sobre el enfoque de las necesidades humanas.

<sup>512</sup> Doyal y Gough, 1994, 82.

<sup>513</sup> Streeten, 1981 (1986, 28)

<sup>514</sup> Streeten, 1981 (1986, pp. 28-29)

<sup>515</sup> Streeten, 1981 (1986, pp. 30-31)

sociedades donde persisten determinadas desigualdades es posible que se genere una cierta desventaja injusta en cuanto a oportunidades sobre quienes se sitúan en el polo negativo de la desigualdad, esto es, quienes tienen menos, reproduciéndose esquemas y planes de vida muy restrictivos y poco abiertos a la ampliación de oportunidades y alternativas.

Siguiendo esta línea de razonamiento, desde una teoría crítica Gustavo Pereira<sup>516</sup> considera que es posible una teoría de justicia en la que un primer principio de justicia de corte suficientarista<sup>517</sup> sea complementado con el principio de diferencia rawlsiano. Esto significa que se aceptan las desigualdades en tanto en cuanto favorecen al grupo menos aventajado, esto es, por razones de eficiencia. Sin embargo, por estas diferencias en ingreso o recursos no han de verse afectadas las autorrelaciones prácticas del yo, que han de estar protegidas con el primer principio de suficiencia<sup>518</sup> y que son la base para el desarrollo como agente del sujeto, para asegurar la autonomía de reconocimiento recíproco. Cuando las desigualdades amenacen el desarrollo de estas autorrelaciones se deben contrarrestar así como cuando no se puedan justificar socialmente y su aceptación no sea general, es decir, cuando no hayan sido generadas por la cooperación social. De este modo Pereira<sup>519</sup> está estableciendo dos criterios desde los que restringir la desigualdad, a saber, el menoscabo de las autorrelaciones prácticas del Yo y la justificación social. Este autor defiende que cuanto más igualitaria sea la distribución de una sociedad, mayores probabilidades habrán de asegurar la autonomía de reconocimiento recíproco. En cuanto que el sujeto se desarrolla como agente puede participar e intervenir activamente en la vida pública, deja de ser un receptor pasivo de medidas de justicia para convertirse en un agente de justicia que elige y decide, y así mismo se acrecienta el sentimiento de igualdad entre la ciudadanía. Esto significa, visto desde el otro lado, que las diferencias o desigualdades en ingreso o riqueza se traducen en desventaja de oportunidades de participar en la vida pública, reducción de las oportunidades para que la autonomía recíproca se desarrolle, y vulneración de la condición de iguales de los ciudadanos, alimentando, sin embargo, injustamente el sentimiento de superioridad de los mejor situados o poderosos.<sup>520</sup>

La cuestión fundamental es ¿por qué es justo empoderar a las personas con esas capacidades básicas que se corresponden con necesidades humanas básicas? Hemos aludido a la noción de dignidad, radicando la justificación en el respeto a ese valor en sí mismo que posee todo ser humano únicamente por el hecho de ser persona. Esa noción de dignidad la hemos vinculado con la agencia, con la capacidad de los seres humanos de desarrollarse como sujetos capaces de introducir cambios en el mundo y de regir su propia vida. Y de este modo pensamos que nos comprometemos con una idea de sujeto, de acuerdo con la tradición ética kantiana, seres humanos valorados como fines en sí mismos y autónomos, capaces de autolegislarse y de regirse por normas universalizables, lo que regularía el fin de la justicia en términos de capacidades.

---

<sup>516</sup> Pereira, 2014, 72-73

<sup>517</sup> Pereira, 2014, 67 “Un primer principio de justicia operaría para todos los que estuviesen en la condición de autonomía potencial, y sería el siguiente: las personas a lo largo de su vida deberían tener garantizado un desarrollo de capacidades que les permita alcanzar una autonomía de reconocimiento recíproco.”

<sup>518</sup> Siguiendo a Pereira (2014, 67) este principio estaría asegurando los mínimos de dignidad que el autor considera como el nivel de garantías básico para la autonomía (Pereira, 2013, 117) aquello a lo que todo ser humano tiene derecho simplemente por ser persona y, a su vez, lo que habilita la inclusión social de los afectados.

<sup>519</sup> Pereira, 2014, 72

<sup>520</sup> Pereira, 2014, 73 “Tales desigualdades, como se ha indicado, vulneran la condición de iguales de los ciudadanos, afectan su autorrespeto y estimulan un injustificado e inaceptable sentido de superioridad en quienes se encuentran mejor posicionados. Es por esto que la crítica a la estructura de la propiedad debería ser considerada como un elemento de una teoría crítica de la justicia (cf. Heins, 584-588)”.



Esta idea de sujeto resulta, no obstante, insuficiente, para autores como Gustavo Pereira, quien desde la ética del discurso desarrolla una teoría crítica de la justicia social, que apela a una idealización del sujeto que se construye y comprende desde la autonomía kantiana vinculada al reconocimiento recíproco.<sup>521</sup> De este modo, Pereira propone un sujeto de diálogo que requiere el desarrollo de ciertas autorrelaciones prácticas del yo (autoconfianza, autorrespeto y autoestima)<sup>522</sup> que son adquiridas a través de la interacción con otros que reconocen sus demandas o posiciones, para alcanzar gradualmente su autonomía, para convertirse precisamente en agente y participar en los procesos comunicativos. Estas autorrelaciones supondrían las precondiciones de la agencia.<sup>523</sup> El proceso de reconocimiento por parte de los otros es fundamental para realizar esa autonomía de reconocimiento recíproco efectivamente. Y el *telos* de la justicia consiste precisamente en garantizar esas autorrelaciones prácticas, pues sin ellas las personas no pueden participar en términos de igualdad en la vida social.

La justicia se mide en capacidades, según Pereira, por las ventajas de esta métrica en cuanto que capta la variabilidad interpersonal y por su sensibilidad a la vulnerabilidad del ser humano. Justifica Pereira que se trata de una métrica más sensible, más comprehensiva que los bienes primarios.<sup>524</sup> Al menos cuando evaluamos sociedades reales y nos referimos a lo básico, lo fundamental para alcanzar una autonomía potencial que permita al sujeto desarrollarse, ampliar el ejercicio de sus competencias, y alcanzar progresivamente grados superiores de autonomía.<sup>525</sup> Superado este umbral mínimo otras variables pueden resultar así mismo muy útiles para la métrica de la justicia o la evaluación del desarrollo.

Consideramos la propuesta de Pereira muy conciliadora con la cuestión de la importancia de los contextos y el papel de los otros en el desarrollo del sujeto como agente. El reconocimiento recíproco, como ya señalara Cortina, complementaría, además el vacío ético que en el enfoque de la capacidad deja la referencia exclusiva al valor de la dignidad del sujeto. Para dar razones de por qué es importante defender el empoderamiento de las personas, Cortina<sup>526</sup> considera, pues, fundamental la noción de reconocimiento. Si no somos capaces de reconocer al otro y valorarlo entonces como un ser valioso en sí mismo, difícilmente emprenderemos acciones de justicia, en pro de ese desarrollo de capacidades básicas que le permitan desarrollarse y autoconcebirse como agente, como un ser autónomo. No nos sentiremos lo suficientemente obligados como para actuar y favorecer a otros. Y este es un punto fundamental si lo que pretendemos es una teoría de justicia global.

Las obligaciones hacia otras personas, en términos de justicia, requieren una justificación fuerte normativamente que no se quede únicamente en el sentimiento humanitario o en la referencia a un valor intrínseco de todo ser humano, como es la

---

<sup>521</sup> Pereira, 2014, 61.

<sup>522</sup> Pereira, 2014, 65. Toma esta autorrelaciones prácticas del Yo de A. Honneth y explica que se obtienen a través de relaciones de reconocimiento recíproco. No obstante señala que cada una se corresponde con un contexto social de reconocimiento.

<sup>523</sup> Pereira, 2014, 62.

<sup>524</sup> Pereira, 2014, 63.

<sup>525</sup> Pereira, 2014, 66. “Una de las ideas que se han explicitado hasta el momento es que la autonomía de reconocimiento recíproco se logra progresivamente en el desarrollo de la vida de alguien [...] Por ello es posible diferenciar en el continuo de la autonomía cuando menos un estadio de ejercicio mínimo que le permite a alguien ser un agente competente, y otro de potencialidad, en el que tal competencia todavía no es alcanzada; denominaré a estos dos estadios *autonomía mínima* y *autonomía potencial*.”

<sup>526</sup> Cortina y Pereira, 2009, 29-30

dignidad. Además se requiere el reconocimiento recíproco, ver en el otro precisamente ese valor, que hay que salvaguardar, proteger, y a su vez ser reconocido uno mismo como un ser valioso que los demás respetan y valoran. Sin esta dimensión del reconocimiento, consideran Cortina y Pereira es difícil que una persona logre ser autónoma, esto es, desde la ética del discurso que desarrolle las competencias necesarias para participar activamente en un diálogo, en un intercambio de razones.

Dicho esto, aceptamos la importancia del reconocimiento y consideramos que esto complementa la fundamentación normativa del enfoque de la capacidad, justificando las demandas de justicia global que planteamos apelando a un conjunto de capacidades básicas. Teniendo en cuenta además que el sujeto se desarrolla como agente en interacción con otros y gracias al reconocimiento de esos otros.

Aludiendo a un índice de capacidades básicas que nos permitan señalar unos mínimos de justicia para el nivel global, por tanto, no estamos sugiriendo que se renuncie a la deliberación sino más bien que se tenga en cuenta que son necesarias unas condiciones, precondiciones si se prefiere, para poder participar efectivamente en estos procesos de discusión y toma de decisiones, así como para su normal desarrollo. De otro modo, estamos ocultando situaciones en las que los afectados difícilmente podrán participar, pues carecen de las libertades más básicas. También cuando se sufren carencias graves porque su nivel de bienestar es tan ínfimo que su preocupación primordial se encuentra en satisfacer las necesidades más urgentes para lograr la supervivencia. Esto no implica que a esas personas no les interese la libertad en otros niveles, ni que hayamos de relegarla a un segundo momento en el diseño de medidas políticas, como si se tratara de un lujo reservado a unos pocos que han alcanzado un nivel de desarrollo óptimo, sino que aceptamos la urgencia de satisfacer ciertos aspectos fundamentales relativos al bienestar (expresado en capacidades básicas) como condición previa en todos los casos y situaciones de pobreza, básicos para desarrollar otras capacidades.

No hemos dicho todavía nada sobre cuáles son los criterios de selección o los fundamentos en los podríamos apoyarnos para definir el índice de capacidades básicas. Tampoco sería imprescindible comprometernos con una de las listas ya existentes. Por ejemplo, en este sentido Sabina Alkire lanza una propuesta que consiste en definir las capacidades básicas según el enfoque de necesidades básicas de David Wiggins.<sup>527</sup> Alkire propone definir las necesidades en relación con los funcionamientos valiosos o sustantivos que no se pueden realizar cuando esas necesidades básicas no están cubiertas, esto es, valorando lo que se pierde o se pone en juego, aquello para lo que nos vemos incapacitados si no logramos la satisfacción de necesidades. Escapa así de la definición que se centra en los recursos, tampoco alude al objeto de la necesidad como hace Wiggins de modo suficientemente general para que cualquiera pueda reconocer su relevancia.

De esta forma las capacidades que se corresponderían con los funcionamientos que realizamos para la satisfacción de necesidades básicas, podemos considerarlas capacidades para cubrir necesidades básicas y conformarían el conjunto de capacidades básicas que tratamos de seleccionar, como por ejemplo: capacidad para evitar la malnutrición, la capacidad para recibir una educación y asistencia sanitaria, la capacidad

---

<sup>527</sup> Alkire, 2002, p. 199. Wiggins, 1998.

para vivir en un ambiente seguro y sano.<sup>528</sup> Siempre cabe tener en cuenta que se ha de mantener el grado de generalidad suficiente en su definición para que todos cuantos estén afectados puedan aceptar ese índice desde su identidad propia o el nivel en que se encuentren. Por tanto, no cabe hacer referencia a unos recursos específicos o a unos valores concretos de acuerdo a una idea del bien en la determinación de estas capacidades básicas. Este grado de especificación se tendrá que dar en el nivel de la aplicación, en el que cada comunidad decidirá el peso que otorga y los recursos y estrategias que emplea para la satisfacción de necesidades.

Creemos, como sostiene Alkire, que conviene no descuidar que en el centro de la propuesta están las capacidades y no las necesidades. La ventaja es que el enfoque de las capacidades en cada momento hace explícito el valor de la elección y la participación, así como la crítica al valor negativo de la coerción o la tiranía bajo cualquiera de sus formas.<sup>529</sup> Esto es, la libertad se considera una de las condiciones fundamentales para el desarrollo de cualquier plan de vida, tan importante como puede parecernos gozar de salud o tener acceso a una educación.

Así pues, inspirados por la propuesta de Alkire para nuestro propósito centrado en la justicia global tomaremos el enfoque de las necesidades humanas de Paul Streeten que se centra en la persona como un todo y entiende que el desarrollo de su personalidad es integral, para combinarlo con el enfoque de la capacidad de Sen que constituye la base fundamental de nuestro planteamiento. El enfoque de Streeten incluye las dimensiones física, psíquica y social, más allá de la mera posesión de recursos o las condiciones materiales y reconoce la importancia de la participación de los afectados en la satisfacción de necesidades y en su especificación en el momento de la aplicación de medidas en el nivel local. En este sentido coincide en gran parte con la orientación del enfoque de las capacidades. Las necesidades humanas básicas se resumirían en cinco categorías, que asimismo podemos identificar con aquellas dimensiones que Sen ha considerado en el reconocimiento de un núcleo de pobreza absoluta como fundamentales en la medición internacional o elaboración de índices de pobreza. Se trataría de las capacidades relacionadas con la salud, la educación, la atención sanitaria, el refugio o abrigo y la participación.

Las capacidades para cubrir necesidades básicas vemos que se concretan en la esfera del bienestar y en la esfera de agencia. Se persigue tanto un nivel de vida adecuado o digno como las bases materiales para el desarrollo de la autonomía que permite a la persona ejercer su faceta como agente.

#### *4.2.2. Ventajas de una base informacional combinada.*

En el momento en que hemos considerado la posibilidad de combinar el enfoque de las capacidades y de las necesidades humanas, por razones de aplicación, que no de fundamentación,<sup>530</sup> aceptamos la posibilidad de una base informacional combinada:

---

<sup>528</sup> Alkire, 2002, p. 163 “A Basic capability is a capability to enjoy a functioning that is defined at a general level and refers to a basic need, in other words a *capability to meet a basic need*.”

<sup>529</sup> Alkire, 2002, p. 170

<sup>530</sup> No perdemos el fundamento acerca de la relevancia de la libertad para la idea de justicia que defendemos y para el propio desarrollo humano, su abandono supondría una contradicción con lo que hemos expuesto y defendido a lo largo del escrito. Pensamos que la capacidad es la métrica de la justicia que mejor se ajusta a esta idea de la libertad y

necesidades-recursos y capacidades. Pasamos a continuación a explicar qué significado tiene esto y cuáles son las consecuencias que se siguen de una propuesta de este tipo.

En primer lugar, una base informacional combinada contempla que en determinados momentos las variables en las que nos centremos para juzgar la justicia o injusticia de una situación sean los recursos o condiciones materiales para cubrir necesidades humanas básicas, además de las capacidades. La elección de una u otra variable y su combinación dependerá precisamente del grado de pobreza o desarrollo del estado de cosas que intentamos evaluar y de la información que tengamos disponible. Evidentemente en situaciones en las que la situación es urgente o la pobreza extrema una aproximación a partir de los niveles de recursos que disfruta la población o el índice de necesidades que tienen cubiertas puede servirnos de gran ayuda, aunque no puede sustituir de manera completa la evaluación en términos de capacidades. Las capacidades en estos casos que más pueden interesarnos son las relacionadas con el bienestar (como satisfacción de necesidades), en tanto que nos proporcionan más información sobre las condiciones materiales de vida de las personas. Se trata de una primera aproximación evaluativa en la que la cuantificación de la medición puede resultar orientadora inicialmente.

En segundo lugar, en las mediciones de pobreza o desarrollo resulta muy útil apelar a un tipo de variable cuantificable como son los recursos para satisfacer necesidades humanas básicas, ya que en el nivel global nos enfrentamos a un panorama plural y multicultural en el que va a resultar difícil un acuerdo sobre un ordenamiento completo de las capacidades. Con un ordenamiento parcial o incompleto quizá resulte más sencillo que se genere un acuerdo global y así se puede establecer un índice de medición que sirva en circunstancias y situaciones diversas, de acuerdo con las capacidades. De esta otra forma, apelando a los recursos, es evidente que podemos ordenar datos y establecer prioridades de un modo más sencillo, pero corriendo el riesgo de simplificar la situación o pasando por alto casos que no son sensibles a la medición en estos parámetros. Para que esto no suponga un problema es importante que se incorporen en la medida de lo posible y de modo progresivo más datos relativos a capacidades, por las razones que hemos comentado en apartados anteriores y porque consideramos primordial que la pobreza y el desarrollo se midan en capacidades, la métrica de la justicia, no hemos de olvidar, debe ser la capacidad.

En tercer lugar, una base informacional combinada nos permite en caso de conflicto decidir qué medidas emprender para mejorar una situación o resolver una injusticia, pues podemos interpretar ese estado de cosas desde ambas perspectivas y contar con una visión más amplia y comparada.

Así pues, si centramos la evaluación exclusivamente en las capacidades no siempre podemos desarrollar las estrategias para cumplir con el objetivo de reducir las desigualdades o las privaciones, porque no obtenemos información suficiente sobre el estado de cosas que resulte concluyente y determinar que se está produciendo una injusticia. Resulta difícil obtener información sobre capacidades en esos casos, se trata de un problema de implementación u operacionalización del enfoque. Estamos aludiendo a casos como, por ejemplo, de preferencias adaptativas o de privaciones severas que no son denunciadas por incapacidad del propio afectado, pero que sí se

---

por eso no la abandonamos, sino que la complementamos para mejorar la operacionalización del enfoque de la capacidad en determinados casos concretos.

detectan desde el enfoque de la capacidad.<sup>531</sup> Apelando a este otro tipo de variables, como son las necesidades y los recursos para satisfacerlas, se complementa el enfoque y pueden además atenderse situaciones en las que indudablemente la injusticia está presente y requiere de una respuesta inmediata, ofreciendo soluciones que se orienten, en definitiva, hacia el empoderamiento de los individuos afectados.

#### *4. 3. Igualdad de capacidades a un nivel universal, suficiente, sostenible y responsable.*

En “Igualdad ¿de qué?” (1979) Sen propone por primera vez la igualdad de capacidades básicas como un principio ético o de justicia, aunque reconoce que es un principio parcial que necesita ser completado<sup>532</sup>, como ya hemos comentado.

Ahora bien, aunque la demanda de igualdad es importante, por los motivos que hemos expuesto, esto no la convierte en la única preocupación moral de una teoría de justicia. Independientemente de la base informacional que escojamos hay que atender a otro tipo de demandas morales, la igualdad no basta. Si nos centrásemos únicamente en la igualdad esto se traduciría en el abandono o ignorancia de otras consideraciones morales importantes, como las consideraciones agregativas o las demandas de eficiencia.<sup>533</sup> Esas otras demandas pueden servir para justificar la desigualdad en algunos casos o situaciones específicas.

Los tres tipos de argumentos que se pueden aducir en el caso de las instituciones o arreglos sociales para justificar la desigualdad son: el argumento del espacio equivocado, el argumento del incentivo y el argumento de la asimetría operativa.<sup>534</sup> Cada uno de ellos se apoya en razones distintas para defender la desigualdad. El primero tiene que ver con la demanda de igualdad en otro espacio. Y los otros dos surgen por el conflicto que puede generarse entre la igualdad y la eficiencia en un mismo espacio. Son críticas basadas en la eficiencia, cuyos argumentos se basan en que la reducción de la desigualdad llevaría a consecuencias negativas,<sup>535</sup> empeorando la situación de la mayoría.<sup>536</sup>

La eficiencia en el espacio de las capacidades en concreto requeriría:

Que se alcanzase una situación en la que ya no fuera posible mejorar las capacidades de nadie manteniendo las capacidades de todos los demás por lo menos en el mismo nivel.<sup>537</sup>

Esta demanda de eficiencia descarga a los defensores de la igualdad de una tarea excesiva, según Sen. Ya que no necesariamente la demanda o la exigencia de igualdad,

---

<sup>531</sup> Cortina y Pereira, 2009, Pereira, 72-76, sobre las estrategias de superación de las preferencias adaptativas como un fallo en la autonomía del individuo

<sup>532</sup> Sen, 1979a, p. 369.

<sup>533</sup> Sen, 1992a, (1995, p. 155-156). “La igualdad, defínase como se defina, no puede ser la única preocupación en cualquier espacio basal y las consideraciones agregativas, incluidas las demandas de eficiencia, tienden a tener un espacio irreducible. [...] Cuando compiten con consideraciones agregativas a menudo ocurre que las exigencias de la igualdad quedan agudadas en las medidas que finalmente se recomiendan. El reconocer esto no contradice la pertinencia y alcance de los valores igualitarios. Más aún, la búsqueda de la igualdad solo puede entenderse en un contexto más amplio en el que no se ignoren arbitrariamente otras demandas.”

<sup>534</sup> Sen, 1992a, (1995, p. 156)

<sup>535</sup> Recordemos la importancia de la valoración y cálculo de las consecuencias en la evaluación de un estado de cosas, incluso cuando lo prioritario sean los objetivos en el cumplimiento y realización de derechos. Sen, 1982b.

<sup>536</sup> Sen, 1992a, (1995, p. 157)

<sup>537</sup> Sen, 1992a, (1995, p. 161)

sobrepasados unos límites, implica más justicia o bondad moral. Puede que determinadas desigualdades incluso contribuyan a la mejora de la situación de los menos aventajados. La igualdad ha de combinarse entonces con otras consideraciones morales cuando evaluamos un estado de cosas, o cuando lo planteamos como exigencia en un sistema social o de justicia.

Ahora bien, conviene aclarar un punto: ¿hasta dónde estamos dispuestos a rebajar la exigencia de igualdad a favor de otras consideraciones o demandas morales? En concreto, ¿podemos justificar la desigualdad en capacidades básicas basando nuestra argumentación en razones de eficiencia? ¿O sucede que siendo las capacidades básicas mínimos de justicia o dignidad no admitimos desigualdades en estos términos porque no hay razones morales superiores que contradigan la realización de estos mínimos?

Consideramos que esta cuestión es fundamental, pero para ello necesitamos primero un acuerdo sobre lo que entendemos como mínimos de justicia. Es decir, precisamos un índice de capacidades básicas, que incluya elementos de los que no podamos prescindir cuando evaluemos una situación o un estado de cosas como justo, pues su ausencia sería un motivo de injusticia sin más, una desventaja. El acuerdo o determinación de este índice ha de ser universal, luego hemos de argumentar racionalmente o justificar cada una de las capacidades que incluyamos en el índice como fundamental para cualquier tipo de vida humana. De manera que han de ser capacidades valiosas independientemente de la concepción del bien que uno elija desarrollar. En la determinación de este índice, como ya hemos argumentado en apartados anteriores, la referencia a las necesidades humanas básicas puede ser de gran ayuda.

En este nivel básico consideramos que la exigencia de igualdad debería plantearse como una cuestión de justicia, el objetivo abarcaría el desarrollo de estas capacidades básicas hasta un nivel suficiente para cada uno de los individuos. De esta forma combinamos la exigencia universal de igualdad de capacidades básicas con la de suficiencia. El compromiso de justicia en el ámbito global llegaría hasta este nivel de lo suficiente para sentar las bases del desarrollo del sujeto como agente. Que sea lo suficiente o umbral mínimo para la realización de capacidades básicas, veremos que variará en función de la sociedad en que nos encontremos. No se modifican las capacidades básicas, sino los recursos o medios que se requieren para alcanzar ese empoderamiento. En cada contexto socio-cultural la interpretación de las necesidades puede verse alterada, así como la forma en que estas deberían satisfacerse.<sup>538</sup> Esto no implica, no obstante, que no sea posible una revisión crítica de estas interpretaciones y valores sociales. Entre otras cosas, porque no siempre lo que se considera absolutamente necesario en una sociedad resiste la evaluación crítica de un tercero, confundándose, en ocasiones, la necesidad con el deseo.<sup>539</sup> Así mismo sucede que los medios que, en ocasiones, se emplean para satisfacer determinadas necesidades son desmesurados o excesivos. Creemos que estas diferencias deben valorarse críticamente y no caer en una postura relativista que acepte cualquier interpretación sin más justificación que la defensa de una tradición o bien cultural.

---

<sup>538</sup> Sen, 1999a. Mencionar la referencia de A. Smith en *La riqueza de las naciones* a la necesidad de vestir una camisa de lino para no padecer vergüenza al aparecer en público, esto es, poder formar parte de la vida de la comunidad también es importante. Se trata de una necesidad más, que requiere de mercancías para ser satisfecha y adquiere importancia por el sentido social de la propia necesidad.

<sup>539</sup> Cortina, 2002

Además, otra de las condiciones que ha de cumplir esta igualdad de capacidades básicas es la sostenibilidad, que guarda una estrecha relación con la revisión crítica de las necesidades y las formulaciones de exigencias de justicia. Hemos de aceptar que ciertos modelos de vida son insostenibles a medio y largo plazo y por eso no pueden universalizarse. Las capacidades básicas han de ser compatibles con estilos de vida sostenibles: extensibles a generaciones futuras y compatibles con el uso y distribución responsable de los recursos escasos. No podemos negar la base material que subyace al desarrollo de determinadas capacidades, y por eso no es aceptable una propuesta de justicia que incluya capacidades que precisan para su desarrollo de recursos que no están ni podrán estar al alcance de la mayoría de individuos.

Finalmente la igualdad de capacidades básicas universal en un nivel suficiente y sostenible ha de plantearse responsablemente. Es decir, hemos de especificar quiénes son los responsables o sobre quiénes recae la obligación positiva para que este objetivo llegue a realizarse realmente. En este sentido pueden resultarnos de utilidad las observaciones de Onora O'Neill<sup>540</sup> sobre la importancia de localizar quiénes se hacen cargo de las obligaciones que se corresponden con derechos, y profundizar en la base ética de los derechos humanos y las obligaciones que se derivan de éstos.

Dicho esto, reconocemos la necesidad de ahondar, no obstante, en la justificación moral de esta demanda de igualdad de capacidades básicas en el nivel global. La cuestión se plantea entonces en la fundamentación del enfoque que nos permita dar razón de por qué hay que respetar ese mínimo de justicia expresado en capacidades básicas. Aludíamos anteriormente a la dignidad de las personas, como valor universal, pero esto requiere además de un cierto compromiso moral que puede venir por un lado del reconocimiento del otro como un ser valioso (Cortina, 2009; Pereira, 2014), como ya comentamos, y por otro, de la aceptación de los derechos humanos como un imperativo ético global que nos obliga.<sup>541</sup>

---

<sup>540</sup> O'Neill, 2000

<sup>541</sup> Sobre el papel de los derechos humanos en una teoría de la justicia global desde el enfoque de las capacidad dedicamos un apartado más adelante.

## 5. CRÍTICA DE THOMAS POGGE AL ENFOQUE DE LA CAPACIDAD COMO CRITERIO DE JUSTICIA SOCIAL DESDE UNA DEFENSA DE LAS PROPUESTAS RECURSIVISTAS. (“CAN THE CAPABILITY APPROACH BE JUSTIFIED?”)

El artículo de Pogge del que nos ocupamos a continuación constituye una de las críticas más duras que se le presentan al enfoque de la capacidad en relación con la posibilidad de dar cuerpo a una teoría de justicia, dado que se centra en aspectos básicos tanto de fundamento como de aplicación. Por eso consideramos pertinente detenernos en la exposición de los elementos que componen la crítica. Posteriormente trataremos de dar respuesta desde el enfoque de la capacidad.

Según Pogge<sup>542</sup> el enfoque de la capacidad no ofrece una base informacional superior o más plausible que la que podemos encontrar centrándonos en los recursos (bienes primarios, Rawls), ni tampoco una fórmula clara con la que ordenar o combinar la información (igualdad de capacidades). En definitiva, no existe un criterio de justicia social desde el enfoque de la capacidad que pueda ser aplicado en nuestro contexto actual y erigirse como un serio competidor de la propuesta basada en los recursos. Y esto de ser así invalidaría la posibilidad de mantener el enfoque para una teoría de justicia global.

Pogge únicamente reconoce que el enfoque de la capacidad puede servir como toma de conciencia de ciertas injusticias o desigualdades, que de hecho han pasado desapercibidas para otras perspectivas, e incorporar ciertos matices en una revisión ulterior del criterio que escojamos, tanto en la evaluación como en el desarrollo de políticas sociales, por ejemplo: la relación entre la desigualdad de género y las desigualdades económicas es un atisbo del enfoque de la capacidad. Ahora bien, más allá de este tipo de cuestiones, poco más tiene que ofrecer el enfoque de la capacidad en materia de justicia social, a juicio de Pogge.

Por otro lado, la mayor aportación del enfoque de la capacidad en justicia social que consiste, a juicio de Sen y Nussbaum (sus mayores representantes), en tomar cuenta de la variabilidad interpersonal que influye, en definitiva, en la capacidad de conversión de recursos en libertad real, no es exclusivo ni determinante de este enfoque, según Pogge.<sup>543</sup> Es más, afirma que podría ser también incorporado en un criterio de justicia social basado en la igualdad de recursos.

Veamos a continuación más detenidamente las críticas de Pogge, trataremos de analizar si realmente se pueden sostener tan firmemente, como él afirma, echando abajo la posibilidad de un criterio de justicia social desde el enfoque de la capacidad.

### 5.1. *Crítica a una concepción de igualdad “débil”.*

En primer lugar, Pogge considera que Sen defiende una concepción de igualdad muy débil, en la que trata de incluir mucho y acaba por significar nada. Sabemos que Amartya Sen cuando alude a la igualdad refiriéndose a la cuestión “igualdad, ¿de qué?”

---

<sup>542</sup> Pogge, 2004, p. 1

<sup>543</sup> Pogge, 2004, p. 1, y a lo largo de la parte 2 del ensayo que posteriormente discutiremos.



está empleando un concepto de igualdad básica (igual consideración para todos en un nivel básico sustancial).<sup>544</sup> Ahora bien, la pretensión de englobar bajo el rótulo de igualitarismo a teorías tan dispares como el utilitarismo (igual consideración de las utilidades de todos los miembros), la justicia como equidad de Rawls (igualdad de libertades e igualdad de distribución de bienes primarios), el libertarismo de Nozick (igualdad de derechos libertarios) o la propuesta basada en la igualdad de recursos de Dworkin, supone, a juicio de Pogge<sup>545</sup> un debilitamiento del concepto de igualdad en el que cabe todo, pero que, en definitiva, se vuelve en contra del mismo Sen.

La afirmación de que entre estas teorías existe un consenso respecto a la demanda de igualdad básica, implica un igualitarismo débil, que más bien habría que describir como una variante de la *condición de anonimato* y no tanto como un compromiso con el valor de la igualdad.<sup>546</sup> Al fin y al cabo, Sen únicamente excluye de este conjunto de teorías igualitarias (donde se encuentran la mayoría de teorías normativas contemporáneas) a las teorías claramente sexistas, racistas, feudalistas, fascistas y fundamentalistas, donde explícitamente se discrimina a unos miembros, considerados inferiores y se les otorga un trato desigual, y desde nuestro punto de vista injusto.

Cumplir con esta condición de anonimato implica, a juicio de Pogge, no tomar en cuenta ninguna información sobre los individuos entre los que se distribuyen las ventajas generadas por el orden institucional que está siendo valorado. Esta información se supone que no influye en la evaluación de la justicia o injusticia del orden institucional (para evitar teorías basadas en el mérito, que podría ser entendido como la raza, el sexo). Distintos órdenes o criterios de justicia social puede que coincidan en este punto generando el mismo patrón de ventajas y, sin embargo, distribuirlas de modo muy distinto, así como entender las ventajas individuales relevantes desde concepciones muy dispares.

Ahora bien, esta condición de anonimato, a lo que Sen llamaría igualitarismo,<sup>547</sup> en definitiva, es incompatible con una justa igualdad de oportunidades o una equidad distributiva entre los distintos grupos, al mostrarse indiferente en cuanto a cómo quedan distribuidos los beneficios o cargas. Asimismo implica indiferencia respecto a la correlación que existe entre la distribución de ventajas individuales y las diferencias interpersonales de carácter natural. No toma en cuenta los grupos de personas que reciben un trato desaventajado por razón de sexo o religión, por citar un ejemplo. Si se mostrara atención a estas diferencias individuales, ya no se cumpliría la condición de anonimato y habría que dejar fuera de la calificación de igualitaria a esa teoría, afirma Pogge siguiendo supuestamente a Sen.

Pero de acuerdo con las afirmaciones de Pogge, Sen estaría dejando fuera de su “definición”<sup>548</sup> de igualitarismo a su propia propuesta. Aunque sabemos que sí incluye

---

<sup>544</sup> Sen, 1992a, (1995, p. 30). “Una teoría puede aceptar, e incluso exigir, la desigualdad con respecto a muchas variables, pero a la hora de defender estas desigualdades resultaría difícil eludir la necesidad de su relación con una consideración igual para todos en un nivel básico sustancial.” A este requisito Pogge lo llama normativismo individualista igualitario, y duda que pueda afirmarse de todas las teorías éticas sin controversia alguna. Pogge, 2004, p. 3.

<sup>545</sup> Pogge, 2004, p. 9.

<sup>546</sup> Pogge, 2004, p. 8. “The shared element in the wide consensus Sen sketches might be less misleadingly described as a commitment not to equality but to a variant of what economists call the *anonymity condition*.”

<sup>547</sup> Pogge, 2004, p. 10. Esto es lo que afirma Pogge, “The anonymity condition, what Sen calls egalitarianism, is incompatible with fair equality of opportunity or distributive fairness among groups.”

<sup>548</sup> Remarcamos que este es el argumento de Pogge y la definición de igualitarismo o teoría igualitaria que Pogge endosa a Sen.

información sobre la diversidad humana y tiene en cuenta cómo la heterogeneidad interpersonal, ya por motivos naturales o sociales, influye en las desigualdades y desventajas que sufren algunas personas. Por otro lado, Sen consideraría injusto a un orden institucional que consintiera las prácticas culturales y las actitudes que causan correlaciones ofensivas, justificando un trato discriminatorio a algunos grupos de la sociedad apoyándose en razones culturales o religiosas. De este modo rechazaría la condición de anonimato en favor de la modificación o mitigación de los efectos de prácticas culturales o actitudes que generan desigualdad o discriminación de ciertos grupos y que no siempre son inherentes a los órdenes institucionales.

Cabe preguntarse a la luz de las críticas de Pogge: ¿está definiendo Sen el igualitarismo de este modo? ¿En qué momento podemos deducir que se compromete con esta definición de igualitarismo de acuerdo con la condición de anonimato? Es cierto que al calificar de igualitarias a diferentes teorías normativas, Sen está arriesgando mucho, y ampliando quizá demasiado lo que cabe entender por igualdad o comprometerse con el valor de igualdad. Pero ¿está siendo realmente inconsecuente con sus afirmaciones?

Pogge aclara que el igualitarismo puede ser entendido de dos modos desde un criterio de justicia social.<sup>549</sup> Bien como un criterio igualitarista o demandante de igualdad, y el orden será juzgado como justo si trata a todos los miembros de un modo igual. Bien como un criterio igualitario de justicia social que otorga igual consideración a todos los miembros en aquel aspecto que considere importante o fundamental.

Sen estaría definiendo la igualdad de acuerdo con el segundo modo (igual consideración a todos los miembros) como bien identifica Pogge.<sup>550</sup> Las diferencias entre teorías o criterios se hallan en los espacios en que se realiza la métrica, en los espacios en los que se exige igualdad. Sin embargo, este asunto es controvertido, advierte Pogge. Sen no lo niega, pero tampoco afirma que exista un consenso entre teorías ni valora de igual modo a todas las teorías que califica como igualitarias. El hecho de que exijan igualdad en algún ámbito, no las convierte en plausibles o moralmente defendibles, ni las sitúa del mismo lado, siendo algunas superiores a otras debido a otras características o exigencias que incluyen en sus criterios. El hecho de que coincidan en este requisito, coincidencia que aún está por confirmar, tampoco implica que deje de investigarse la justificación y defensa de ese requerimiento de igualdad. En palabras de Sen:

No hay duda de que pretender la igualdad con respecto a algo –algo considerado *importante* –implica una similitud de algún tipo, pero esta similitud no coloca a los contrincantes del mismo lado. Sólo demuestra que la discusión no se basa principalmente en la cuestión: “¿por qué la igualdad?”, sino en el planteamiento: “igualdad, ¿de qué?” [...] Aún debemos preguntarnos si ha de existir una exigencia de igualdad en algún ámbito importante o en otro. Incluso si resulta que cada teoría sustantiva del orden social actual es, de hecho, igualitaria en algún ámbito, un ámbito considerado central en esa teoría, todavía habría que explicar y defender esa característica general de cada caso. La práctica compartida de igualdad, aunque

---

<sup>549</sup> Pogge, 2004, pp. 2-4.

<sup>550</sup> Pogge, 2004, p. 3. “We agree, he holds, that the moral assessment of any institutional order should give equal consideration (in the relevant respect) to all individuals living under this order.”

fuera universalmente compartida, seguiría necesitando alguna forma de defensa.<sup>551</sup>

De manera que, Sen no está hablando de un consenso entre teorías, sino de una similitud o coincidencia en uno de sus requisitos o características: la exigencia de igualdad, que por otro lado no es “determinante.”<sup>552</sup> Pues existen diferencias básicas entre los distintos ámbitos en que la igualdad es recomendada, y tal vez el requerimiento de igualdad no sea el requisito ni la característica primordial o definitoria de toda teoría.

Esto no coincide con la condición de anonimato, como afirma Pogge, sino que apunta a la exigencia de imparcialidad de una teoría política o ética del orden social. Esto significa que una teoría normativa en el orden social se debe poder justificar públicamente, resistiendo de este modo el juicio de los miembros de ese orden e incluso de los que quedan afuera, ante los ojos de un “espectador imparcial”, si nos decantamos por una concepción de la imparcialidad abierta.<sup>553</sup> La imparcialidad y los intereses iguales son dos características que ofrecen una base común a todas las propuestas éticas y políticas que siguen siendo apoyadas y defendidas a día de hoy, sostiene Sen.

El problema surge cuando se confunde imparcialidad con anonimato, como parece ocurrirle a Pogge. La imparcialidad, como hemos dicho, apela a la consistencia de una teoría, a su justificación como teoría normativa en el orden social, y no cabe equipararla con la exigencia de igualdad a la que alude Sen. En ningún momento encontramos una referencia de Sen a esta condición de anonimato ni que pueda deducirse de su concepción del igualitarismo, en el que dice coinciden distintas teorías. Por tanto, no estaría excluyéndose de su “definición,” si atendemos a la definición del propio Sen.

Respecto a que sea un igualitarismo débil, podemos calificarlo así, si entendemos que es muy poco exigente, ya que sólo demanda un requerimiento de igual consideración en un nivel básico o sustancial, y además no ha de considerarse como característica determinante de una teoría. Esto puede resultar insuficiente para los que proponen un criterio igualitarista, como es el caso de Pogge. Pero la intención de Sen, no va más allá de señalar una cierta similitud entre teorías para posteriormente pasar a su distinción, centrando el debate en el ámbito o espacio que cada una escoge para demandar igualdad. Asimismo diferirán en los criterios o fórmulas de combinación de la información relevante.

## *5.2. Diferencias entre ambos enfoques. El supuesto contraste entre recursos y capacidades.*

En segundo lugar, Pogge trata de esclarecer el supuesto contraste que existe entre ambos enfoques. Considera que las diferencias no son tan determinantes y, en definitiva, la igualdad de capacidades puede asimilarse a una igualdad de oportunidades como se desprende de un enfoque recursivista como el de Rawls.

---

<sup>551</sup> Sen, 1992a, (1995, p. 29-30)

<sup>552</sup> Sen, 1992, (1995, p. 27)

<sup>553</sup> Sen, 2002d, p.446. “In the case of open impartiality, the procedure of making impartial judgements can (and in some cases, must) invoke judgments inter alia from outside the focal group. [...] Open impartiality is a demand that the viewpoints of others, whether or not belonging to some group of which one is specifically a member, receive adequate attention.”

Sabemos que un defensor del enfoque de la capacidad insistirá en la importancia del espacio de las capacidades para la métrica de la desigualdad argumentando que éstas, a diferencia de otras variables, constituyen un reflejo de la libertad sustantiva o real del individuo. Pogge,<sup>554</sup> sin embargo, considera que este punto (el centrarse en la libertad u oportunidades reales) no ha de considerarse como una característica exclusiva del enfoque de la capacidad, ya que también el enfoque basado en los recursos puede incorporarlo. Un enfoque basado en los recursos no sólo toma en cuenta los bienes que las personas disfrutan de hecho, sino también aquellos que las personas pueden llegar a tener o consumir. Es decir, aquello que les otorgará la oportunidad de llevar la vida que elijan como valiosa. La perspectiva de los recursos no descuida su conexión con la libertad y las oportunidades de las personas.

Ahora bien, Sen es consciente de esta observación, que estrecharía las diferencias que separan a capacidades de recursos y, de hecho, afirma que los bienes primarios (Rawls)

se pueden pensar [...] como recursos para propósitos generales que son útiles en la búsqueda de las diferentes ideas del bien que tienen los diferentes individuos [...] a lo que equivalen es a *medios para la libertad* para propósitos generales; es decir, afectan junto con otras cosas al conjunto de vidas alternativas entre las que una persona puede elegir. Ciertamente, la relación con la libertad es uno de los aspectos más atractivos de este modo de pensar las características focales personales en términos de posesión de bienes primarios, si suponemos su versatilidad.<sup>555</sup>

No obstante, la diferencia entre un enfoque y otro estriba en su compromiso con la libertad, en su defensa o interés directo más o menos estricto por la libertad, y en este punto la distancia entre ambos sí es más destacable. El enfoque de la capacidad en este caso se centra directamente en la libertad real de las personas, trata de evaluar su estado según las oportunidades reales que gozan.<sup>556</sup> Y los órdenes institucionales serán evaluados, pues, a partir de las oportunidades reales que generan, según fomenten y promuevan libertad sustantiva. Por eso, Sen considera que si nuestro interés principal en la evaluación de la justicia es la libertad, es importante centrarnos en ella y no en los medios para conseguirla. ¿Por qué no ir directamente al fin (libertad)? –Se pregunta Sen. No hay motivo para dar un rodeo dirigiéndonos hacia los medios.<sup>557</sup> Además el quedarse en los medios puede resultar insuficiente.

Existen otros puntos de posible discrepancia o diferencia entre ambos enfoques, que Pogge considera, sin embargo, irrelevantes en lo que se refiere a la elección de un criterio de justicia social.

---

<sup>554</sup> Pogge, 2004, p. 14. “Capabilities are *options* to achieve valuable functionings. This emphasis, however, is one that resourcists can fully share.”

<sup>555</sup> Sen, 1990b, p. 114.

<sup>556</sup> Nussbaum, 2006. La autora propone que una teoría de la justicia se centre en aquello que los seres humanos necesitan para llevar una vida digna de ser vivida. Un orden institucional debería ser evaluado como justo o injusto en la medida en que promueve o no el disfrute de un conjunto de derechos básicos para todos los ciudadanos, que se traducen en una lista de capacidades humanas básicas para llevar una vida digna. Nussbaum fundamenta esta idea en la concepción de dignidad humana y el respeto asociado a ésta que se le debe a todo a ser humano. Pp. 226-227.

<sup>557</sup> Sen, 1990b, (1997, p. 114-115)

Así, por ejemplo, Pogge<sup>558</sup> afirma que uno de los elementos distintivos del enfoque de la capacidad es su interés por el estado real en que vive una persona, esto es, por cómo le va la vida a los individuos, cómo viven realmente y cómo valoran ellos mismos su situación. De manera que, se focaliza en la situación real de vida de las personas y no tanto en la posesión de ciertos bienes, recursos o utilidades. Esta característica es una ventaja del enfoque de la capacidad, pues toma debida cuenta de cuál es la realidad de vida de las gentes y sus evaluaciones se centrarán, en definitiva, en el *bien-estar*, en aquello que las personas logran a lo largo de sus vidas y consideran valioso. Esto es, Sen propone unos elementos clave desde los que evaluar el estado de las personas, determinantes, pues, de la calidad de vida de acuerdo con el enfoque de la capacidad y que nos asistirán en el juicio de un orden institucional o social. Estos elementos serían, por otra parte, ignorados por enfoques simplistas basados en los recursos que se centran en el nivel de ingresos o *renta per cápita* cuando evalúan la calidad de vida o el bienestar de un individuo o un pueblo.

Ahora bien, según Pogge, Sen parece no tomar en cuenta que existen otros enfoques basados en los recursos que son más sofisticados que los que se centran únicamente en los ingresos y que, por tanto, no son superados tan fácilmente por el enfoque de la capacidad, como, por ejemplo, la propuesta de bienes primarios de Rawls.<sup>559</sup> La adopción de una actitud reduccionista en estos parámetros da una apreciación falsa de esas otras propuestas que no son tan estrechas de miras como parece mostrar Sen, resulta incluso injusto plantear en estos términos a todos los enfoques recursivistas, pues algunos sí pueden incluir entre sus criterios algunos de los elementos del bienestar que incorpora el enfoque de la capacidad.<sup>560</sup>

Estos elementos claves que propone Sen para la evaluación de la calidad de vida y que son origen de la diversidad interpersonal son los siguientes: distribución intrafamiliar; diferencias entre las perspectivas relacionales; variaciones en el clima social; diversidad relacionada con el medio ambiente; heterogeneidad interpersonal. Antes de pasar a comentar cada uno de ellos, hay que decir que Pogge<sup>561</sup> considera que todos cabrían en un enfoque basado en los recursos (tal y como él va a defenderlo siguiendo la propuesta rawlsiana), pero, por otra parte, se cuestiona sobre la necesidad y la pertinencia de incorporarlos. A la luz de estas dos consideraciones veamos qué tratamiento les da.

### 5.3. Valoración de las fuentes de diversidad interpersonal.

---

<sup>558</sup> Pogge, 2004, p. 15. “The distinctive feature of the capability approach is its focus on what Cohen helpfully calls “midfare” or, in Sen’s words, “on the *state* of the person, distinguishing it both from *commodities* that help generate that state, and from *utilities* generated by the state.” Pogge toma esta referencia del artículo de Sen “Capability and Well-Being”, Sen and Nussbaum (eds.): *The Quality of Life*.

<sup>559</sup> Nussbaum, 2006. Pogge se muestra como partidario del enfoque de los recursos según la concepción de Rawls, esto es, centrándose en los bienes primarios. Pogge los concibe de un modo amplio siendo consciente de la base material de las libertades, derechos, que se incluyen como bienes primarios. En este sentido, a juicio de Nussbaum, parece estar más cerca del enfoque de la capacidad que del rawlsiano. p.267. “Pogge links the sphere of liberty and the economic sphere very closely together, arguing that the major liberties have a material aspect. And like the Universal Declaration (of human rights), Pogge seems to measure relative social positions by the fulfilment of rights, rather than by income and wealth. [...] If his primary goods are human rights, understood in a way that links liberty with its material underpinnings, then his view will converge substantially with the capabilities approach, in ways that seem to take it away from Rawls’s own view.”

<sup>560</sup> Pogge, 2004, p. 16.

<sup>561</sup> Pogge, 2004, pp. 16-17.

- *Distribución intrafamiliar.* En muchas ocasiones el seno de la propia familia es el origen de la desigualdad de bienestar entre las personas. Por eso el examen de las reglas de distribución intrafamiliar de recursos y oportunidad puede darnos una primera aproximación, a juicio de Sen, acerca de la relación entre las rentas y su uso, entre el nivel de ingresos y el bien-estar que logra una persona. Un enfoque basado en los recursos no puede pasar por alto este tipo de cuestiones y debería incorporar entre sus elementos de análisis del bienestar este tipo de factores, teniendo en cuenta que el interés fundamental recae sobre los individuos y no sobre los grupos o comunidades. (Ambos enfoques comparten un normativismo individualista).

No obstante, el enfoque de la capacidad, como bien apunta Pogge,<sup>562</sup> es más sensible a las posibles desigualdades o injusticias que sufren algunas personas por las reglas de distribución intrafamiliares, que suelen basarse en creencias o actitudes culturales discriminatorias, por ej.: hacia las mujeres y las niñas. El enfoque de los recursos que propone Pogge puede captar las desigualdades o las injusticias debidas a un reparto injusto de recursos, de ingresos, que no ha tomado en cuenta las necesidades de cada uno de los individuos, favoreciendo injustamente a unos en detrimento de otros. Sin embargo, no detecta si estas desigualdades se traducen en una privación de oportunidades por razones o actitudes prejuiciosas de origen social, cultural o religioso. La sensibilidad del enfoque de la capacidad en este punto sí que puede entenderse, pues, como una diferencia ventajosa sobre el enfoque de los recursos.

- *Diferencias entre las perspectivas relacionales.* Depende de la comunidad en que vivamos, de cuáles sean sus convenciones y costumbres, las pautas de conducta arraigada varían, así como la cantidad de bienes estipulada para lograr una serie de funcionamientos que son considerados valiosos. De ahí que Sen afirme que la ventaja individual depende tanto de aspectos relativos, en relación con las pautas sociales, como de aspectos absolutos, que conducen a una privación total independientemente de la comunidad en que se viva. Esto nos permite explicar los casos de pobreza relativa que pueden llegar a traducirse en pobreza absoluta en cuanto a capacidades básicas, así como los niveles de desnutrición o la falta de satisfacción de necesidades primarias en países “supuestamente” ricos o donde el nivel de recursos es suficiente como para no sufrir carencias de este tipo. Estas situaciones arraigan en el hecho de que cada comunidad interpreta la satisfacción de las necesidades humanas de un modo distinto y prioriza unas u otras de acuerdo a una idea sobre lo bueno.

Ahora bien, si lo que pretendemos es un criterio de justicia social basado en la importancia de la libertad, habrá que revisar críticamente desde la propia comunidad los aspectos relativos a las necesidades y las convenciones sociales, analizando en cada caso qué potencia o salvaguarda nuestra libertad y qué termina anulándola.

En este punto Pogge considera que también podemos apreciar las diferencias relativas atendiendo a las cestas de recursos que disfrutaban los individuos. Así, el valor de una cesta de bienes es relativo a la cantidad de bienes disponibles por término medio, en general por la mayoría de miembros, y que se considera elemental para lograr los funcionamientos básicos o significativos en una sociedad. Por lo tanto, el peso relativo de los recursos debería incorporarse en la métrica de un criterio de justicia social.

---

<sup>562</sup> Pogge, 2004, p. 17. “Now it may be true, as Sen suggests in a parallel passage, that systematic, often anti-female bias in intrafamily distribution of resources is “more readily checked by looking at capability deprivation (in terms of greater mortality, morbidity, undernourishment, medical neglect, and so on) than can be found on the basis of income analysis.”

Por otro lado, Pogge considera que no sólo los ingresos han de considerarse recursos, es posible incluir otros como los derechos o la educación, que también tienen importancia para lograr funcionamientos valiosos, y cuyo valor relativo habrá que tener en cuenta cuando los evaluemos. Existe la posibilidad, pues, de incorporar estas diferencias relativas y ajustar lo que se considera un nivel adecuado de recursos en función de la comunidad y lo necesario en ésta para llevar una vida digna. Pero para lograr incluir estas diferencias relativas, el enfoque basado en los recursos tendrá que realizar comparaciones entre lo que logran unos y otros, y qué cantidad de recursos disponían para ello en una comunidad dada, cosa que Pogge no comenta. Para evaluar los logros o la satisfacción de necesidades, habrá que echar mano de otras variables, ya que si nos fijamos únicamente en la cesta de recursos no obtenemos suficiente información para concluir si su valor era justo o no.

Ahora bien, la posibilidad de analizar la relación entre recursos y logros o posibilidades de funcionamiento es una de las características propias del enfoque de la capacidad. De manera que, el enfoque de los recursos tendrá que recurrir en última instancia a la información que le proporciona una métrica basada en las capacidades para así realizar los ajustes relativos, ya que de otro modo no habrá manera de concluir cuál es la cantidad de recursos justa para funcionar bien.

- *Diferencias de clima social.* El enfoque de la capacidad no obvia que las oportunidades reales y los logros no dependen únicamente de la persona, del individuo en concreto, sino también del clima social en que viva. Los recursos no son suficientes para lograr una vida decente o buena si el clima social no permite convertirlos en oportunidades reales y en funcionamientos valiosos, afirma Sen.<sup>563</sup>

Ante esto Pogge<sup>564</sup> reacciona de un modo contundente, pues lo cierto es que los enfoques basados en los recursos actualmente no sólo tienen en cuenta la mera posesión de bienes o ingresos, sino otros elementos que influyen en el aumento o disminución de éstos. Su postura no es tan simple como la presenta Sen, y más si la comparamos con la propuesta rawlsiana. Algunos factores del clima social, como puede ser la contaminación, son vistos por Rawls como peligros o motivos que disminuyen la seguridad de disfrutar de algunos recursos, como algunas libertades básicas o la integridad física o psíquica de la persona. Pogge deja patente que no se descuidan las diferencias de clima social desde un enfoque basado en los recursos, sino que tratan el asunto de modo distinto a como lo hace el enfoque de la capacidad.

Mientras que para Sen, las diferencias de clima social se valoran en función de cómo influyen en las capacidades de las personas y en sus posibilidades de conversión de recursos en libertades sustantivas, los defensores de los recursos, como Rawls, toman en cuenta estas diferencias viendo de qué modo impactan en los distintos individuos y grupos y su disfrute de determinados recursos.

Si queremos marcar una diferencia entre ambos enfoques respecto a este punto, tiene que radicar, pues, en el modo en que unos y otros valoran estas diferencias respecto a la calidad de vida de las personas, y no porque unos las descuiden y otros las tomen en cuenta. Al menos así lo piensa Pogge.

---

<sup>563</sup> Sen, 1999a, (2000, pp. 115-116)

<sup>564</sup> Pogge, 2004, p. 19. "They (actual resourcists) do not focus on personal (rivalrous or excludable) resources alone, but rather count the prevalence of crime and violence and the lack of public safeguards against biological and chemical hazards as diminishing a person's resources broadly conceived."

No obstante, pensamos que ciertas diferencias de clima social pueden pasar desapercibidas para un enfoque recursivista, en la medida en que no todas repercuten en la posesión o disfrute del nivel de recursos de una persona o grupo social, aunque estemos considerando los recursos de un modo amplio. Algunos aspectos del clima social influyen en el uso que las personas van a poder hacer de estos recursos y, así, puede ocurrir que todos los individuos tengan asegurado cierto derecho a la educación pero no todos los grupos sociales puedan ejercerlo plenamente o efectivamente debido a las circunstancias en que sus miembros desarrollan sus vidas (por ej.: jóvenes de barrios marginales, donde el abandono escolar es alto por las condiciones de vida familiar y social).

Sin embargo, el enfoque de la capacidad sí es sensible a este tipo de casos porque se centra directamente en las oportunidades reales de las personas, en su poder efectivo para llevar a cabo sus planes de vida.

- *Diversidad relacionada con el medio ambiente.* Tanto las variaciones climáticas como las condiciones ambientales influyen en la conversión de recursos en calidad de vida. Tras analizar este punto Pogge<sup>565</sup> reconoce que el enfoque basado en los recursos no ha tomado debida cuenta de las diferencias que se generan por este tipo de diversidad, pero no es imposible que pueda hacerlo. Es más, debiera hacerlo. El acceso de una persona a un determinado nivel de recursos tendría que valorarse a partir de los recursos de base necesarios (que dependerán de las características o variaciones en el medio ambiente) para disfrutar del mencionado acceso.

No obstante, Pogge<sup>566</sup> presupone que los recursos necesarios para mantener un ambiente sano y hacer frente a las condiciones climáticas y ambientales de la zona en que uno vive se han asegurado previamente como el sustrato necesario para acceder a otros recursos más sofisticados. Es decir, se ha producido ya una corrección de estas diferencias, de manera que en la métrica se entiende que todos parten de las mismas condiciones básicas.

Ahora bien, pensamos para realizar esta corrección y salvar las diferencias se ha tenido que realizar un aporte extra de recursos a aquellos que padecen condiciones ambientales que dificultan la conversión de recursos básicos en capacidades u oportunidades reales valiosas. Esto es, esta compensación correctiva se ha de ajustar a partir de variables que no son los recursos, variables que aportan información extra, más allá de la posesión de bienes, como, por ejemplo: las capacidades.

- *Heterogeneidad personal.* Las personas somos muy distintas entre nosotras. Algunas de estas diferencias, según Sen, sitúan ya de partida a ciertas personas en posición de desventaja, impidiéndoles alcanzar el nivel de bienestar o la calidad de vida que merecen en justicia. El modo de contrarrestar estas desventajas debería ser, a juicio de Sen, a partir de la compensación necesaria, dotándoles de una mayor cantidad de recursos, que les permita lograr la misma calidad de vida que otras personas que no las padecen. Ahora bien, también es cierto que algunas desventajas no pueden “corregirse”

---

<sup>565</sup> Pogge, 2004, p. 20.

<sup>566</sup> Pogge, 2004, p. 20. “In measuring resources persons have access to, one must subtract resources standardly hended to enjoy such access –the heavy coat one needs to withstand the Alaskan winter as much as the uniform one may need in order to hold down the job as a mail carrier or waitress.”



con una transferencia de renta, y el aumento de los recursos no será suficiente para lograr ciertos funcionamientos valiosos, que dependen de otros factores.<sup>567</sup>

Por el contrario, el enfoque de los recursos no toma en cuenta las diferencias interpersonales a la hora de valorar la ventaja individual. Cuando seleccionan cuáles son los bienes necesarios para llevar una vida decente y qué valor tiene cada uno de ellos, los defensores de un enfoque basado en los recursos, tienen en cuenta las necesidades y características humanas básicas, sin centrarse en las necesidades particulares de cada individuo. No son sensibles a la heterogeneidad personal, lo que supone un punto de inflexión respecto al enfoque de la capacidad.

Pogge<sup>568</sup> señala bien esta diferencia entre ambos enfoques y considera, por otro lado, que Sen destaca este hecho para demarcar su enfoque. Sin embargo, también apunta que algunas de las variaciones interpersonales pueden ser incorporadas por un enfoque de los recursos, y así la diferencia entre uno y otro, y supuesta ventaja del enfoque de la capacidad, se verían diluidas.

Las diferencias interpersonales más destacables, a juicio de Sen, y que pueden situar a las personas en situación de desventaja son las siguientes: aquellas debidas al sexo y la infancia; las mujeres en período de lactancia y los bebés y niños presentan necesidades específicas tanto nutricionales como de cuidado que requieren una cantidad de recursos mayor que la que necesita una persona en condiciones normales para lograr los mismos funcionamientos. Estas necesidades se ven, en ocasiones, desatendidas porque están actuando prejuicios de carácter discriminatorio en los criterios distributivos, prejuicios basados en la desigualdad de género y en el escaso reconocimiento que se le da a la infancia.

Por otro lado, las diferencias interpersonales generadas por la edad. Las etapas de la vida de una persona pueden distinguirse entre otras cosas por las necesidades que se generan en cada una de ellas. Con el paso del tiempo las necesidades varían y el modo de satisfacerlas así como los recursos para realizarlo también. Evidentemente una persona anciana o un niño pueden sufrir grados de dependencia mayores que una persona joven o adulta sana en condiciones normales. Para los tres aún en la misma situación y con la misma cesta de recursos las posibilidades o alternativas de funcionamiento que se les presentan son bien distintas. La diferencia radica únicamente en la franja de edad en que se encuentran.

También encontramos diferencias en las capacidades físicas o psíquicas de los individuos, que influyen o condicionan el poder de conversión de recursos en funcionamientos o capacidades valiosas.

Veamos qué consideración hace Pogge de cada una de estas diferencias interpersonales. Respecto a la primera de ellas, Pogge considera que las mujeres no deben reclamar un trato especial o distintivo, sino igualitario. Un orden justo ha de respetar que ciertas diferencias sexuales se traducen en necesidades distintas, pero tanto en lo que respecta a hombres como a mujeres. En este sentido es importante combatir aquellas posturas discriminatorias y excluyentes. Si realmente se da un trato *genuinamente igualitario*, no habrá necesidad alguna de compensación, pues desde un principio se habrá tomado nota de las circunstancias y necesidades específicas que

---

<sup>567</sup> Sen, 1999a, (2000, p. 94)

<sup>568</sup> Pogge, 2004, p. 21. "Sen tends to overstate the contrast, however, in that some of the features he lists as personal heterogeneities are ones that resourcists can and do take into account."

pueden deberse a la condición sexual y que influyen en el desarrollo de una vida digna. El hecho de que el enfoque de la capacidad haya contado con la sensibilidad para detectar injusticias y desigualdades basadas en la discriminación por razón de sexo no le convierte por ello en un criterio de justicia social más plausible.

Es más, según Pogge, puede ocurrir incluso que se legitime un criterio de justicia social discriminatorio siguiendo el enfoque de la capacidad. Pogge está pensando en un grupo de expertos que estipule lo que se consideran capacidades básicas o valiosas tomando como base las necesidades, características e intereses propiamente masculinos, legitimando así formas de discriminación, incluso rasgos culturales sexistas que quedarían enmascarados bajo un mismo criterio.

Esta crítica, no obstante, no es muy acertada, puesto que Sen no considera en ningún momento que una lista de capacidades haya de ser elaborada por un grupo de expertos o un partido político o grupo social dominante. Más bien insiste en que tienen que ser las bases, los afectados, los que componen una sociedad (aquí se incluyen hombres y mujeres, entendemos nosotros) los que decidan mediante razonamiento público qué capacidades son valiosas y merece la pena promover en justicia.

Por otra parte, desde nuestro punto de vista el enfoque de los recursos no podrá ser sensible a muchas injusticias y desigualdades ocasionadas por diferencias entre los sexos, si sólo evalúa o compara los recursos. Hay muchos funcionamientos sociales importantes y capacidades, no sólo el estar bien alimentada durante el embarazo, que no se corresponden claramente con necesidades humanas básicas, ya femeninas, ya masculinas. Sino que más bien tienen que ver con la posibilidad de llevar una vida buena o plena, cosa que puede estar negándose a muchas mujeres aún cuando sus necesidades “básicas” estén satisfechas. Gozar de capacidades para realizar aquello que uno considera valioso, no queda contemplado únicamente a partir de los recursos de que se dispone para cubrir necesidades básicas o complejas.

En cuanto a las diferencias ocasionadas por la edad, Pogge critica el hecho de que Sen haya considerado a las personas como situadas en franjas de tiempo y no como individuos con una vida completa, desde el nacimiento hasta la muerte.<sup>569</sup> Desde esta perspectiva, esas posibles diferencias ya no son concebidas como heterogeneidades personales, no existen por tanto aventajados o desaventajados por la edad, puesto que todos se enfrentan en algún momento a esa situación. Una justa distribución de recursos depende, no sólo de aquello a lo que se tiene acceso, sino también de *cuándo* se tiene dicho acceso.<sup>570</sup> Lo justo, pues, desde el enfoque de los recursos es que cada persona en el período de vida en que se encuentre tenga acceso al nivel de recursos adecuado para satisfacer sus necesidades y poder llevar una vida decente. La evaluación siempre debería realizarse desde la perspectiva de una vida completa, valorando la calidad de ésta en global, y no en un período concreto de tiempo. Ahora bien, ni un enfoque ni otro, reconoce Pogge, han realizado la tarea que permita identificar qué necesidades corresponden a cada etapa de la vida y cuántos recursos se requieren para cubrirlas, para evaluar a partir de un agregado intertemporal la calidad de vida o el estado en que se

---

<sup>569</sup>Pogge, 2004. Pogge afirma que así son concebidas por Rawls, quien es consciente de que no todos los miembros de una sociedad gozan de la misma movilidad o posibilidad de ganar un sueldo. Habrá diferencias entre jóvenes y ancianos, sin que esto en justicia tenga que traducirse en desigualdades socioeconómicas.

<sup>570</sup> Pogge, 2004, p. 24. “If participants are conceived as persons over a complete life, age-specific variations in needs are not a personal heterogeneity. Persons have diverse needs at different times of their lives, and the adequacy of individual shares depends not merely on what persons have access to, but also on *when* they have such access.”

encuentra esa persona en función del acceso que tenga a los recursos específicos pertinentes.

Ahora bien, y siguiendo la crítica y la observación de Pogge, aunque es cierto que ambos enfoques tienen una tarea que cumplir con el fin de salvar las posibles desventajas debidas a la edad, consideramos que para el enfoque de la capacidad tal cometido plantea menos dificultades. Veamos por qué razones.

En primer lugar, podemos aceptar la evaluación de una vida humana en global, sin embargo, esto no cambia el hecho de que algunas personas sufran situaciones de desigualdad o injusticia en un momento dado de sus vidas, que no son compensadas por los momentos de plenitud o bienestar que viven en otros momentos. Es decir, pensamos que no se puede realizar un cálculo o cómputo de los distintos momentos o períodos que atraviesa una persona a lo largo de su vida. La evaluación del bienestar o el estado en que se encuentra una persona no puede reducirse a un agregado intertemporal, ya que entonces correremos el riesgo de caer en el error de los utilitaristas, que son ciegos a las desigualdades camuflándolas bajo el agregado o suma de utilidades total. Y así, a pesar de que Pogge insiste en el normativismo individualista del enfoque de los recursos, de esta forma parece obviar el carácter individual u originalidad de cada vida humana.

En segundo lugar, la tarea que supondría valorar las necesidades y carencias para cada uno de los períodos de vida resulta demasiado compleja, sumergiéndonos cada vez más en un enfoque basado en las necesidades humanas y no tanto en los recursos. Para tal propósito pensamos que es más acertado e incluso más factible a nivel práctico tomar como variable a las capacidades humanas. De esta forma podemos salvar más fácilmente las diferencias en cuanto a necesidades o capacidad de conversión de recursos en libertad o funcionamientos que pueden darse entre los individuos por motivos relacionados con la edad. Así también es posible localizar aquellos grupos más vulnerables, con más riesgo para no lograr las cuotas de calidad de vida o bienestar de la media de la población. Los motivos de este tipo de situaciones de desigualdad o riesgo pueden ser diversos y no siempre se corrigen con una mayor aportación en recursos.

Respecto a las diferencias en capacidades físicas o psíquicas, Pogge considera que muchas de ellas toman relevancia debido a factores sociales, como por ejemplo: la familia y lugar en que uno crece y es educado (el acceso a una buena nutrición, atención sanitaria, oportunidad de recibir una educación de calidad), por la cultura y el orden institucional de la sociedad (determina las oportunidades de participación social y política). De manera que, la capacidad o poder de extraer beneficio de los recursos, convertirlos en libertad, está co-determinada, no tanto por las características personales, sino por el acceso previo a los recursos, sostiene Pogge.<sup>571</sup>

Los factores sociales juegan un importante papel a la hora de entender por qué ciertas características personales influyen en el poder de conversión de recursos, continúa en su argumentación Pogge. La compensación en justicia que un orden social debe a sus miembros se basa en la injusticia o daño previo cometido.<sup>572</sup> De ahí que sólo se tomen en cuenta aquellas desventajas generadas por el orden social o institucional, que evidentemente pueden tener su origen primario en discapacidades o características

---

<sup>571</sup> Pogge, 2004, p. 25. "Resourcists can recognize, therefore, that persons' developed capacities to derive benefit from resources are co-determined by their prior access to resources."

<sup>572</sup> Pogge, 2004, p. 25. "Resourcists views have every reason to take account of interpersonal differences insofar as these are due –as in fact they overwhelmingly are in the world at large –to past inequalities in the resource access persons had under their institutional order."

personales de carácter natural que han derivado en exclusión o marginación, o simplemente limitación del acceso a las ventajas que disfruta el resto de la sociedad. De este modo quedan fuera del ámbito de compensación o reparación en justicia aquellas diferencias interpersonales exclusivamente de origen natural, que como podemos intuir son muy pocas, ya que la valoración de una característica física o psíquica como discapacidad tiene un fuerte componente socio-cultural. Resulta difícil incluso determinar qué tiene un origen natural y qué tiene un origen social, y cuando se da una mezcla de ambos qué prevalece en definitiva.

No obstante localizar cuál es el origen de una situación de desventaja, no es una cuestión baladí, ya que de ello depende para un recursivista como Pogge si se puede reclamar su corrección o compensación como un derecho o no. En el caso de que se demuestre que se trata de una discapacidad exclusivamente natural, los afectados no podrán exigir justicia, ya que no hay nada que reparar. La denominada lotería natural es la que ha ocasionado esa diversidad que puede traducirse en desventaja, pero responderemos ante esos casos por motivos humanitarios. Ahora bien ¿podemos distinguir de hecho entre obligaciones humanitarias y obligaciones de justicia en este punto? ¿Realmente podemos dejar al margen aquellas situaciones que se deben a características personales de origen natural y que dejan a la persona que las porta en situación de desprotección o vulnerabilidad? La valoración de estas cuestiones y la brecha que parece abrirse entre ambos enfoques en este punto merece que lo abordemos en un apartado independiente.

#### *5.4. La compensación de las diferencias interpersonales naturales. Compensación versus tratamiento igualitario.*

Las diferencias de exclusivo origen natural y que de acuerdo con Pogge deberían quedar al margen de un tratamiento por parte de la justicia social son aquellas que se deben a uno de estos tres factores o su combinación:

- Variaciones genéticas.
- Discapacidades auto-infringidas o que son responsabilidad directa del que las sufre.
- Azar, (la diferente suerte que cada uno corre en esta vida).

La exclusión de este tipo de discapacidades o diferencias interpersonales del alcance de un criterio de justicia social, puede generar cierta desaprobación. Sin embargo, Pogge da razones de por qué un enfoque de los recursos obraría de este modo. La respuesta se estructura en tres tipos de argumentos:<sup>573</sup>

- a) Existen pocas características, discapacidades o necesidades especiales que no contengan un cierto componente social y que por ello hayan de ser excluidas. Existen múltiples interdependencias y factores que interfieren entre sí cuya relación es difícil esclarecer. El hecho de que un enfoque recursivista lo tenga en cuenta, demuestra que no ignora la cuestión de la heterogeneidad personal, y además se interesa por las causas que pueden generar las posibles desventajas en que se traducen.

---

<sup>573</sup> Pogge, 2004, pp. 24-25.

- b) En la medida que un enfoque basado en los recursos propone como criterio de justicia social asegurar un trato igualitario para todos los ciudadanos, teniendo en cuenta la diversidad de las necesidades y las capacidades humanas, no hay por qué pensar que las necesidades especiales que pudieran presentar algunos individuos por sus características personales hubieran de quedar al margen. Sin embargo, a diferencia del enfoque de la capacidad, la propuesta del enfoque de los recursos no es tanto la compensación por una desventaja, como el garantizar un trato *genuinamente* igualitario, aún cuando esto signifique tratar a unos mejor que a otros. Este “mejor trato” se justifica porque, como hemos dicho, la desventaja tiene un origen social, por tanto, es justo que se trate mejor con el fin de reparar el daño infringido previamente. De todos modos, Pogge asume que no siempre es posible lograr una igualdad en cuanto a logros o capacidades.
- c) En tercer lugar, Pogge argumenta que la justicia no es la única de las virtudes morales que una persona u orden institucional pueden cultivar. Se puede apelar a otras como la solidaridad o la benevolencia. El que ciertas discapacidades de exclusivo origen natural no se incluyan como cuestión de justicia no implica que queden fuera de la consideración moral que merecen. Sería intolerable moralmente el dejar sin asistencia a personas con serias discapacidades mentales o físicas, simplemente porque en su origen la sociedad no ha tomado partido.

Podemos aceptar los primeros dos argumentos que nos ofrece Pogge, aunque con respecto al tercero no será posible mostrar nuestro acuerdo. Consideramos que independientemente de si la causa es natural o social cualquier tipo de desventaja que impida a la persona que la sufra el desarrollo de las capacidades que le han de permitir llevar una vida digna merece ser tratada por la justicia social. No podemos dejar algunos casos a la espera de que la solidaridad de algunos o el cariño o apego de familiares los resuelva, no sería justo ni para unos (los atendidos) ni para otros (los cuidadores). No obstante, la asistencia solidaria o caritativa siempre es bienvenida, pero puede que no sea suficiente, ni tampoco se le puede exigir más, para que estos individuos logren llevar una vida plena, o lo más plena posible en función de sus diferencias físicas o psíquicas. Por otro lado, ¿sobre quién recaería el deber de asistencia solidaria? ¿Quién se supone ha de cargar con los gastos y el cuidado, así como los recursos extras que requieren? ¿Quién se ocupa entonces de los cuidadores (generalmente mujeres)?<sup>574</sup>

En definitiva, no encontramos razones morales ni que vayan en contra de un orden social o institucional democrático que respeta y defiende la igualdad, para que la justicia social no se haga cargo de las diferencias naturales humanas que se traducen en desventajas, ofreciendo a quienes las padecen la posibilidad de alcanzar la máxima calidad de vida o libertad sustantiva en la medida de sus posibilidades (como se le garantiza en justicia al resto de ciudadanos).

### 5.5. Respuesta de Pogge a las críticas del enfoque de la capacidad hacia el enfoque de los recursos.

---

<sup>574</sup> Nussbaum, 2006, pp. 100-123.

Como ya hemos explicado en apartados anteriores Sen realiza una extensa crítica al enfoque de los recursos como base para la defensa de un criterio de justicia social fundamentado en el valor de la libertad sustantiva del individuo. El espacio de los recursos y el de las capacidades difieren principalmente porque unos se consideran medios para lograr funcionamientos valiosos o cuotas de libertad, oportunidades reales, y las otras son en sí mismas libertad real, posibilidades de realización efectiva del individuo. De manera que los recursos, aun en la concepción amplia de bienes primarios de Rawls, tienen un mero valor instrumental, según Sen. Se les considera valiosos en tanto en cuanto generan oportunidades. En este sentido, no obstante, no andan tan alejados de las pretensiones del enfoque de la capacidad, puesto que son medios para la libertad y esto implica un acercamiento o un paso adelante en la defensa de la libertad, resultan unos buenos indicadores en este sentido.

Sin embargo, para Pogge esta misma crítica se le puede lanzar a las capacidades. Ya que en sí mismas no son importantes, su valor proviene de aquello que permiten lograr al individuo, de los funcionamientos valiosos en los que se traducen. Por tanto, la equidad o igualdad de capacidades no es otra cosa, como ya dijimos, según Pogge, que igualdad de oportunidades que el individuo disfruta para lograr sus fines. Por tanto, las capacidades cobran relevancia por lo que permiten alcanzar al individuo, por su valor instrumental<sup>575</sup>, al igual que sucede con los recursos.

Ahora bien, ante estas afirmaciones de Pogge la cuestión que se nos plantea es si realmente se ha entendido bien qué significa capacidad, y qué relación existe entre ésta y los funcionamientos. La confusión que genera el distinguir entre igualdad de capacidades e igualdad de oportunidades parece basarse en una mala comprensión de los términos, ya que ¿a caso no son las capacidades definidas por el propio Sen como oportunidades reales para lograr fines? ¿No se entienden las capacidades como reflejos o cuotas de libertad sustantiva,<sup>576</sup> o libertad real? ¿No abarca el término de capacidad el de oportunidad?

Por otro lado, el enfoque de la capacidad no valora únicamente a las capacidades por lo que permiten alcanzar, es decir, evidentemente se aprecia el valor instrumental de la libertad y se incide en la importancia que ello tiene para los logros del individuo. Pero también poseen un valor intrínseco,<sup>577</sup> gozar de oportunidades reales, de libertad sustantiva, de la posibilidad de elegir entre opciones genuinas, es importante y valioso, enriquece la vida de las personas.<sup>578</sup> Y este valor intrínseco de las capacidades es lo que no ha tomado en cuenta Pogge cuando reduce la igualdad de capacidades a la de oportunidades. Ha olvidado un punto esencial en la comprensión de las capacidades

---

<sup>575</sup> Pogge, 2004, p. 31. "Sen's criticism of resourcism could thus be turned against himself: "equality in the space of capabilities is seen as important because they are instrumental in giving people equitable opportunity to pursue their respective goals and objectives. This distance introduces some internal tension in Sen's theory, since the derivative importance of capabilities depends on their role in allowing persons to fulfil their ends. If Sen's argument were sound, it would show that what matters for social justice is not equity in the space of capabilities (access to functionings) but equity in the space of opportunities to fulfil one's particular goals."

<sup>576</sup> Sen, 1992a, (1995, p. 63) "La capacidad es principalmente un reflejo de la libertad para alcanzar funcionamientos valiosos. Enfoca directamente la libertad como tal, más que en los medios para alcanzar la libertad. Identifica las alternativas reales que se nos ofrecen. En este sentido, puede entenderse como un reflejo de la libertad sustantiva."

<sup>577</sup> Sen, 1992a, (1995, p. 55) "La libertad debe considerarse como cosa intrínsecamente importante para una buena estructura social. Desde este punto de vista, una buena sociedad es también una sociedad de libertad. [...] En sí mismo el hecho de poder elegir debería entenderse como un componente valioso de la existencia; y una vida de elecciones genuinas con opciones serias puede considerarse, por esta razón, más rica."

<sup>578</sup> Sen, 1999a, (2000, p. 35) "Tener más libertad para hacer las cosas que tenemos razones para valorar, 1) es importante por derecho propio para la libertad total de la persona y 2) es importante para aumentar las oportunidades de la persona para obtener resultados valiosos."

que, en principio, es el que otorga al enfoque su carácter ético centrado en el valor moral de la libertad. A nuestro parecer precisamente esto es lo que distingue a la propuesta de Sen de otras basadas en los recursos, aquello que nos permite considerarla como una propuesta eleuteronomica, según apunta Jesús Conill.<sup>579</sup>

El segundo tipo de crítica se encuentra en el tipo de ejemplo que Sen utiliza para argumentar en favor del enfoque como criterio de justicia social, diferenciándolo del utilitarista y el bienestarista. Se trata de la parábola de Annapurna que aparece en el capítulo tercero de su libro *Desarrollo y Libertad*. El protagonista de esta parábola ha de enfrentarse a la decisión sobre a quién conceder un trabajo, cuando se ponen en juego argumentos de diversa índole, relativos a la felicidad o el placer, o la libertad o el tipo de vida que la persona puede lograr a partir de esto. Sen recurre a esta parábola para mostrar la diferencia entre las bases informacionales en que puede basarse la evaluación del bienestar y la toma de decisiones en materia de justicia, y las consecuencias que esto puede tener para los afectados. A Pogge<sup>580</sup> no le parece pertinente ni adecuado emplear un ejemplo de ética personal para aplicarlo a una cuestión de filosofía política, no pueden confundirse ambos dominios, como el mismo Sen ha remarcado en ocasiones.

Ahora bien, a nosotros no nos resulta del todo desacertado emplear este tipo de parábola ya que en ningún momento Sen introduce elementos de ética personal que pudieran interceder en la decisión de Annapurna. Tampoco se menciona ni se toma como relevante elementos relativos a la idea comprensiva del bien de Annapurna. Ésta simplemente se dedica a comparar qué consecuencias se seguirían de su decisión según ésta se base en un tipo de variable informacional u otra. No detectamos que esto hubiera de cambiar si lo extrapolamos a una situación de desigualdad socio-económica en la que se ven afectados grupos sociales o Estados, y que quien haya de tomar la decisión no sea un individuo sino un organismo gubernamental o institucional. También los criterios de justicia social se fundamentan en una base informacional a la que conceden mayor valor o relevancia en la evaluación de una situación de justicia.

No encontramos, pues, motivos que justifiquen la acusación de Pogge acerca de la impertinencia del ejemplo para el caso que nos ocupa. En lugar de Annapurna, Sen podría haber utilizado el nombre de un Estado, que trata de decidir cuál será el criterio o principio que regirá su política de empleo. En nada cambiarían las conclusiones a las que nos hace arribar la parábola, cuya intención es destacar la importancia de la base informacional para escoger un principio de acción.

El tercer tipo de crítica se basa en la compensación por la desigualdad en capacidades físicas o psíquicas básicas que dificultan o reducen el poder de conversión de recursos en capacidades. Esta diversidad humana, no elegida, que deja en posición de desventaja a aquellos que sufren las consecuencias de la desigualdad debería ser compensada, a juicio de Sen, por un orden institucional o social justo que velase por la igualdad de capacidades entre sus ciudadanos. Pogge<sup>581</sup> no comparte este tipo de

---

<sup>579</sup> Conill, 2004, p. 190-191, “A mi juicio, el fundamento implícito de su pensamiento, [...] podría encontrarse en la eleuteronomía kantiana. No se trata de un mero “componente kantiano” (Crocker), ni sólo de “convergencia con la estrategia kantiana” (O’Neill), sino del reconocimiento de un orden fundamental, un principio básico incondicionado, de ahí que Sen le atribuya valor intrínseco y fuerza normativa por sí mismo.”

<sup>580</sup> Pogge, 2004, p. 32. “The parable is nonetheless inconclusive because it falls in the domain of what Sen calls personal ethics rather than political philosophy.”

<sup>581</sup> Pogge, 2004, p. 32-33. “Consider that those with greater conversion capacities can present a roughly symmetrical complaint: “It is through no fault of ours, either that you have lesser conversion capacities than we do. By compensating you at our expense, the institutional order would unfairly penalize us for differences in internal

compensación, como ya explicamos en apartados anteriores, y alude a los inconvenientes que supone aceptarla si lo comparamos con la situación de aquellos que sí disfrutaban y viven una situación aventajada, porque disponen de las dotes o cualidades necesarias para convertir recursos en poder efectivo, libertad. Estos también podrían clamar ante las instituciones por un tratamiento más justo, de acuerdo a sus capacidades personales (en este caso ventajosas). De tal forma que no se viesan perjudicados por aquellas situaciones en las que han de compensar a los menos aventajados, compartiendo parte de su esfuerzo y sus logros.

Este tipo de comentarios de Pogge nos parecen del todo improcedentes por dos razones principalmente. En primer lugar, porque Sen no habla de penalizar a aquellos con mayores capacidades o características personales favorables, disminuyendo el nivel de recursos que pueden lograr para así compensar a los menos aventajados. Está claro que una sociedad justa se ha de ordenar de acuerdo a un cierto criterio de cooperación social entre sus miembros, de manera que uno no trabaja o participa en la vida de la comunidad por el mero provecho o interés personal. Esto puede ser así en ciertas relaciones de tipo económico, que no en todas (Adam Smith: *La riqueza de las naciones*), pero está claro que entre los miembros de una sociedad existen otro tipo de lazos e interacciones.<sup>582</sup> Las personas, como agentes, tienen otros objetivos que guían su acción, más allá del mero provecho o bienestar personal, son capaces de comprometerse.<sup>583</sup>

Por otro lado, Sen considera que la compensación en recursos ha de orientarse hacia el empoderamiento de las personas, para que logren llevar una vida digna, con la mayor calidad posible, gozando de mayores cuotas de libertad dentro de los límites que les permiten sus posibilidades, sin que esto implique poner freno a los que ya cuentan con la oportunidad de hacerlo. Mejorar la situación de los que lo precisan, no se traduce en limitar la de los que, en principio, están en posición de ventaja por sus características personales, siempre que esto no agrave o se traduzca en una desigualdad injusta para otros. No está defendiendo Sen, por tanto, una igualdad simple, y mucho menos que la igualdad suponga la homogeneidad en características personales o logros individuales.

En segundo lugar, consideramos que Pogge ha olvidado o se contradice con uno de los argumentos aducidos más arriba sobre aquello de considerar a las personas desde una vida completa. Si en serio decidimos considerarlas así ha de ser en toda circunstancia. Sabemos que aquellos que en un momento dado están bien dotados y disponen del poder de conversión suficiente para llevar una vida digna o incluso lograr una vida buena, en otro momento, por un cambio en las circunstancias, puede que se

---

characteristics for which we bear no responsibility. The institutional order should therefore be designed so that our resource shares are not diminished by our unchosen greater conversion capacities.”

<sup>582</sup> Nussbaum, 2006. Nussbaum sostiene que uno de los problemas de las teorías del contrato social se encuentra en basar el contrato en la idea de ventaja mutua entre iguales, lo que les impide tratar ciertas cuestiones claves de justicia social, como puede ser el trato que se debe a los discapacitados o a los que parten desde una posición desigual. Por el contrario, Nussbaum propone la idea que toma de la concepción de derecho natural de sentimiento o identidad de humanidad compartida que constituiría la base de la cooperación social. Pp. 227.

<sup>583</sup> Sen, 1985b. Sen distingue entre libertad de bienestar y libertad de agencia, refiriéndose de este modo a dos facetas importantes de la concepción del ser humano. La libertad de bienestar se centra en la capacidad de una persona para disponer de varios vectores de realización y gozar de las correspondientes consecuciones de bienestar. Mientras que la libertad de ser agente se refiere a lo que la persona es libre de hacer y conseguir en la búsqueda de cualesquiera metas o valores que considere importantes. La faceta de agente no se puede comprender sin tener en cuenta su concepción del bien. “A riesgo de simplificar demasiado, se puede decir que la faceta de bienestar es importante para evaluar el provecho que saca una persona, mientras que la faceta de agente es importante para evaluar lo que una persona puede hacer en relación a su concepción del bien. La capacidad para hacer más bien no tiene por qué ser provechosa para la persona.” p. 89.



encuentren en desventaja. No podemos ser cortos de miras y confiar en que nuestras capacidades y situación de vida hayan de perpetuarse a lo largo del tiempo en las mismas condiciones, las cosas cambian, en ocasiones, por motivos ajenos a nuestro control. Por eso, incluso desde argumentos prudenciales y desde una visión del ser humano egoísta y autointeresado puede resultar positivo y beneficioso apoyar un tipo de criterio de justicia social basado en la cooperación de los miembros de la sociedad y la ayuda a los menos aventajados. Esto parece conveniente para todo aquel que realmente se reconozca como un ser vulnerable.

El último tipo de crítica del que se ocupa Pogge alude a la visión reduccionista de Sen sobre los enfoques basados en los recursos. Por un lado, porque no parece tener en cuenta más que visiones simplistas, como ya dijimos anteriormente, basadas en el ingreso. Aunque lo cierto es que también se ocupa de dialogar con aquellas otras más complejas o sofisticadas como la de Dworkin o Rawls, con las que reconoce mantener estrechos vínculos. Es cierto, no obstante, que Sen califica a estas nociones sobre los recursos, en definitiva, como medios para libertad, donde además no se contempla la diversidad humana y la influencia de ésta sobre la conversión de medios en fines, recursos en capacidades o funcionamientos.

Por otro lado, Pogge comenta que Sen no ha tenido en cuenta otro tipo de diversidad, a saber, la diversidad en la concepción o idea del bien de los individuos. Esto también influirá en los logros y en el tipo de vida de una persona. No obstante, nos consta que Sen sí la ha contemplado, de hecho la cita junto a la diversidad natural o las características personales.<sup>584</sup> Pero al contrario que las variaciones interpersonales, esta otra recibe un tratamiento distinto, y en esto sigue la concepción política de la justicia de Rawls. Así pues, el enfoque de la capacidad considera que la justicia ha de consistir en ofrecer a todos las oportunidades para llevar la vida que tienen razones para valorar, respetando que cada uno persigue unos fines distintos. Sin embargo, no se compromete a garantizar que todos lleguen a alcanzar sus metas, éstas dependen además de otros factores poco controlables (la estrategia que cada uno siga, las circunstancias aleatorias) y de la misma diversidad de los fines (algunos son de entrada casi inalcanzables para cualquiera, como por ej.: ser astronauta). Tampoco creemos que sea competencia de la justicia el que todos los ciudadanos alcancen todo aquello que se proponen para dar sentido a su vida. Hay fines que por su planteamiento no se logran en toda una vida humana (por ej.: fines regulativos).

Finalmente Pogge acepta que un enfoque basado en los recursos no introduce ni contempla elementos relativos a la diversidad humana, pues tampoco es su intención ir más allá de la mera comparación en la posesión de recursos. Ahora bien, entonces consideramos que el mismo Pogge debería rendirse ante la evidencia de que el enfoque de la capacidad puede evaluar la desigualdad o la injusticia desde un espacio distinto a los recursos que nos permite identificar mejor la desigualdad de oportunidades y de libertad que afecta a los individuos. Asimismo tendría que dejar claro qué interesa o qué considera más importante un enfoque basado en los recursos, cuál es el fin último de una evaluación centrada en el acceso de las personas a un conjunto de bienes primarios.

---

<sup>584</sup> Sen, 1992a, (1995, p. 101) “Existen en realidad dos fuentes de variación en la relación entre los medios de una persona en forma de bienes primarios o recursos y el logro de los objetivos. Uno es variación *entre fines*, entre concepciones distintas del bien que puedan tener distintas personas. El otro es variación *entre individuos* en la relación entre recursos, tales como los bienes primarios, y la libertad de alcanzar sus fines.”

## 5.6. Problemas en la compensación por las diferencias naturales.

Llegados a este punto y vistos los posibles contrastes o diferencias entre recursos y capacidades como variables de la base informacional de un criterio de justicia social, nos encontramos con que, así como el mismo Sen reconoce, no existe de hecho tanta diferencia entre bienes primarios y capacidades, si los primeros tomaran cuenta de la diversidad humana. Esta discusión de la que nos ocupamos ya en apartados anteriores se vuelve a plantear con las críticas de Pogge, quien señala los problemas sobre la compensación por las diferencias naturales para mostrar el contraste entre recursos y capacidades.

Este argumento de Pogge consiste en el rechazo de la compensación que sugiere Sen en justicia por las diferencias interpersonales que influyen en el poder de conversión de los individuos y en el disfrute de la libertad. La compensación que exige Sen, sostiene Pogge, no debería plantearse como una cuestión de justicia cuando se refiere a características naturales que el sujeto no ha elegido, pero de las que no es responsable el orden institucional o social en que vive. Las razones que aduce Pogge son diversas como pudimos comprobar, pero no nos parecieron del todo convincentes. En estos momentos trata de desmarcarse argumentando que un tipo de compensación como la que propone Sen supondría una estigmatización del individuo que es diferente, y recibe el calificativo de “desaventajado” por el sistema y por ende digno de una ayuda o compensación en recursos. Esta estigmatización no haría sino dificultar el desarrollo de la autoestima del individuo, así como minar las bases del autorrespeto. En definitiva, la compensación resultaría más perjudicial que beneficiosa en una sociedad en la que el valor de la igualdad y el respeto son claves para la convivencia.

Pogge está pensando en que el enfoque de la capacidad defiende una especie de jerarquía natural en la que las diferencias son valoradas de manera vertical, estableciendo un rango entre individuos bien dotados y situados en eslabones superiores e individuos peor dotados, que se encuentran en niveles inferiores. Propone, por otro lado, un tratamiento horizontal de las diferencias en la que se reconozca la riqueza de la variedad interpersonal. Valora la jerarquía natural como una pérdida a nivel social, ya que desde un *ethos* democrático moderno las personas han de ser valoradas como iguales en su especificidad.<sup>585</sup>

Ahora bien, pensamos que Pogge radicaliza demasiado los términos que el enfoque de la capacidad emplea para referirse a ciertas diferencias naturales que conllevan una posición de desventaja social y pueden ser motivo de desigualdad. En ningún momento, Sen o Nussbaum<sup>586</sup> se refieren a las personas con características personales especiales, por ej.: movilidad reducida, problemas de aprendizaje por retrasos psicomotores, enfermedades hereditarias degenerativas, como personas “inferiores”, ni las subestiman por dichas características, no incurren en la estigmatización que menciona Pogge.

---

<sup>585</sup> Pogge, 2004, p. 47-48. “We can think of humankind as displaying a wonderful natural diversity rather than, as we done through most of human history, a natural hierarchy of persons more or less well-born. This thought powerfully reinforces the modern ethos of democratic equality. [...] In this way, the return to a natural hierarchy constitutes a social loss –not least for those who, singled out for special compensatory efforts, are characterized as naturally disfavoured or worse endowed.”

<sup>586</sup> Nussbaum, 2006, pp. 98-99. “Children and adults with mental impairments are citizens. Any decent society must address their needs for care, education, self-respect, activity, and friendship. [...] A satisfactory account of human justice requires recognizing the equal citizenship of people with impairments, including mental impairments, and appropriately supporting the labour of caring for and educating them, in such a way as to address the associated disabilities.”

Por el contrario, lo que consideramos una hipocresía es no reconocer que ciertas “discapacidades”, rasgos o enfermedades impiden lograr funcionamientos valiosos, dificultan la capacidad para convertir recursos en libertad, llevar la vida que uno desearía. Señalar estas desventajas palpables no implica la pérdida o negación de la dignidad ni el valor moral que hace de cada individuo un ser que merece respeto. Nadie es menos persona por sufrir una discapacidad o haber nacido con una enfermedad congénita que requiere cuidados permanentes.<sup>587</sup> En este sentido el enfoque de la capacidad no ha negado el *ethos* democrático de la igualdad. La diferencia interpersonal no ha de ir asociada a inferioridad o pérdida de valor como ser humano ni consideración igual como ciudadano.

Por otro lado, sucede que normalmente las características personales son valoradas positiva o negativamente en función de una base socio-cultural, que puede ser discriminatoria, y entonces habría que corregir o mitigar los efectos de dichas creencias o tratar de eliminarlas, antes que iniciar la vía de la compensación, considera Pogge. La desventaja se reduciría en tanto en cuanto se realizara un análisis crítico de la cuestión.

Ahora bien, cabe cuestionarse entonces: ¿Cómo piensa Pogge desprenderse de los efectos negativos de los prejuicios que influyen en la conceptualización de ciertas características como desventajas? ¿Cómo se van a comprender si no las desventajas?

Desde el enfoque de la capacidad sí se ha trabajado esta cuestión sobre todo en lo relativo a la evaluación del bienestar que gozan los individuos. La figura del “espectador imparcial” que Sen toma de Adam Smith es un buen intento de evitar los partidismos y prejuicios “discriminatorios” en una evaluación o juicio ético, y más cuando ésta tiene un carácter público o político.<sup>588</sup> Adoptar la visión de un tercero imparcial nos permite valorar más objetivamente qué hay de socio-cultural en la interpretación de una situación como desventajada. La cuestión está en que hay que determinar en última instancia una serie de parámetros que permitan identificar qué se considera una discapacidad o una situación de desventaja que merece compensación. Para esta tarea caben distintas soluciones. Nussbaum ha intentado con su lista de capacidades humanas básicas establecer un mínimo o umbral, un nivel básico, para llevar una vida humana digna.<sup>589</sup> Los que no logren alcanzar este mínimo requerirán, pues, compensación en justicia, pues en su desarrollo no han podido desplegar aquellas características que les humanizarían. La propuesta de Sen operaría en un sentido paralelo pero sin determinar estrictamente una lista de capacidades, dejándolo para un ejercicio de razonamiento público.

A pesar de esto Pogge encuentra aún tres tipos de argumentos para rechazar la compensación por la diversidad interpersonal de carácter natural en términos de justicia que defiende el enfoque de la capacidad.

El primero de ellos afirma que el enfoque de los recursos es sensible después de todo a las desigualdades derivadas de las diferencias en las competencias relevantes para el trabajo.<sup>590</sup> Estas diferencias se toman en cuenta en un criterio de justicia social

---

<sup>587</sup> Nussbaum, 2006, p. 99. “It (the capabilities approach) begins from a conception of the person as a social animal, whose dignity does not derive from an idealized rationality, it offers a more adequate conception of the full and equal citizenship of people with physical and mental impairments, and of those who care for them.”

<sup>588</sup> Sen, 2002d, “An impartial assessment requires not only the avoidance of the impact of individual vested interests, but also an exacting scrutiny of parochial moral and social sentiments, which may influence the ideas and outcomes in locally separated “original positions.”

<sup>589</sup> Nussbaum, 2000

<sup>590</sup> Pogge, 2004, pp. 37-46.

de manera específica, viendo qué variables incorporar y en base a qué criterios evaluar para así determinar qué grado de desigualdad existe realmente. Según Pogge esto, sin embargo, permanece oscuro en el enfoque de la capacidad, en el que se conjugan elementos objetivos y subjetivos, pero no existe una claridad sobre cómo compensar y tratar las diferencias en características que van a influir en algo tan importante como las competencias laborales y por ende el tipo de trabajo que se puede conseguir.

Desde un enfoque de los recursos como el rawlsiano se ha intentado contemplar de qué manera las diferencias en competencias laborales influyen en los ingresos o recursos que posee un individuo, cómo puede esto contemplarse en un criterio de justicia social para que no se traduzcan en injusticia. Pogge se sirve de un modelo matemático para medir la contribución productiva y así calcular las posibles desigualdades en recursos que se dan entre individuos. En este modelo se combinan tres tipos de variables: el tiempo trabajado, el esfuerzo invertido y las capacidades o competencias naturales relevantes de la persona para el trabajo. Mientras que las desigualdades de ingreso por diferencias en el tiempo o en el esfuerzo de trabajo pueden justificarse y ser aceptadas sin demasiado problema, las desigualdades por diferencias en las competencias naturales relevantes para el trabajo se prestan menos, y son consideradas como injustas. Esto es así, aunque en realidad es difícil determinar en la práctica quién está más capacitado que otro para desempeñar un trabajo, ya que esto depende de un gran número de factores.

Analizadas algunas de las dificultades que implica introducir esta variable en el espacio de la métrica, Pogge argumenta que la propuesta rawlsiana gana plausibilidad. El principio de diferencia no incluye la diversidad natural, pero ofrece una buena alternativa para aquellos con menos competencias o capacidades relevantes para el trabajo en dos aspectos. Primeramente con la métrica de ingreso/tiempo trabajado estas personas salen más favorecidas, ya que siempre se tenderá a maximizar el ingreso mínimo. En segundo lugar, se ofrecen beneficios en materia de ingresos, que serán inaccesibles a los menos capacitados, y que incentivan a los que pueden trabajar más o están mejor dotados. Estos incentivos, no obstante, acaban también por favorecer a los menos capacitados, ya que se otorgan siempre y cuando se optimice la posición de los menos aventajados.

Así pues, la solución de Rawls para tratar este tipo de diferencias resulta bastante plausible y favorece a los menos aventajados, por lo que los defensores de un enfoque de la capacidad la verían con buenos ojos, a juicio de Pogge. Pero también es cierto que criticarían por qué no tener en cuenta otro tipo de desigualdades naturales. No hay por qué quedarse en los menos competentes para el trabajo, podrían replicar, también habrá que preocuparse por los que tienen más necesidades que el resto por otro tipo de motivos, como la edad, la enfermedad. Ante estas posibles observaciones Pogge considera que el enfoque de la capacidad debería dedicar esfuerzos para incluir diferencias de este u otro tipo de una manera específica y operativa, tanto en lo que respecta a la evaluación como el desarrollo de políticas públicas orientadas a la justicia social, tal y como se refleja en el enfoque de los recursos.

Evidentemente al enfoque de la capacidad le queda un largo camino por recorrer en cuestiones de aplicación y de operacionalización, pero lo cierto es que sí se trabaja en este sentido, desde diversos frentes, prueba de ello son los trabajos de Sabine Alkire o Ingrid Robeyns. No se acepta la salida fácil que opta por una variable más sencilla aunque más pobre en cuanto a calidad y menos comprometida con la libertad real.

El segundo de los argumentos de Pogge hace referencia precisamente a la factibilidad o posibilidad real de llevar a la práctica un criterio de justicia social basado en los requerimientos de un enfoque como el de la capacidad. Ante las dificultades Pogge considera que es inviable, muy compleja la operacionalización en esos términos. Así, algunos de los problemas a los que se enfrentaría quien intentase la compensación por la diversidad natural que influye en el poder de conversión individual serían:

- a) Cómo va a ser financiada este tipo de compensación.
- b) Cómo determinar el grado de ventaja o desventaja de cada individuo a partir de sus características personales.

Para esto último existen dificultades tanto si partimos de una lista de capacidades valiosas cerrada o la dejamos abierta para el diálogo o razonamiento público, como ya comentamos anteriormente. No es posible, sostiene Pogge, servirse de tal enfoque para medir la ventaja individual, tomando en cuenta la diversidad que existe entre las personas y de qué manera ésta influye en su capacidad para convertir recursos en libertad. Esto implicaría evaluar las aptitudes naturales y características de todos los ciudadanos, estableciendo gradaciones entre ellos de acuerdo con la lista de capacidades valiosas, determinando sus desventajas y asegurando su compensación. Esta ardua tarea es irrealizable por sus dimensiones y la complejidad que supone.

No complica menos las cosas dejar la lista abierta y las decisiones de este tipo en manos de un razonamiento público que vaya aproximándose a partir de ordenamientos incompletos que permitan progresar en la operativización a una ordenación total. Se podría ir aplicando el enfoque de la capacidad en aquellas cuestiones de justicia social en las que ya existe un acuerdo<sup>591</sup> y es más sencillo lograr un ordenamiento de las capacidades que se consideran valiosas. No obstante, esto implica la aceptación de una convivencia de enfoques para cuestiones diversas, así como la superación de etapas de acuerdo parcial. Es el precio que hay que pagar si se desea continuar en la línea del enfoque de la capacidad, aunque no razón suficiente para abandonarlo. Los mismos defensores del enfoque, como hemos comentado, el propio Sen, han pensado sobre ello y no encuentran inconveniente, en la medida en que se sigue trabajando en ello y se van ampliando progresivamente los acuerdos. Es más, este es el procedimiento habitual de un debate o razonamiento público, no se alcanzan principios, acuerdos o soluciones, en primera instancia, sino a medio o largo plazo, en tanto en cuanto se van generando puntos de encuentro y un humus adecuado en el que pueden gestarse.<sup>592</sup>

En cuanto a la financiación, Pogge considera que conllevaría aumentar demasiado las cargas de los que encontrándose en condiciones normales contribuyen a las arcas públicas para la compensación de aquellos que se encuentran en desventaja. Si a todos los que demandan compensación se les otorgara como un derecho, el exceso podría suponer un inconveniente para hacerle frente. Por ello Pogge considera necesario en estos casos diferenciar entre lo que se puede reclamar y exigir como un derecho y lo que se puede demandar apelando a la solidaridad. La sociedad tiene obligaciones perfectas e imperfectas, estas últimas no son menos urgentes ni necesarias que las primeras, es más tacharíamos de indecente o inmoral a aquella sociedad que las descuidara. Sin embargo,

---

<sup>591</sup> Sen, 1992a, (1995, p. 63) “Pero aunque reconozcamos la posibilidad de prolongaciones del análisis, sería un error negarse a expresar ninguna opinión incluso sobre las partes que resultan claras, hasta que todo estuviera resuelto.”

<sup>592</sup> Sen, 2002a, pp. 456-457. “The demands of reasoned practice can, in one way or another, live with a good deal of incompleteness or unresolved conflicts. In particular, the acknowledgement of some incompleteness does not indicate that all is lost. The agreement to emerge from “a public framework of thought” can be of a correspondingly permissive kind.”

lo cierto es que existen menos resortes o mecanismos para localizar a los responsables y que realmente se cumplan ese tipo de obligaciones, requieren un talante moral alto y no se puede recurrir a la fuerza del derecho ni a las instituciones para que se realicen. Cuando algo no se puede clamar en justicia queda, en ocasiones, al arbitrio de la buena voluntad de las gentes y el peligro que se corre entonces es que nadie llegue a hacerse cargo. Además esta situación no podría denunciarse como injusta, puesto que no se ha vulnerado ningún derecho.

Ahora bien, podemos cuestionarnos entonces si se está planteando una concepción de justicia a la altura de las condiciones de progreso moral de nuestro tiempo, y tomando en cuenta el modelo de Estado social de derecho al que nuestras sociedades democráticas aspiran. A la luz de esta reflexión creemos que la ayuda a los discapacitados, esa compensación que les ha de permitir llevar una vida decente y reconocerse entonces como ciudadanos de primera no puede si no plantearse como una cuestión de justicia social. Desde el enfoque de la capacidad no se está exigiendo la felicidad de estas gentes, sino simplemente lo necesario para llevar una vida decente, aquello que en justicia todo ciudadano debería disfrutar. Recordamos la alusión a la conceptualización de las obligaciones perfectas e imperfectas de Adela Cortina que comentamos al inicio de este trabajo, a propósito de la teoría de la obligación de Onora O'Neill. Como ya dijimos Cortina considera que muchas de las que tradicionalmente se han entendido como obligaciones imperfectas significan hoy obligaciones de justicia, porque nuestro sentido de justicia se ha visto ampliado, como por ejemplo incluyendo los deberes que se corresponden con derechos sociales. Por otro lado, Cortina nos invita a superar esa dicotomía entre obligaciones perfectas e imperfectas, recuperando el sentido original del término apelando al reconocimiento como fundamento de los vínculos humanos que nos obligan mutuamente.<sup>593</sup>

Por tanto, las dificultades o problemas que plantea la financiación de este tipo de compensación no han de suponer en principio un obstáculo ni un motivo para relegarlo al plano de la solidaridad. Habrá que diseñar y buscar los modos para distribuir los recursos de que dispone una sociedad, de manera que todos tengan la oportunidad de gozar de las capacidades básicas que permiten desarrollar una vida digna y que se realice un estado de justicia. En ocasiones ciertas reformas sociales (desarrollo de servicios sociales gestionados con fondos públicos, que requieren más un gasto en personal humano que en recursos materiales: educación, asistencia, salud), de no muy elevado coste, pueden mejorar la situación general aumentando las capacidades y el bienestar de muchas personas.

### *5.7. Crítica al sentido político que han tomado las medidas basadas en las capacidades. Insuficiencias del IDH.*

Por último, el tercero de los argumentos que plantea Pogge hace referencia al sentido político de la transición hacia una métrica basada en las capacidades. Pogge valora de un modo crítico qué implicación tiene el hecho de que el enfoque de la capacidad y su lenguaje hayan tomado especial relevancia y popularidad desde los años noventa hasta nuestros días, tanto en los discursos académicos como en los organismos internacionales y ONGDs. Asimismo la decisión de Naciones Unidas de elaborar el Índice de Desarrollo Humano (IDH) siguiendo las pautas del enfoque de la capacidad y

---

<sup>593</sup> Cortina, 2001, 2008.

así reflejarlo en los informes del PNUD, no se ha realizado sin costes, existen ciertos intereses que la respaldan, a juicio de Pogge, y habría que honestamente ponerlos sobre la mesa.

En primer lugar el IDH acaba siendo inconsistente con el intento oficial del enfoque de la capacidad que lo inspira. Asimismo resulta una medida poco plausible para una valoración normativa y, por tanto, para incluirlo en un criterio de justicia social.<sup>594</sup>

Pogge justifica estas afirmaciones analizando los cuatro componentes del IDH, a saber: la esperanza de vida al nacer; el grado de alfabetización adulta; la escolaridad a nivel primario, secundario y terciario; la renta *per capita*. De los cuatro componentes, dos de ellos son compatibles o están inspirados en el enfoque de los recursos, a saber, la escolaridad y la renta *per capita*.

Por otro lado, tres de los componentes del IDH pueden resultar perjudiciales para los naturalmente desfavorecidos, especialmente en los países pobres. Porque, supone Pogge, los gobiernos de los países pobres no van a invertir en aquellos cuya esperanza de vida es más caro alargar, tampoco dedicarán esfuerzos para alfabetizar a aquellos que tienen más dificultades, ni se encargarán de mejorar la situación de los que son poco competitivos en una economía que trata de maximizar el crecimiento del PIB. Pues el gasto que supone que estos grupos desaventajados mejoren su situación apenas va a quedar reflejado en las puntuaciones del IDH. Es más rentable dedicar los programas de desarrollo emprendidos por el gobierno en aquellos individuos que fácilmente van a conseguir los logros que marcan los cuatro componentes del IDH. Por eso, estas medidas son del todo contrarias al objetivo del enfoque de la capacidad (igualdad de capacidades para todos). La aplicación del enfoque en el IDH es contradictoria con el espíritu y la intención del mismo enfoque, pero esto pasa desapercibido para muchos, señala Pogge<sup>595</sup> refiriéndose a los que se alzan como defensores del enfoque de la capacidad.

Y es que el mayor problema del IDH, según Pogge, es que toma los datos de cada uno de los componentes en conjunto, sin atender a un modelo de distribución (simplemente obteniendo la media), y después aúna los resultados obtenidos en cada uno de los componentes. De este modo no atiende tampoco a la relación que puede existir entre desigualdades de cada uno de los componentes, si las desigualdades en uno aumentan o mitigan las desigualdades en otro. Lo que demuestra la poca plausibilidad del IDH para ser incorporado en un criterio de justicia social. Es evidente, considera Pogge, que un orden institucional es más injusto si las desigualdades percibidas en cada uno de los componentes se agravan mutuamente. Por ello sería más adecuado que el IDH considerara primero el conjunto de resultados de cada uno de los componentes *intrapersonalmente*, para después aunar los resultados *interpersonalmente*.

Pogge insiste en que la antigua medida de renta *per capita* basada en el enfoque de los recursos aportaba información crucial sobre cómo evitar la pobreza, viendo qué

---

<sup>594</sup> Pogge, 2004, p. 56. "Looking more closely at this success, we find that the HDI does not show the superiority of the capability approach. There are two singly sufficient reasons: The HDI does not constitute a plausible metric for the normative assessment (e.g., within a criterion of social justice). And the HDI is inconsistent with the official intent of the capability approach, which supposedly inspired it."

<sup>595</sup> Pogge, 2004, p. 58. "This contradiction between the theory of the capability approach and its instantiation –in regard to life expectancy, adult literacy, and per capita GDP –is obvious. So one wonders how it can go unnoticed, both in the vast literature advocating the capability approach, in which refers to the HDI are commonplace, and in the literature specifically on the HDI."

porcentaje de ingresos de los países ricos debería ser transferido a los países pobres; por otro lado, era buena medida para tomar conciencia de la distribución del poder de negociación y pericia, que condiciona los acuerdos y negociaciones internacionales y de los que depende el bienestar y la situación de muchos países; además permitía conocer cómo los órdenes institucionales globales distribuían los beneficios del crecimiento económico global. Lo que demostraba cómo el crecimiento de las desigualdades favorece la situación de los más ricos, que ven aumentar sus capacidades para orientar las reglas y los acuerdos según sus intereses.<sup>596</sup>

Toda esta información se pierde con el IDH, considera Pogge. Pero parece que para los economistas la relación entre desigualdad y aumento de la desigualdad y pobreza a través de acuerdos institucionales globales sea un tema tabú.<sup>597</sup> Y de este modo, el IDH les ha venido bien para ocultar una serie de datos que crearían cierto malestar e inquietud entre los países ricos, a saber:

- Datos acerca de la desigualdad y las tendencias de la desigualdad.
- La situación de vida (desesperada) de la mayoría de personas en países pobres.

Por otro lado, las puntuaciones del IDH apuntan a la conveniencia de que cada país se responsabilice de su propio desarrollo, de manera que los países ricos sólo se comprometen como potenciales donadores de ayuda para el desarrollo.

Esta situación ha conducido, según Pogge, a que los años noventa sean considerados un fracaso en la reducción de la pobreza global. Hemos asistido a la pauperización de los fondos dedicados a la ayuda al desarrollo y al aumento de las tasas y barreras para que los países pobres no participen en posición de igualdad en el mercado. Con esto, Pogge no afirma que el enfoque de la capacidad haya contribuido en el aumento de la pobreza y las desigualdades, sino que más bien, estos hechos son los que han permitido el éxito del enfoque de la capacidad. El argumento de Pogge consiste en que la medida de la desigualdad y el bienestar desde el enfoque de la capacidad permite ocultar la exacerbación de las desigualdades económicas y la brecha entre Norte-Sur. Esto, sin embargo, quedaría patente de un modo claro desde el enfoque de los recursos.

Por tanto, el éxito del enfoque de la capacidad en los noventa no es una muestra de su plausibilidad para sostener un criterio de justicia social, sino más bien su utilización por parte de los Estados para perpetuar una situación de desigualdad que favorece a unos mientras agrava considerablemente a otros. De manera que, el sentido de la transición hacia una medida basada en las capacidades, no ha coincidido con el fin o intención última del enfoque, sino más bien todo lo contrario.

---

<sup>596</sup> Estamos de acuerdo en que las desigualdades son perjudiciales para los pobres (Martin Ravallion: "Inequality is Bad for the Poor", Conference *Challenging the Poverty Reduction Paradigm*, nov. 2006) y que un incremento de éstas suele ir asociado a un aumento de los niveles de pobreza. Por el contrario, pensamos que un aumento del crecimiento económico de un país, de la renta *per capita*, no siempre se traduce en un descenso de la pobreza extrema que padecen algunos grupos de la sociedad. Y ello es porque el crecimiento económico no basta para erradicar la pobreza, se precisan cambios a nivel político, social y económico, tanto en el terreno local como internacional. Los países pobres no se pueden beneficiar de las ventajas del liberalismo económico, por poner un ejemplo, si no se les ofrece la oportunidad real de participar en el mercado. Determinados grupos de la sociedad por sus características no logran aumentar su cesta de bienes aunque el país muestre un ascenso en sus niveles de riqueza. Sen, 1999, pp. 117-118. Sobre la pobreza de renta y la pobreza de capacidades.

<sup>597</sup> Tampoco es cierto que a todos los economistas les pase por alto la relación entre desigualdad y aumento de la pobreza, Sen es un ejemplo. Pero también otros, que se preocupan por la cuestión de la erradicación o reducción de la pobreza, valoran la importancia de las desigualdades y de qué modo éstas repercuten en la situación de vida de los más pobres. Ravallion y Van de Walle, 2006.



Esta opinión de Pogge nos lleva a pensar en una mala interpretación del enfoque de la capacidad y en el uso que puede hacerse de los datos y las medidas del IDH. Sin embargo, pensamos que ello no invalida al enfoque para justificar un criterio de justicia social plausible, más bien lo que demuestra es la nefasta aplicación y lectura que pueden realizar algunos gobiernos y la necesidad de que las puntuaciones se ajusten de manera que estos casos no pasen desapercibidos.

Ahora bien, la información que obtenemos desde un enfoque de los recursos acerca de la desigualdad y el bienestar es más bien escasa, en la medida en que se centra en los ingresos. Por otro lado, también existen ejemplos acerca de la mala interpretación que puede realizarse de los datos obtenidos de acuerdo a una métrica de los recursos, y de cómo puede aumentar la desigualdad y desventaja de los menos favorecidos, si no ampliamos el espacio de la evaluación e incluimos otras variables que no sean la renta *per capita*.<sup>598</sup>

En cualquier caso cuando lo que encontramos es una disposición negativa en los gobiernos en lo relativo a las cuestiones de compromiso en la erradicación de la pobreza y cooperación al desarrollo de los pueblos, consideramos de urgencia que la ciudadanía se haga cargo de presionar y aumentar el talante moral de las políticas emprendidas por sus Estados. Dentro de los límites democráticos no se pueden descuidar las obligaciones que tenemos hacia los más pobres o desaventajados, tanto del propio país como de los que se encuentran en la distancia.

Actualmente se trabaja sobre un nuevo paradigma de erradicación o reducción de la pobreza, donde una de las prioridades fundamentales es dar voz a los pobres para que participen de las políticas y programas de desarrollo, para que aumenten sus posibilidades de competir en el mercado, para que no se les dificulte aún más si cabe su situación con acuerdos y negociaciones internacionales en las que no se les ha incluido. La promoción de un orden internacional democrático y justo puede ser clave para que los pobres logren ser escuchados y realmente sean reconocidos como iguales.<sup>599</sup>

#### *5.8. Consecuencias de la crítica de Pogge para el alcance del enfoque de la capacidad para una justicia global.*

Después de exponer la crítica y valorar la respuesta que desde el enfoque de la capacidad de Sen haría frente a esa invalidación como criterio de justicia social, consideramos las implicaciones que ello tiene para nuestro propósito de mantener una teoría de justicia global desde el enfoque de la capacidad. Si bien es cierto que en

---

<sup>598</sup> En la evaluación de la pobreza, el bienestar y las desigualdades es necesario no sólo atender a la renta *per capita*, sino también al desarrollo de ciertas estructuras (reformas, cambios estructurales) que han de acompañar a las medidas económicas de crecimiento, como son las políticas en educación, asistencia sanitaria, protección social, garantías de transparencia. Estos logros son más difíciles de apreciar ya que se dejan ver a largo plazo y no de forma tan evidente como la renta *per capita*. La aplicación de un programa de desarrollo basado en las capacidades no obtiene resultados inmediatos, sino que un cierto período de tiempo es imprescindible para ver los efectos en las capacidades que gozan las personas.

<sup>599</sup> Sen, 1999a, (2000, pp. 186-198). Sen destaca la importancia de la democracia para el desarrollo y la erradicación de la pobreza. Los países pobres que se enrolan en un régimen democrático (haciendo un buen uso de la democracia) no sólo logran reducir sus niveles de pobreza y aumentar el bienestar de la población, sino que además aumentan su estabilidad económica y crecimiento. Las libertades políticas no sólo tienen una función instrumental importante, sino también un papel constructivo. Sen, 2009: 334. Asimismo para la implementación de la justicia resulta fundamental la práctica de la democracia. Sen considera que la idea de la justicia y la práctica de la democracia están conectadas, en tanto que entendemos que el razonamiento público es clave para la comprensión de la justicia y el funcionamiento de la democracia, como “gobierno por discusión”.

algunos puntos las distancias entre enfoques no son tan acuciantes como trata de marcar Pogge, sí nos interesa destacar que desde el enfoque de la capacidad se puede mantener una teoría de justicia global y dar respuesta a una serie de cuestiones de manera más satisfactoria a lo que lo haría un recursivista, aunque esto no niega la necesidad de complementación en otros puntos.

Cuando nos situamos en el terreno global no solo es importante la preocupación por la pobreza, sino también por las desigualdades que generan cuotas de pobreza relativa crecientes a pesar de que pasan desapercibidas en el cómputo de los recursos. La justicia global desde el enfoque de la capacidad no abandona el reto de la reducción de desigualdades, porque reconoce que las desigualdades son fuente de pobreza y reproducen esquemas injustos que se traducen en falta de oportunidades y desventaja para los peor situados. La aspiración a esa igualdad de capacidades básicas que enunciamos como principio de una teoría de justicia global está orientada a lograr las condiciones de vida digna para que todo individuo pueda desarrollarse como agente, y esto implica toda una serie de reformas en el ámbito social, económico, político, tanto en el contexto local como global. Se insiste en una mayor democratización del orden institucional y una mayor implicación de los afectados como agentes de justicia en los procesos de desarrollo. Se le otorga a la sociedad civil el peso que otras propuestas centradas en los recursos le restan, reconociendo su papel en la reducción de desigualdades e injusticias más allá del que puedan realizar las instituciones del Estado.

Por otro lado, la sensibilidad del enfoque a la situación real que vive la gente permite tomar conciencia de una serie de problemas que claman por medidas de justicia global y que no se pueden abandonar a la respuesta humanitaria de los Estados que deseen otorgarla o al sentimiento filantrópico de asociaciones cívicas solidarias, pues requieren intervención, en ocasiones, de la comunidad internacional. Determinadas desigualdades derivadas, tal vez, de la diversidad interpersonal sea de origen natural o social son injustas porque impiden a quien se encuentra en desventaja desarrollarse como agente, justificar que esto no compete remediarlo o compensarlo a la justicia, si cabe, es desentenderse del asunto y rebajar aún más los mínimos. Nos referimos, por ejemplo, a la situación que viven algunas mujeres en países donde se discrimina a la mujer, quienes no tienen acceso a la educación o sufren la malnutrición o abandono familiar. O simplemente grupos minoritarios a la cultura o religión mayoritaria del país que sufren la discriminación de los estamentos de poder o están bajo la dominación o tiranía de grupos armados o guerrillas sin ser protegidos debidamente por sus gobiernos. Así mismo los niños y discapacitados psíquicos o físicos son grupos que tienden a sufrir la pobreza de manera más severa que el resto de personas que tienen más fácil el acceso al reconocimiento y satisfacción de sus necesidades y desarrollo de sus capacidades.

En cuanto a la aplicación de las medidas de justicia o evaluaciones de acuerdo con las capacidades pensamos que los obstáculos que pudieran presentarse a nivel global tienen respuesta en tanto en cuanto se comprenda el desarrollo como desarrollo humano y se emprendan las acciones necesarias para que las aplicaciones que ya existen se desplieguen de acuerdo con el sentido de la idea de justicia del enfoque de la capacidad. Esto es, protegiendo y potenciando la libertad real de las personas y respetando el valor de la dignidad de cada individuo. Lo que tal vez esto requiera sea una mayor profundización en una ética cívica global, tal vez, a partir de la comprensión de los derechos humanos como imperativos éticos, y en la democratización de las estructuras institucionales internacionales. Pues de algún modo en este sentido se refuerza la justificación normativa del enfoque de la capacidad y se reconoce la

importancia de que el empoderamiento de las personas se constituya como objetivo de justicia global. La operacionalización del enfoque no es algo alejado de la realidad, ya que de hecho ya existen experiencias prácticas al respecto, como por ejemplo, el índice de desarrollo humano. A pesar de los inconvenientes a los que alude Pogge a este respecto, consideramos que el problema no reside tanto en el enfoque como en los intereses ocultos de algunas organizaciones o instituciones que utilizan el enfoque de la capacidad para no enfrentarse a la realidad de las desigualdades y la pobreza relativa. En este sentido creemos que la solución no es renunciar a la capacidad sino incidir aún más en la significatividad de esta variable para comprender la justicia e implementarla efectivamente.

## 6. ALCANCE Y LÍMITES DEL ENFOQUE DE LA CAPACIDAD DE AMARTYA SEN PARA UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA GLOBAL.

En este apartado vamos a abordar la cuestión de la fundamentación de una teoría de la justicia global desde el enfoque de la capacidad. Nos detendremos tanto en el alcance, en aquellos puntos que consideramos constituyen un elemento positivo a favor de mantener el enfoque, como en los límites o deficiencias que lo invalidarían como criterio normativo. Se trata, en definitiva, de estudiar las posibles aportaciones críticas que han hecho otros autores en discusión con Sen, para reformular aquellos aspectos que consideramos más débiles o insuficientes, o reforzar los que encontramos más adecuados.

### *6.1. Las ventajas interculturales del enfoque de la capacidad.*

#### *6.1.1. El pluralismo cultural y el diálogo intercultural como claves del enfoque de la capacidad.*

Desde el enfoque de la capacidad de Amartya Sen la preocupación por la diversidad cultural y las dificultades que ésta podría plantear para el desarrollo de un proyecto o una política que venga impuesta de fuera ha supuesto una constante. De ahí que Sen no especifique las capacidades que han de implementarse para lograr el desarrollo de los pueblos, precisamente con la intención de que sean los mismos afectados los que decidan acerca de qué les interesa priorizar en ese proceso o en el diseño de políticas de acuerdo a sus valores.

Esto puede entenderse, en un primer momento, como un respeto al pluralismo, es decir, a los diversos modos de entender qué es lo bueno. En una sociedad democrática encontramos que el respeto al pluralismo es una de las constantes para la convivencia en libertad, puesto que cada quien es libre de elaborar y seguir un proyecto de vida buena distinto, siempre y cuando se respeten los valores democráticos de justicia que permiten la convivencia pacífica y la estabilidad de la sociedad en cuestión. Parece evidente en sociedades democráticas que nadie está legitimado para interferir en el modo de entender la felicidad de otro, cada uno es libre de buscarla por el camino que quiera ajustándose a los mínimos de justicia. Por tanto, la defensa de la libertad y la justicia sí han de compartirse entre los miembros de una sociedad democrática, puesto que son las claves que posibilitan el desarrollo de los diversos planes de vida en el seno de una misma comunidad. Así lo explicita Rawls en su propuesta de justicia y ese mismo espíritu lo traslada a la comunidad internacional, excluyendo a aquellos que no comparten esos principios liberales de respeto al pluralismo.

Ahora bien, lo que entendemos por una sociedad pluralista no es lo mismo que una sociedad multicultural. En la primera han de convivir diversas ideas del bien, en la segunda coexisten diversas cosmovisiones o sentidos de vida, modos distintos de entender la vida y la muerte. Por tanto, las cosas se complican cuando nos encontramos en una sociedad multicultural, pues las diferencias entre sus miembros crecen, y hay que

buscar modos de articularlas para que nadie se sienta ninguneado y todos puedan participar igualmente de su condición de ciudadanos. Es necesario entonces encontrar espacios en los que todos puedan expresar desde su diferencia cuáles son sus prioridades, valores y necesidades. Las diferencias culturales no pueden servir como excusa para dividir a los miembros de una comunidad en ciudadanos de primera y ciudadanos de segunda, apoyándose en la creencia errónea de que existen “culturas de primera” y “culturas de segunda”.<sup>600</sup> Todos y cada uno de los individuos merece el respeto y el reconocimiento social y político-legal independientemente de cuál sea su identidad cultural.

Actualmente no cabe duda de que la vida democrática exige el respeto al pluralismo, como hemos dicho anteriormente, siempre sobre la base de los valores democráticos de justicia y libertad. No se ha entendido del mismo modo la cuestión de la diversidad cultural, y encontramos que en las mismas sociedades democráticas se ha intentado dar respuesta a la diferencia desde enfoques distintos. Pensamos, no obstante, que únicamente desde la interculturalidad cabe el desarrollo pleno de las potencialidades que implica una vida democrática. Cualquier otro tipo de solución conlleva la negación de aspectos importantes para el desarrollo democrático de una sociedad, al permitir el cultivo de actitudes (relativismo cultural o etnocentrismo) que acaban tornándose antidemocráticas.

Nos encontramos con al menos tres posibles posturas frente a la diversidad cultural, exponiéndolas de manera muy sintética: la que la celebra como un valor en sí mismo y aprueba la protección de cada una de las culturas pero de manera estanca (relativismo cultural); la que la rechaza y trata de imponer una cultura única y homogénea (etnocentrismo); aquella que considera valiosa la existencia de culturas distintas pero acompañada asimismo de una libertad cultural (diálogo intercultural). Desde el enfoque de la capacidad se critican las dos primeras y se defiende el diálogo intercultural. Consideramos que esta postura es la que nos conduce a una interculturalidad a nivel global.

### *6.1.2. El valor de la diversidad cultural y la irrenunciable libertad de los individuos para modelar su propia identidad. Valoración del enfoque de la capacidad como articulación de naturaleza y cultura desde la interpretación de Jesús Conill.*

La actitud que defiende que las culturas son algo valioso que merece la pena proteger y salvaguardar en tanto en cuanto no anulan la libertad del individuo es una actitud claramente liberal. La libertad cultural debe quedar por encima de cualquier clasificación o catalogación que enclaustre a los individuos en grupos cerrados y singulares, teniendo en cuenta que las diferencias les aportan algo que da sentido a sus vidas. Esta actitud, implica un compromiso con el valor de la libertad humana, pues prima la elección individual sobre el colectivo, entendiendo la libertad como fundamento de la dignidad humana, y por ende, prioritaria en los momentos de conflicto de valores.<sup>601</sup>

---

<sup>600</sup> Cortina, 1997: 178-179.

<sup>601</sup> A este respecto pensamos que es muy aguda la ya célebre distinción de Will Kymlicka entre “protecciones externas” y “restricciones internas”. Mientras que las primeras son legítimas en la medida que en Estados multiculturales buscan evitar el impacto exterior de la sociedad sobre el grupo (intergrupales), permitiendo a las minorías desarrollar sus creencias sin ser avasalladas por otros; las segundas constituyen limitaciones ilegítimas de

Las culturas en contacto no deberían, por tanto, entrar en conflicto o generar situaciones de choque o falta de reconocimiento que se traduzcan en enfrentamientos violentos e irremediables, en la medida en que no se conciben como opciones contrapuestas o irreconciliables, (pues evidentemente siempre puede darse algún tipo de conflicto o contraposición entre culturas, con lo de positivo que esa dialéctica también conlleva para el crecimiento y enriquecimiento de ambas). De este modo, se pueden detectar puntos comunes entre ellas y pueden tenderse puentes de encuentro que faciliten el intercambio y la convivencia justa y pacífica en los lugares en que coincidan. La misma diversidad en el seno de una cultura, fruto de las influencias e intercambios que han ido sucediéndose a lo largo de la historia, nos confirma que los contactos entre culturas no son algo nuevo. Las culturas son elementos vivos que van desarrollándose y desplegándose entre otras cosas, en función de las mismas elecciones de sus miembros, no son algo cerrado ni estanco, sino dinámico y heterogéneo. Esta apertura, que debería caracterizar a todas y cada una de las culturas, podría considerarse una constante a favor de la interculturalidad, esto es, de la convivencia entre culturas diversas y su reconocimiento como donadoras de sentido. Pero ¿todas las culturas tienen realmente este carácter de apertura? ¿Cabe una afirmación como ésta sin antes no haber analizado y reflexionado sobre cada una de las culturas? ¿Existen diferencias de valor entre las culturas o hay que reconocerlas como igualmente valiosas? ¿En qué nos basaríamos para este tipo de evaluación? ¿No podríamos caer entonces en una postura de nuevo homogeneizante y etnocéntrica que aplica las normas y categorías propias para evaluar a las otras culturas?<sup>602</sup>

La respuesta a estas preguntas supondría embarcarnos en una investigación etnográfica y filosófica que para el objetivo de este apartado no es el caso. Sin embargo, sí merece la pena destacar y adoptar la suposición de la que parte Taylor en su ensayo sobre “La política del reconocimiento”, a saber,

Es razonable suponer que las culturas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos, de diversos caracteres y temperamentos, durante un largo periodo –en otras palabras, que han articulado su sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable- casi ciertamente deben tener algo que merece nuestra admiración y nuestro respeto, aun si éste se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar.<sup>603</sup>

Esta suposición no implica afirmar o reconocer que todas las culturas son igual de valiosas, pero sí que todas las que se ajustan a las condiciones de la suposición contienen algunas aportaciones valiosas. La interculturalidad invita precisamente a descubrir a través del diálogo entre las culturas y respetando las diferencias, qué elementos son irrenunciables para cada una de ellas y cuáles pueden compartirse para favorecer la convivencia,<sup>604</sup> esto es, articular lo que nos es común y propiamente podemos considerar como claves humanizantes en las diversas culturas.

Desde el enfoque de la capacidad sólo desde el diálogo intercultural es posible el desarrollo y ejercicio de las libertades fundamentales para todos los individuos que

---

los principios liberales porque van contra el diseño interno (intragrupal) y consiste en limitar la libertad del individuo, determinándole a actuar bajo las directrices del grupo. Cf. Kymlicka, 1996: 58-71.

<sup>602</sup> Taylor, 1993: 104.

<sup>603</sup> Taylor, 1993: 106. Es esto lo que podríamos caracterizar como el “punto de partida de la hermenéutica intercultural”, Gracia Calandín, 2011b:239ss.

<sup>604</sup> Cf. Cortina, 1997: 183.

forman parte de una comunidad. Asimismo el enfoque de la capacidad aúna las dos dimensiones de la vida humana, la natural y la biológica, como señala J. Conill, y las articula desde un enfoque ético para resolver los problemas que se plantean en las sociedades pluralistas por interculturales. Jesús Conill considera que en estos casos:

Lo importante son las capacidades para el intercambio cultural, la comunicación, la capacidad para comprendernos unos a otros y lograr disfrutar de lo diferente y armonizarlo. En vez del “separatismo cultural”, Sen propone el “intercambio cultural”, basado en un presupuesto universalista: la creencia de que los individuos de las diferentes culturas son capaces de compartir muchos valores comunes y de ponerse de acuerdo en algunos compromisos comunes.<sup>605</sup>

En este sentido Amartya Sen destaca la importancia de la libertad cultural, aquella por la que hemos de ser capaces de decidir, de elegir razonadamente qué elementos queremos que formen parte de nuestra identidad cultural, tanto a nivel individual como colectivo. Y esto conecta directamente con la concepción de identidad que propone Sen y que expondremos seguidamente.

### *6.1.3. La libertad cultural como elemento clave en la construcción dinámica de la identidad.*

Podemos decir que Amartya Sen se encuentra entre aquellos de la *Aldea Global*<sup>606</sup> que ven la oportunidad del mestizaje y el intercambio entre culturas diversas como algo positivo, y no tanto como un germen para el choque y el conflicto entre civilizaciones.<sup>607</sup> Para Amartya Sen la identidad no es algo cerrado, sino en construcción, entre sus elementos cabe destacar también los influjos que ejercen otras culturas en nosotros, las prácticas que adoptamos y los distintos grupos de cariz muy diverso a los que pertenecemos.

Es decir, no considera la religión como el parámetro definitorio de la identidad, ni la nacionalidad o la etnia como el elemento clave en nuestra carta de presentación. En función del contexto y de las propias convicciones de la persona en cuestión cabrá destacar una u otra, así como basarse en otras afiliaciones que también configuran su identidad. En este sentido se niega la vinculación con el destino, la identidad deja de ser algo que se descubre y que está configurada predeterminadamente por la comunidad a la que se pertenece, y pasa a considerarse algo que se construye y en cuyo proceso la libertad y elección del individuo juegan un importante rol. Así pues, y siguiendo la concepción de Sen,<sup>608</sup> podemos afirmar que la identidad, aquello por lo que tomamos conciencia de ser quienes somos frente al resto de gentes, se conforma a partir de cada una de las afiliaciones que la persona mantiene con distintos grupos de manera simultánea, así como a partir de la herencia en cuanto a creencias, usos, costumbres e ideas que ineludiblemente forman parte de su concepción del mundo y del sentido que otorga a la vida. Esta herencia puede concebirse como un límite o una restricción en las elecciones, ya que difícilmente uno puede desprenderse de ella en la evaluación y crítica racional. El ejercicio reflexivo se ve condicionado en parte en función de las creencias y

---

<sup>605</sup> Conill, 2002: 34.

<sup>606</sup> Trías, E., 2002.

<sup>607</sup> Huntington, 1993.

<sup>608</sup> Sen, 2006a, I and V, p. 5

actitudes culturales de la comunidad en la que se vive.<sup>609</sup> Esta herencia, no obstante, juega un importante rol también como elemento de precomprensión.<sup>610</sup>

Sin embargo, aunque efectivamente existen estas “limitaciones” basadas en la cultura de la comunidad a la que se pertenece, la educación, el imaginario social, que influyen en el modo en que conducimos nuestra razón y basamos nuestras evaluaciones, esto no implica que la determinen plenamente.<sup>611</sup> La posibilidad de la elección y el razonamiento sobre las cuestiones de identidad no desaparece porque en nuestro punto de partida, en nuestra situación, existen ya un conjunto de percepciones particulares, valores y significados que forman parte de la cultura y la comunidad a la que pertenecemos, y que en algún nivel es posible poner entre paréntesis.

Evidentemente algunas culturas no fomentan en el individuo una actitud reflexiva ni de cuestionamiento sobre lo heredado y las prácticas y creencias comunitarias. Este tipo de actitud que somete a examen la propia cultura, no por ello abandonándola, (esto es bastante difícil e improbable, incluso para un liberal<sup>612</sup>), así como revisando los bienes y fines que ésta promueve, reformándolos si cabe, hay que decir que se trata de una actitud liberal.<sup>613</sup> Y sabemos que el liberalismo no es precisamente una cultura al uso, sino una tradición política que surge en Occidente, basada en los valores de libertad e igualdad, y compatible con culturas de cariz diverso, pues entre los liberales mismos caben matices importantes en cuanto al tratamiento que dan a las culturas.<sup>614</sup>

Ahora bien, aún en el caso de que las condiciones culturales anulen o disminuyan esa capacidad de razonamiento o escrutinio crítico del individuo y de algún modo su elección en cuanto a los elementos que han de constituir su identidad y la ponderación de sus fines, siguen existiendo momentos en los que necesariamente el individuo ha de elegir racionalmente. A pesar de las limitaciones o reducción del número de opciones la libertad sigue estando presente, en cualquier caso, independientemente de cuál sea la situación que ocupemos, nuestra razón no abandona la evaluación de algunas cuestiones que afectan a nuestra identidad, siempre queda nuestra habilidad para cuestionarnos, dudar de aquello que hemos recibido<sup>615</sup> y que consideramos como válido.<sup>616</sup>

Amartya Sen trata de distanciarse de aquellas concepciones de la identidad que la consideran una materia de descubrimiento y la reducen a una afiliación singular, ya sea religión, comunidad política, etnia. Al contrario de éstas Sen piensa que nuestra identidad es plural, pues son múltiples las afiliaciones que mantenemos, pertenecemos a grupos diversos, y en base a cada uno de ellos podríamos ser clasificados en un sentido u otro.

---

<sup>609</sup> Sen, 2006a: 31-33.

<sup>610</sup> Como ya tuvimos ocasión de comentar anteriormente en el apartado dedicado a la evaluación, estos elementos forman parte de esa posición o situación que ocupa el individuo y desde la que necesariamente realiza el ejercicio de evaluación o examen crítico, no se observa ni se razona desde ninguna parte.

<sup>611</sup> Sen, 2006a: 34.

<sup>612</sup> Kymlicka, 1996: 125 citando a J. Rawls.

<sup>613</sup> Kymlicka, 1996: 126, 130-131.

<sup>614</sup> Taylor, 1993: 88-91; Por ejemplo Michael Walzer distingue entre liberalismo 1 (“comprometido de la manera más vigorosa con los derechos individuales y casi como deducción a partir de esto, con un Estado rigurosamente neutral”) y liberalismo 2 (“permite un Estado comprometido con la supervivencia y el florecimiento de una nación, cultura o religión en particular, o de un limitado conjunto de naciones, culturas y religiones siempre que se guarden los derechos básicos de los ciudadanos”) Walzer, 2003: 139-140.

<sup>615</sup> Sen, 2006a: 35.

<sup>616</sup> Esta experiencia de la duda, el cuestionamiento de lo recibido y de lo que siempre hemos considerado como válido y que nos conduce a la reflexión y justificación racional, puede promoverse precisamente por el encuentro con el otro, con el que es diferente y nos aporta un punto de vista distinto.



Pero, en definitiva, la pertenencia a unos no anula la importancia de los otros, es más, esta pluralidad que existe en cada uno de nosotros abre la esperanza a una posible armonía entre personas de culturas distintas, que se construyen en el seno de una sociedad en la que confluyen influencias de origen y carácter muy diverso. Los puntos en común que podemos mantener con otros suponen elementos de enlace que permitirán iniciar un diálogo a partir de lo que ya se comparte en esferas distintas de la vida social e individual. No obstante, esta identidad plural no apuesta por una amalgama de afiliaciones, ni una nivelación entre los elementos que la conforman. Somos más de lo que nuestras convicciones religiosas señalan, y de lo que se atribuye a nuestra nacionalidad, nuestra ideología política, pues también formamos parte de asociaciones cívicas, de organizaciones lúdicas y culturales, de movimientos sociales de carácter global que luchan por los derechos humanos o de los animales, o batallamos por un mundo más ecológico, mantenemos compromisos humanitarios... es decir, son muchos y muy variados los vínculos que mantenemos con grupos, algunos de carácter local y otros de carácter global.

La cuestión está en qué importancia, qué valor concedemos a cada una de estas afiliaciones o vinculaciones, qué relevancia tienen en la construcción de nuestra identidad.<sup>617</sup> Hemos de decidir a la luz de esta evaluación racional qué prioridad tienen y cómo las ponderamos, qué grupos significan más para nosotros y con los que queremos se nos identifique. Así pues estamos eligiendo qué fines o bienes queremos dirijan nuestras decisiones más relevantes, de mayor sentido para nuestra vida.<sup>618</sup> Este es un ejercicio de libertad sustantiva, en concreto de *libertad cultural*, según Sen, que hemos de suponer puede realizar toda persona, a pesar de las limitaciones o condicionamientos que nosotros podemos detectar.<sup>619</sup>

Ahora bien, nosotros nos cuestionamos, ¿realmente toda persona está en disposición de ejercer esta libertad cultural? Suponemos, claro está, la capacidad de razonamiento crítico como una facultad universal en el ser humano, asimismo la libertad como un valor en sí mismo que toda persona debería disfrutar, sin embargo, este tipo de reconocimiento y suposición universal no garantiza su ejercicio, y si no es posible ejercerlas ¿qué sentido tienen? ¿Qué hay de la libertad cultural cuando existen restricciones externas que coaccionan cualquier cambio, pues éste supondría la exclusión o marginación del individuo dentro del grupo? ¿Hasta qué punto es posible la renuncia o reforma de las vinculaciones o elementos identitarios en los que hemos sido educados? ¿Qué condiciones serían necesarias para poder ejercer esa libertad cultural? ¿Se restringe su ejercicio a sociedades democráticas?

Dijimos que ni los más liberales consideran factible la renuncia a la propia cultura (además algunos elementos culturales que conforman nuestra identidad y constituyen su núcleo duro, difícilmente pueden ponerse entre paréntesis), pero poner en entredicho

---

<sup>617</sup> Cortina, 1997: 198. Cortina distingue, siguiendo a Charles Taylor, entre dos modos de entender la identidad. Por un lado el mundo premoderno considera que la identidad está ligada a las comunidades ascriptivas, no se la construye ni se la negocia. En cambio en el mundo moderno, el individuo asume como algo propio su identidad, la investiga porque es quien debe aceptarla y además que los otros se la reconozcan. También destaca la importancia de la elección en la construcción de la identidad y en su redefinición. Para el ello el individuo contará con su sentido de pertenencia a distintos grupos, y cada individuo está legitimado para decidir qué pertenencias considera más identificadoras.

Este modo de concebir la identidad, en un sentido moderno, como dice Cortina, coincide con la concepción que defiende Sen desde el enfoque de la capacidad, ese momento de la elección, Sen lo recoge en el sentido de libertad cultural.

<sup>618</sup> Sen, 2006a: 38.

<sup>619</sup> Sen, 2006a: 157-159.

algunos de sus elementos, revisarlos, reordenarlos de acuerdo a las prioridades individuales o colectivas, cuando la cuestión afecta a todo el grupo ¿implicaría esto un abandono de la cultura originaria? ¿Podría hacerse al margen de un marco democrático? Hablando en estos términos ¿no estamos cayendo de nuevo en la postura de suponer que la cultura es algo cerrado y estanco ante lo que no cabe cuestionamiento ni injerencia? Por otra parte, con la concepción de identidad plural que defiende Sen, ¿no se diluyen estas dificultades asociadas a la concepción de la identidad singular? Es decir, libertad no necesariamente ha de ir ligada a democracia, aunque ésta suponga una garantía para su ejercicio. Está claro que consideramos que el Estado ha de ser quien defienda y proteja en primer lugar la autonomía de los ciudadanos, la libertad para decidir a qué grupos quieren pertenecer, con cuáles se sienten más identificados.<sup>620</sup> Un estado democrático-liberal y justo será quien podrá asegurar y disponer mejor las condiciones para que sea posible esa libertad cultural.<sup>621</sup> Sin embargo, también cabe el ejercicio y conquista de esa autonomía en lo cultural a medida que la sociedad va tornándose en sus prácticas políticas defensora de la libertad de los ciudadanos. Es posible entonces un acercamiento paulatino a esa libertad que debe caracterizar a los ciudadanos de un Estado democrático-liberal.

De este modo, la libertad cultural pasa a considerarse un elemento central en la construcción de la identidad, sin olvidar que pertenecemos y vivimos ligados a un grupo o comunidad en la que ya se comparten todo un conjunto de rasgos culturales y convicciones. No obstante, en esa convivencia comunitaria no dejamos de intercambiar, ponderar y decidir, haciendo uso de nuestra razón y ejerciendo nuestra libertad,<sup>622</sup> nuestro desarrollo como seres sociales nos vincula a otros, pero en sentidos muy diversos. En ese intercambio somos capaces de incorporar sentidos de otras culturas o dicho de otro modo ampliar nuestro horizonte de sentido a partir del encuentro con el otro. Es decir, nuestra identidad se construye en un contexto social, aquí precisamente es donde se forjan esos vínculos o afiliaciones con los que nos “identificamos” y a partir de los cuales nos autocomprendemos, aunque no por ello, hay que reducir la identidad a la pertenencia exclusiva a un grupo.<sup>623</sup>

#### *6.1.4. El debate público como condición para el ejercicio de la libertad cultural.*

Consideramos que desde la concepción de una identidad plural y elegida es imprescindible remarcar el papel de lo que Sen ha denominado libertad cultural. Como sabemos esta libertad es la que ha de permitir decidir al individuo sobre aspectos relativos a su identidad, elegir aquellas afiliaciones que le resultan más significativas y con las que quiere ser identificado por los demás. Nos interesa en estos momentos detenernos en cuáles son las condiciones que se precisan para el ejercicio real de esa libertad, para que realmente pueda darse ese momento de elección.

---

<sup>620</sup> Cortina, 1997: 203

<sup>621</sup> Cortina, 1997: 205, Cortina se refiere a la forma ética del Estado que defiende al máximo la autonomía de los ciudadanos para proteger una convivencia pluralista, y que considera ha de ser la de un “liberalismo radical”.

<sup>622</sup> Ese intercambio que se genera a raíz del encuentro con el otro distinto a mí pone en marcha la reflexión crítica sobre los elementos que conforman la identidad propia. Ese intercambio toma la forma de diálogo, en concreto de diálogo intercultural. Es posible la redefinición de la propia identidad, la transformación del ordenamiento de los valores, a partir de ese diálogo o discusión. Esto lo vemos detenidamente en el apartado siguiente dedicado a la discusión pública. Sobre el diálogo intercultural también, Cortina, 1997: 214-215, quien lo considera una exigencia de la razón impura.

<sup>623</sup> Sen, 2006a: 177

Ahora bien, también una comunidad puede elegir si la cuestión afecta al grupo. Esto es, en determinadas circunstancias pueden entrar en conflicto prácticas culturales con nuevas formas de vida que aparecen con el intercambio y que favorecen otros aspectos que importan al grupo, como por ejemplo la economía. En estos casos la comunidad afectada es la que debiera contar con la oportunidad de decidir qué prima en ese momento, si las prácticas culturales antiguas o las nuevas formas de vida.<sup>624</sup> Entonces puede que se dé una mezcla de sentimientos encontrados, por la nostalgia o sentido de pérdida, lástima al abandonar lo que constituye la herencia y las costumbres de la comunidad, o también por el rechazo inicial a todo lo que suponga un cambio, un nuevo modo de hacer las cosas, por el miedo a lo que supone una supuesta ganancia propiciada por el intercambio. En cualquier caso, los sentimientos no deben obstaculizar el trasfondo de lo que se está poniendo en cuestión, y a la luz deben salir las razones a favor y en contra de qué prácticas o elementos culturales conservar y cuáles abandonar, se trata, en definitiva, de un caso de elección social. El ejercicio de esa libertad cultural para decidir como grupo demanda que todos los afectados sean capaces y tengan oportunidad de participar, pero para que eso sea posible se requieren unas condiciones.

Las condiciones que comentaremos a continuación tienen una primera aplicación para el individuo, aunque son necesarias también para después poder participar efectivamente en las decisiones referidas al grupo. Seguidamente mencionaremos condiciones específicas para el ejercicio de la libertad cultural como comunidad, entendido éste como un caso de elección social.

En primer lugar, hemos de considerar como condiciones lo que anteriormente hemos calificado como límites. Estos, que pueden entenderse como un obstáculo en un primer momento, pues circunscriben la elección acerca de la identidad a unos parámetros determinados, también cabe *entenderlos como condiciones de posibilidad*, siempre y cuando el individuo se percate de ellos y no pierda de vista los espacios que quedan abiertos para la elección. Esas condiciones no clausuran por completo las oportunidades para elegir, todavía puede ejercerse la duda y la reflexión racional sobre aquello que constituye nuestra identidad.<sup>625</sup> Cabe tomarlos entonces como esos elementos que preceden y al tiempo posibilitan ese ejercicio de libertad, difícilmente la libertad puede ejercerse desde ninguna parte y al margen de lo que son las circunstancias y momento en que está situado el sujeto.

En segundo lugar, *el ejercicio de libertad cultural no hemos de olvidar que exige reflexión racional, crítica y examen sobre aquello que conforma nuestra identidad*. Esto es, no elegimos arbitrariamente, pues de esta forma no podríamos afirmar que estamos actuando libremente, sino que primeramente ponderamos aquello que se pone en juego, valoramos racionalmente las diversas alternativas, nos planteamos qué tiene más peso para nosotros, con qué nos sentimos más identificados y por qué motivos. Se trata de un ejercicio racional que al tiempo nos hace responsables de aquello que somos nosotros mismos y en base a lo que decidimos y actuamos.<sup>626</sup>

Ahora bien, para que este ejercicio racional sea posible y podamos afirmar que realmente se dispone de libertad sustantiva para cuestiones de identidad cultural, es

---

<sup>624</sup> Sen, 1998a: 319-320 y 1999a, (2000: 292-293) “Se trata de una cuestión algo grave, pero es la sociedad la que ha de decidir qué quiere hacer, si quiere hacer algo, para conservar las viejas formas de vida, quizá incluso incurriendo en un elevado coste económico. Los modos de vida pueden conservarse si la sociedad lo decide, y se trata de sopesar los costes de esa conservación y el valor que concede la sociedad a los objetos y los modos de vida conservados.”

<sup>625</sup> Sen, 2006a: 31.

<sup>626</sup> Sen, 2001b: 327-328.

necesario contar con un conjunto de capacidades. En este sentido, pensamos que es prioritaria la función de la educación<sup>627</sup> que ponga sus fines en empoderar a los individuos para ser más críticos, más dispuestos a examinar sus propias vidas (al menos en la edad adulta), más reflexivos a la hora de argumentar qué les lleva a determinadas elecciones o a identificarse con determinados grupos y que, en definitiva, los torna más autónomos.<sup>628</sup> Se trata, pues, de saber dar cuenta argumentativamente de las opciones que uno ha tomado, de poder exponerlas y defenderlas en la esfera pública, de responsabilizarse de las propias elecciones con todo lo que ello conlleva.

Hemos de entender que estas capacidades que van a posibilitar el ejercicio de la libertad cultural también son importantes para la creación de ese humus necesario para la convivencia en una sociedad intercultural, en la que priman el respeto a la diferencia y la libertad. Por eso algunos autores liberales las consideran virtudes cívicas esenciales para la construcción de una sociedad intercultural. Un ejemplo de ellos es Sheyla Benhabib,<sup>629</sup> quien considera esencial que la ciudadanía democrática cultive los hábitos mentales de razonamiento e intercambio público, los procesos de “dar buenas razones en público” son un buen modo para fomentarlos. Añade que cualquier grupo cultural dentro de una sociedad ha de ser capaz de justificar sus acciones y prácticas que afecten al resto de la comunidad, dando “razones justas en la esfera pública”.

Por tanto, ese poder dar razón de lo que uno valora y en base a lo que elige o se afilia o se identifica, significa, en definitiva, disponer de argumentos racionales que puedan ser comprendidos y/o compartidos por otros que forman parte de esa comunidad y que piensan diferente, implica estar dispuesto para iniciar un diálogo en clave intercultural.

En tercer lugar, serán, pues, necesarias, *condiciones que permitan el desarrollo de un diálogo intercultural*. En ese diálogo se despliega la libertad cultural y se somete a crítica lo que uno tiene razones para valorar, contando entonces con la opinión o perspectiva de terceros, contrastando con otros lo que uno considera valioso. Se requieren entonces capacidades para la deliberación así como para participar en igualdad de oportunidades o condiciones de simetría (siguiendo a la ética del discurso) en ese diálogo. En lo que respecta al individuo se requiere que cuente con ciertas competencias argumentativas o para la deliberación. Éstas se pueden adquirir en el ámbito educativo, a partir de capacidades elementales como la escritura y la lectura. Aunque también se fomentan en el seno de la sociedad civil o la esfera pública, en tanto en cuanto los individuos tienen la oportunidad o gozan de la libertad para expresarse, reivindicar y participar activamente en aquellos asuntos que les competen.

Una de las condiciones primordiales para que este diálogo sea posible es la creación o apertura de espacios de encuentro con el otro. Aceptamos que en la sociedad multicultural y pluralista se da necesariamente ese encuentro, resulta inevitable no establecer un contacto con el que está tan próximo, las influencias desde ambos lados

---

<sup>627</sup> Sen, 2006a: 160, “But education is not just about getting children, even every young one, immersed in an old, inherited ethos. It is also about helping children to develop the ability to reason about new decisions any grown-up person will have to take. The important goal is not some formulaic “parity” in relation to old Brits with their old faith schools but what would best enhance the capability of the children to live “examined lives” as they grow up in an integrated country.” En cuanto a la educación queremos matizar que no nos referimos únicamente a la educación formal que se imparte en centros educativos, sino también a la informal y que recibimos a través de los medios de comunicación, la familia, la sociedad a lo largo de nuestras vidas.

<sup>628</sup> Sen, 2002a: 617-618.

<sup>629</sup> Sheyla Benhabib, 2006. Esta autora se apoya en la ética del discurso para demandar la crítica y examen de todo aquello que conforma una cultura, sin exclusión, llevándolo a debate o examen público.

van a darse, aunque en ocasiones la relación que se establezca sea conflictiva. No obstante, lo que se precisa son espacios donde verdaderamente se dé un encuentro en el que sea posible el intercambio respetuoso y enriquecedor, donde ambas partes puedan ofrecer y mostrar al otro aquello que da sentido a sus vidas, lo que de valioso contienen, o donde simplemente puedan dialogar abiertamente sobre aquello que les preocupa en relación con la convivencia buscando puntos comunes o valores compartidos.

Estos espacios de encuentro se pueden localizar, por ejemplo, en la escuela o en el ámbito educativo, siendo éste un reflejo de la sociedad. Esta posibilidad se ve vetada en el momento en que los centros educativos se convierten en lugares en los que se fomenta, en lugar de la integración, la segregación o el asimilacionismo. También ocurre que la escuela puede restringir su acceso a alumnos de determinado credo religioso o estatus socio-económico, como ocurre en escuelas de ideario religioso (adscritas a un determinado *ethos*) o centros privados reservados a una élite. En esos casos no podemos considerarlos espacios en los que iniciar ese encuentro y el consiguiente diálogo intercultural, simplemente porque la posibilidad de la diferencia cultural se elimina o directamente no se contempla desde un principio.

Consideramos la posibilidad de la escuela como lugar de encuentro en la medida en que sea plural y eduque en valores cívicos que fomenten la convivencia entre gentes de culturas distintas.<sup>630</sup> De otro modo no puede decirse que forme a ciudadanos para una sociedad intercultural. Pero además de este espacio podemos encontrar otros en el seno de la sociedad civil, donde las personas tengan también la oportunidad de encontrarse e ir creando vínculos o lazos para la convivencia, al tiempo que se plantean su identidad al verse cuestionados por el que es diferente. Un ejemplo de estos espacios serían las asociaciones cívicas, los movimientos sociales, aquellos lugares donde existe la posibilidad de entablar un diálogo sobre aquellos aspectos que nos interesan y que valoramos.

En cuarto lugar, y esto conecta también con las condiciones para que el grupo pueda ejercer la libertad cultural, es necesario que *la gente esté no sólo bien formada* (educación: capacidades argumentativas, deliberativas, examen crítico), *sino también bien informada*. Para esto es fundamental que exista libertad en los medios de comunicación,<sup>631</sup> que la información que estos den sea transparente y sirva para instruir a los receptores. De otro modo lo único que se consigue es alimentar los estereotipos y los sentimientos de extrañeza, rechazo o exotismo frente a lo distinto, sintiendo lástima o vergüenza por lo que pueda provenir de otras culturas. La influencia intercultural no sólo es algo inevitable, sino además constante y necesario para la dinámica y vida de las culturas.<sup>632</sup> Lo que debe dejarse en manos de la libertad individual o de grupo es la decisión acerca de qué elementos y hasta qué punto deben conservarse o renovarse, con qué intensidad estas influencias han de suponer cambios significativos en la identidad, pero para valorar esto sensata y responsablemente es necesario que se disponga de información transparente y fidedigna.

En quinto lugar, otra condición importante es que *el individuo efectivamente disponga de oportunidades realistas de participar libremente en el diálogo*

---

<sup>630</sup> A esta sazón una “educación para la ciudadanía global en clave intercultural” consistiría en la necesidad de combinar la ética del desarrollo y la ética intercultural, de manera que ambas interactúen de modo fecundo. Así la igualdad de capacidades habría de articularse con las diferencias enriquecedoras y la lucha contra la xenofobia complementarse con la lucha contra la aporofobia. Cf. Gracia Calandín, 2013.

<sup>631</sup> Sen, 1999a, (2000: 293).

<sup>632</sup> Sen, 1999a, (2000: 294-295).

*intercultural*, en las decisiones que afectan a su identidad, en aquello que va a suponer cambios en su comunidad. La libertad cultural puede ejercerse en el momento en que las gentes pueden pronunciarse sobre sus intereses políticos, sobre sus necesidades y prioridades a nivel social y económico, reivindicando aquello que consideran merecen por derecho, porque es de justicia. Esto es, a través del ejercicio de las libertades civiles y políticas, así como a partir del reconocimiento de los derechos humanos, las personas pueden estar haciendo uso de su libertad cultural. Para ello es imprescindible que no se den interferencias o restricciones externas, aunque también se requieren oportunidades reales, medios a través de los cuales poder hacer uso de esa libertad (elecciones, referéndums, ejercicio de los derechos humanos).<sup>633</sup>

En sexto y último lugar, otra de las condiciones para el ejercicio de la libertad cultural es que se acepten un conjunto de presupuestos. Primeramente asumir una concepción dinámica e inclusiva de la identidad que haga posible la elección y la pluralidad. Asimismo que se acepte como un valor universal la identidad, en el sentido que aquí la estamos exponiendo, ligada a un ejercicio de racionalidad práctica y situada en unas coordenadas de espacio y tiempo determinadas. Finalmente que se acepte la interculturalidad como una posibilidad real para la convivencia en nuestras sociedades, a partir de la creencia de que “los diferentes individuos de las diferentes culturas son capaces de compartir muchos valores comunes y ponerse de acuerdo en algunos compromisos comunes”<sup>634</sup>, y son capaces de lograrlo a través de un diálogo intercultural.

A continuación comentaremos las condiciones que específicamente posibilitan el ejercicio de la libertad cultural a nivel de grupo o comunidad. Sabemos que los miembros de una comunidad se sienten ligados por un conjunto de valores y prácticas comunes con los que se identifican y que forman parte de lo que constituye su identidad como grupo. En este escrito estamos defendiendo la libertad de los individuos, también como grupo, para decidir acerca de estos elementos identitarios cuando se da por ejemplo una situación de conflicto con otros valores y otros modos de enfocar y dar sentido a la vida. Ahora bien, conviene incidir en que este ejercicio de elección social no implica incurrir en ninguna forma de colectivismo, negador de la libertad de los individuos porque precisamente se gesta a partir del ejercicio libre de cada uno de los individuos, entendiéndose a sí mismos como miembros activos del grupo.

Las condiciones para que esa libertad se pueda ejercer, en primer lugar, son las mismas que acabamos de mencionar, a propósito de la identidad personal. No obstante, cuando este tipo de decisiones afectan al grupo, evidentemente las circunstancias cambian, pues ya no reflexiona el individuo particularmente, ni es uno el que dialoga con otros, sino que nos enfrentamos a un ejercicio de elección social y a una reflexión o examen crítico que se plasma en el debate o discusión pública.

Las condiciones para que una comunidad o sociedad pueda realizar esos debates o discusiones públicas dependen en gran medida de las libertades civiles y políticas que disfruten sus miembros. En una sociedad democrática estos debates o discusiones se podrán llevar a la práctica en condiciones más favorables que en una sociedad autoritaria, donde las gentes no cuentan con las ventajas ni las virtudes que permiten el desarrollo de estos diálogos o cuestionamientos. Además la sociedad democrática no sólo los tolera, sino que además debe fomentarlos y propiciarlos, como algo valioso y

---

<sup>633</sup> Sen, 1999a, (2000: 293).

<sup>634</sup> Sen, 1999a, (2000: 295)

propio del quehacer de una ciudadanía activa. Asimismo el Estado ha de proteger la autonomía o libertad de los ciudadanos o los grupos o asociaciones que existan en el seno de la sociedad civil, también en relación con cuestiones de identidad cultural.

Finalmente, como en todo ejercicio de elección social o debate público, se requiere una cierta voluntad y compromiso por parte de los participantes por alcanzar un acuerdo lo más amplio y completo posible. Aunque se admite la posibilidad de que en estos procesos no se logre el resultado óptimo, simplemente se espera alcanzar el resultado que más se aproxime a lo que, en principio, parece la mejor elección, dadas las circunstancias y la información disponible y siendo conscientes de que sobre determinados temas no va a ser posible llegar a ordenamientos completos de las preferencias o prioridades.

#### *6.1.5. La posibilidad de construir una identidad humana (intercultural) más allá de las fronteras nacionales: sentido de una identidad global para una propuesta de justicia global en clave intercultural*

Los intercambios culturales, así como las influencias entre culturas, parecen haber aumentado con la globalización. Siempre han existido, pero hoy gracias a las comunicaciones o el aumento de los flujos migratorios por razones económicas, da la impresión de que todo va a una velocidad mayor y de que las consecuencias de los influjos no llegan a calcularse debidamente. Somos más conscientes o reconocemos más explícitamente que existen influencias e interdependencias interculturales. Consideramos, por otra parte, que la concepción de identidad plural o múltiple y la noción de libertad cultural pueden convertirse en claves para comprender desde una perspectiva intercultural las demandas de justicia global. Asimismo pensamos que una propuesta de justicia global que los incorpore, como se pretende desde el enfoque de la capacidad, demuestra su validez a través de las fronteras nacionales, y en este sentido se erige como una propuesta de carácter intercultural con todo lo que ello conlleva.

Las demandas de justicia global traspasan los límites o fronteras nacionales, se enmarcan fuera incluso de lo que entendemos por justicia internacional, pues no atienden a identidades nacionales ni responden a intereses culturales particulares. Desde lugares muy distintos y encabezadas por gentes muy diversas estas reivindicaciones de justicia aluden a relaciones que traspasan los límites que marcan los gobiernos estatales o los representantes políticos, van más allá incluso de lo que las diferencias culturales asociadas a la etnia, al contexto local al que pertenecemos, diferencias ya idiomáticas, ya religiosas, podrían escindir. Estas demandas que claman por la erradicación de la pobreza extrema, por la reducción de las desigualdades socio-económicas entre Norte-Sur: permiten que gentes de distintos lugares y de culturas muy diferentes se sientan identificados mutuamente, se consideren defensores de una causa común que les une, un mismo fin que les lleva a trabajar en un mismo sentido, pues existe un sentimiento de pertenencia global que va unido a esa preocupación moral por la justicia en el mundo.

Es posible entonces que surjan simpatías y muestras de solidaridad para con aquellos que, en principio, no compartían con nosotros más que la humanidad común. Éticamente debíamos tenerlos por un igual, pero existe algo más que el reconocimiento de su valor moral, pues entre nosotros se ha creado un vínculo, compartimos una preocupación, interés, valor, nos identificamos en algo que nos une. Este aspecto de nuestra identidad puede ser para nosotros tanto o más importante que otro tipo de

afiliaciones o rasgos que los otros tienden a reconocer como algo nuestro, y que difícilmente pueden comprender si no aceptan la posibilidad de que la identidad sea plural y elegida.

Esta identidad humana rebasa las rígidas y estáticas fronteras nacionales, que vienen impuestas desde fuera por la tradición particular o por determinados regímenes políticos, y pone el énfasis en la “identificación” de los propios agentes con la humanidad. Es esta identificación por lo tanto dinámica la que cobra protagonismo y la libertad de los individuos la que está a la base de dicha identidad humana. En dicha identidad humana es el propio agente el que “hace suyo” esos rasgos que caracterizan a su persona. Y sobre la égida de esta identidad humana, yendo a la raíz y origen del concepto y más allá de las significaciones etnográficas cobraría todo su sentido fomentar el cultivo (cultura) de una humanidad compartida con el resto de seres humanos (humanitas).<sup>635</sup> La identidad humana que aquí defendemos vendría marcada por lo que nos “igualamos” como seres humanos y no lo que nos diferencia, pues de lo que se trata no es tanto de negar las diferencias enriquecedoras entre las distintas etnias, sino de superar las desigualdades que atentan contra un orden global justo.<sup>636</sup>

La necesidad de forjar una identidad humana compartida se pone de manifiesto en el diálogo intercultural cuando se elevan a nivel global las demandas de justicia. Lo cierto es que entre las gentes van creándose lazos o vínculos comunes, puntos de acuerdo que traspasan las fronteras nacionales. En la medida en que nos servimos de estos enlaces o puentes como acuerdos a partir de los cuales iniciar un diálogo intercultural, estamos más próximos a lo que puede ser la discusión pública y puesta en marcha de una propuesta de justicia global en clave intercultural. La cuestión está entonces en llevar el contenido de esas demandas de justicia al terreno de lo público para que pueda ser debatido, ponderado, examinado. De esta forma podrían someterse a crítica, contrastarse con otro tipo de argumentos que no fueran tan proclives a una justicia en estos términos, para comprobar si realmente existen razones que las sustentan. Estas razones no surgirían de un determinado grupo cultural cerrado, sino que estarían sustentadas por gentes muy diversas, pero unidas en este aspecto que han elegido como parte de su identidad, como hemos explicado más arriba.

Ahora bien, ¿no existe ya este tipo de debate público propiciado por los que encabezan los movimientos sociales antiglobalización? ¿No son estas muestras reivindicativas un ejemplo de solidaridad global? ¿No se apoyan de algún modo en un sentido de pertenencia común que puede entenderse como la base de una identidad global? ¿Estas manifestaciones antiglobalización no son al fin y al cabo una clara muestra de un movimiento de carácter moral a nivel global, un posible atisbo de ética global?<sup>637</sup>

Antes de responder a estas cuestiones, hemos de aclarar que los movimientos antiglobalización pueden presentar diversos carices, y merece la pena hacer un par de

---

<sup>635</sup> Efectivamente, aunque no es este el lugar para profundizar en estos aspectos y tampoco lo hace Sen, no está demás recordar que el origen del concepto de cultura por parte de Cicerón en sus *Opuscula Tusculanae* (II,13) está vinculado al carácter formativo de la especie humana en la persona del individuo y no a culturas particulares heredadas.

<sup>636</sup> A este respecto es muy interesante distinguir entre “diferencia” (enriquecedora) y “desigualdad” (injusta). Cf. Cortina, 2007: 168-171. Y en la línea de lo que hemos llamado “identidad humana” cabe destacar su concepto de “identidad moral” en tanto que “identidad como ser humano, necesitado y reflexivo de razones para vivir y actuar. Y, en tal caso, tener ‘identidad moral’ es tratar a esa identidad humana como normativa, como fuente de razones y obligaciones”. Cortina, 2007: 112.

<sup>637</sup> Sen, 2006a: 121-124.



distinciones. Como sabemos, estos movimientos denuncian las desigualdades, pobreza, situación de desamparo que sufren muchos de los pueblos que quedan al margen de los beneficios de la globalización, y que son excluidos de las posibles ventajas de una economía de mercado global. Sin embargo, las lecturas o interpretaciones sobre la globalización son diversas, en función de cómo se conciba el fenómeno caben distintas respuestas, modo de orientar las reivindicaciones. La injusticia global puede motivar dos tipos de actitudes, por un lado la búsqueda y reivindicación de una equidad global, como parece que demandan los grupos que se manifiestan ante los representantes de los países ricos y las instituciones y empresas que rigen la economía mundial. Por otro lado, la respuesta violenta que emprende una venganza para reparar los daños y humillaciones cometidas contra los pueblos empobrecidos.

Estas dos formas de enfocar y responder a la injusticia global se apoyan en dos maneras distintas de entender la cuestión de la identidad. Aquella que la entiende de un modo plural y elegido veremos que abre la posibilidad de ese debate público sobre los problemas e injusticias a nivel global. Pues la que considera que la globalización es el resultado del triunfalismo de la cultura occidental, del imperialismo que ha sometido al resto de pueblos, expoliando sus riquezas y marginando sus manifestaciones culturales, provoca sentimientos de indignación y manifestaciones de denuncia por la injusticia, apoyándose en las humillaciones pasadas y las consiguientes desigualdades actuales. De este modo se dividen las culturas en pro-occidente y anti-occidente,<sup>638</sup> la identidad de cada individuo viene marcada entonces por su etnia o religión, por aquello que lo asimila a la cultura occidental o, por el contrario, lo confronta con ésta. La identidad es algo cerrado y excluyente que depende de la religión o la nacionalidad, y que al tiempo sirve para justificar las diferencias y contrastes político-económicos.<sup>639</sup> Las diferencias culturales entre unos y otros parecen irreconciliables y el modo en que pueden resolverse las desigualdades no es otro que el recurso a la violencia, al conflicto, que inevitablemente parece ha de darse cuando chocan dos culturas o civilizaciones distintas.<sup>640</sup>

Por el contrario, cuando lo que se persigue es la justicia o equidad a nivel global, lo que interesa es comprender más explícitamente por qué existen esas desigualdades entre países, qué agentes están implicados, qué circunstancias las provocan, qué posibles salidas existen para remediar esta situación. Se trata entonces de comprender por qué surgen respuestas en contra del modo en que las relaciones económicas internacionales se desarrollan, qué motiva esa preocupación por los pobres más allá de las fronteras. Se concibe la posibilidad de que nuestro sentido de identidad y también de justicia se amplíe. Y esto viene sustentado por la noción de identidad plural y elegida, que permite entender esta preocupación moral por la desigualdad y la pobreza a nivel global, no como algo exclusivo de una cultura o pueblo, sino como una muestra de que es posible coincidir, a pesar de las diferencias, en el diagnóstico y tratamiento de una situación que afecta a todos. De esta forma se abre la posibilidad de un diálogo intercultural, un debate en el que se aborden este tipo de cuestiones que aluden a la injusticia global.

---

<sup>638</sup> Sen, 2006a. Aquí también cabe mencionar las críticas a los derechos humanos entendidos como manifestación de los valores y la cultura occidental, como una falta de respeto y no consideración hacia los valores asiáticos u orientales. Sen trata de desmontar este tipo de críticas aludiendo a transculturalidad de valores como la libertad o la igualdad, el uso de la razón o la democracia, para ello hace referencia a diversos pueblos y momentos históricos en que los que se ha vivido de acuerdo a estos valores que ahora se asocian únicamente a la cultura occidental. Sen, 1999a, 2006a Cap. 4 y 5, 2002d, 2000b.

<sup>639</sup> Sen, 2006a: 146.

<sup>640</sup> Sen, 2006a; Huntington, 1993.

Según Sen, es necesario que realmente se produzca esa discusión pública, ese razonamiento público propio de la democracia que permitiría avanzar en las posibles soluciones al problema de la injusticia global, y en la realización de una propuesta de justicia global. Algunos, como Nagel, y los que defienden una concepción política o institucionalista de la justicia, consideran que para que esto sea realmente factible se precisa un Estado global. De otro modo, sin las condiciones institucionales de una democracia global difícilmente se podrá llevar a cabo esta discusión pública y emprender verdaderas acciones de justicia.<sup>641</sup>

Ahora bien, Sen<sup>642</sup> sostiene que ya existen varios atisbos o signos de democracia en el nivel global, de hecho, afirma, ya hay una discusión pública sobre estos temas, el germen de una justicia global y las condiciones para su realización están en marcha desde los diversos agentes (también instituciones) que protestan en contra del modo en que se está llevando la globalización o reivindican un mundo más justo y más humano. Se genera opinión a partir de estas discusiones, que no siempre revisten un carácter formal (manifestaciones en las cumbres del G-8, ONGDs que unen gentes de diversos países para reivindicar el cumplimiento de los DDHH, críticas de los consumidores a las multinacionales que no asumen su responsabilidad social), y a pesar de las limitaciones y debilidades que un proceso discursivo en estos términos presenta.

Por tanto, cabe una identidad global en estas cuestiones sin renunciar a las lealtades y sentido de pertenencia local. La identidad global hay que plantearla, pues, más allá de la concepción de ciudadanía nacional, yendo a un sentido de pertenencia al mundo y desde la perspectiva que otorgan unos valores morales universalizables, una ética cívica global (todavía en ciernes y que se vislumbra a partir de los puntos de acuerdo que van surgiendo en el debate, se descubren a partir de ese diálogo intercultural), incluso apuntando a una ciudadanía en clave cosmopolita o global.

Así pues, desde el enfoque de la capacidad los problemas en relación a las diferencias culturales que pudieran suponer un obstáculo para la realización de una justicia global se superan desde esta concepción de la identidad, que propicia el debate o discusión pública sobre aquello que compartimos. Este debate que entendemos como diálogo intercultural puede constituir la base para el examen crítico del contenido de las demandas de justicia global, y el punto de partida para su realización. Hay que matizar que con la noción de identidad global no se pretende más que aludir a los vínculos morales del ser humano en cuanto tal que se refuerzan a partir de las relaciones e interdependencias que van más allá de las fronteras nacionales, y que nos obligan a replantearnos parte de nuestra identidad a estos niveles. Insiste en la simplicidad que supone reducir la identidad a la pertenencia a una nación, o a la profesión de una religión, y aboga por la apertura y las múltiples afiliaciones con que uno puede verse identificado. No obstante, no se corresponde con la intención de crear una identidad común en todos los aspectos, que arrumbe con aquello que caracteriza y distingue a los pueblos e individuos, no se propone con un carácter excluyente de las diferencias, extendiendo homogéneamente una identidad única que anule las posibilidades de conflicto. Las diferencias que nos enriquecen han de reconocerse y fomentarse ya que juegan un rol importante en el proceso de llegar a ser un ser humano en sentido pleno. Pero en ningún caso credo religioso o nacional alguno justifica las identidades

---

<sup>641</sup> Nagel, T. 2005; Rawls, J. 1999, son algunos de los críticos de la justicia global que se apoyan en la falta de condiciones institucionales a nivel global para su realización, y se restringen a una justicia internacional.

<sup>642</sup> Sen, 2006a: 184-185.

colectivas excluyentes que generan restricciones internas que acaban por cercenar la libertad del individuo

La interculturalidad del enfoque de las capacidades, tal y como lo presenta Amartya Sen, consideramos que es una aportación valiosa para constituirse como base de una justicia global. Otras propuestas no han abordado tan exhaustivamente este tema, bien porque se han centrado en un tipo de sociedad en la que se comparten ya unos mínimos que identifican a la ciudadanía, como puede ser el caso de Rawls, y, por tanto, las diferencias se superan si nos situamos en el plano de la justicia y dejamos al margen el de la moral. Bien porque se toma como punto de partida una ética universalista que supuestamente nadie podrá rechazar, ya que es capaz de generar consenso sin que la diversidad cultural suponga un obstáculo. Este último caso podemos identificarlo con Pogge y su defensa de los derechos humanos. Sin embargo, creemos que sí es importante mostrar cierta sensibilidad ante estas cuestiones, y no pasar por alto las dificultades que pueden surgir si no se atiende debidamente a las diferencias culturales. Éstas pueden obstaculizar el desarrollo de una justicia global, pero al tiempo en una situación de globalización como la actual la exigen con mayor urgencia.

Por eso valoramos positivamente que Amartya Sen haya reparado en conceptos como libertad cultural e identidad múltiple, y los haya conectado con el proceso de razonamiento público. No obstante, nos parece que las condiciones para el ejercicio de la libertad cultural exceden en muchos casos las posibilidades de quienes se encuentran afectados por las injusticias globales. Sen no ha previsto cómo responder en aquellas situaciones en las que las personas carecen de las capacidades básicas para expresarse en una discusión pública o manifestar sus necesidades. La situación fáctica limita la libertad cultural y aunque la actividad que desarrollan algunos grupos permite avanzar en el tratamiento de desigualdades e injusticias, esto no es suficiente para prevenir que algunos se encuentren vulnerables ante procesos de asimilación o estigmatización. La falta de reconocimiento del valor cultural de un pueblo o un grupo coincide o aparece consecuentemente ligado a situaciones de injusticia muy diversas.

## *6.2. La imparcialidad abierta del enfoque de la capacidad de Sen frente a la imparcialidad cerrada de la teoría de la justicia rawlsiana.*

Nos parece imprescindible como fundamento para emitir juicios racionales y razonables tanto en el terreno de la ética como de la política, la posibilidad de llevar a cabo un razonamiento crítico y objetivo. Si no realizamos esta evaluación cuidadosa, pensamos que las decisiones o los juicios no tienen validez para otras personas o agentes con perspectivas distintas a las nuestras, porque podríamos estar incurriendo en subjetivismo. Se necesitan razones que sustenten nuestros juicios y nuestros cursos de acción. Confiamos en este sentido en la razón como garantía o árbitro en la determinación de la objetividad, no obstante, conviene que aclaremos a qué tipo de razonamiento nos referimos y si es necesario además poner a la base de este ejercicio algún criterio normativo o establecer unas condiciones previas para su realización.

La posibilidad de llevar a cabo un razonamiento de este tipo demuestra no sólo la capacidad reflexiva y crítica que asociamos al ejercicio de la razón práctica, sino también la autonomía que permite la revisión y readaptación de preferencias, valores y fines. En algunos momentos Sen ha llamado a esta revisión de valores e ideales que acompaña a una ordenación de prioridades, fundamental en el proceso de toma de

decisiones o elección racional y en la valoración de los estados: *evaluación cuidadosa*.<sup>643</sup> Se entiende ésta como un ejercicio de racionalidad práctica en el que la *objetividad es situada, posicional*,<sup>644</sup> puesto que no se abandona el lugar desde el que se razona o se evalúa ni tampoco se acepta la evaluación desde ninguna parte. De algún modo informaciones relativas a la posición del agente se han de incluir en la valoración, aun cuando esto puede combinarse con la invarianza de autoría, que es algo distinto a la invarianza posicional, que conlleva toda una serie de dificultades y por tanto conviene dejar al margen.<sup>645</sup>

Amartya Sen se detiene en la obra de John Rawls para analizar qué concepción de imparcialidad se desprende de su teoría con el fin de asegurar la objetividad en las cuestiones de justicia. Pero ante las dificultades que plantea el enfoque rawlsiano, Sen repara en Adam Smith quien para las cuestiones éticas nos propone una concepción de imparcialidad distinta a la de Rawls. Tras un análisis comparativo de ambas propuestas, Sen critica la “imparcialidad cerrada” de Rawls, porque su planteamiento no permite ir más allá de un concepto de justicia enmarcado en los valores políticos de una comunidad. Destaca, por otro lado, las virtualidades de una “imparcialidad abierta” como la que se desprende de la figura del “espectador imparcial” de Smith, en tanto que las cuestiones prácticas pueden pensarse desde perspectivas morales distintas.

### 6.2.1. Crítica de Amartya Sen a la imparcialidad cerrada de John Rawls

Cuando el agente no es un sujeto individual sino una sociedad política Rawls<sup>646</sup> considera que el razonamiento práctico se ha de llevar a cabo en un marco de pensamiento público o razón pública. La razón pública que se define como la razón del público, de los ciudadanos en posición igual, y para el bien público, resulta imprescindible para establecer los límites de la discusión, sobre todo cuando se trata de cuestiones políticas fundamentales, como es el caso de las cuestiones de justicia. Así, para establecer la estructura institucional básica de una sociedad pluralista y una concepción política de justicia que sea independiente de las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales de sus miembros, el contenido de la razón pública debe estar integrado por los valores políticos de la comunidad.<sup>647</sup> La sociedad que hace uso de la razón pública toma como punto de partida las capacidades racionales de sus miembros y su objetivo es el bien público, que permitirá mantener un sistema de cooperación y el desarrollo de los ciudadanos. El procedimiento que propone Rawls para la discusión y formulación de principios de justicia se apoya en la exigencia de imparcialidad que se desprende de la idea de equidad, que se garantiza tomando la *posición original y situándose tras el velo de la ignorancia* en las discusiones. Los principios que se acuerdan siguiendo este procedimiento, fruto de un consenso entrecruzado, superan el escrutinio crítico de la esfera pública, se pueden justificar ante todos los ciudadanos en base a razones y, por tanto, cabe plantearlos como principios imparciales de justicia para una sociedad democrática pluralista.

---

<sup>643</sup> Sen, 1985b.

<sup>644</sup> Sen, 1993c.

<sup>645</sup> Sen, 1985b, (1997: 98-99).

<sup>646</sup> Rawls, 1993, (1996: 249).

<sup>647</sup> Rawls expone en *Teoría de la Justicia*, 1979, el procedimiento de discusión y reflexión para alcanzar principios de justicia que sirvan para regir el gobierno y organización de un Estado liberal. En este procedimiento la justicia como equidad se traduce en exigencia de imparcialidad en la evaluación y en la formulación de principios.

Ahora bien, el procedimiento rawlsiano adolece de algunas deficiencias, según señala Sen, tanto por el modo en que se entiende la objetividad en la justicia, su demanda de imparcialidad, como por las limitaciones de la posición original.

Ciertamente en el *Liberalismo político* Rawls da un paso importante respecto a *Teoría de la Justicia* y admite que cabe la posibilidad de que en la discusión pública se barajen distintas respuestas razonables, porque se pueden dar diferentes combinaciones de valores políticos sin llegar a un acuerdo, aunque no por ello hemos de abandonar la razón pública.<sup>648</sup> Por el hecho de que un acuerdo no sea completo, no se invalidan los valores democráticos fundamentales, pues éstos debieran constituir siempre el fundamento del debate y ser compatibles con las distintas doctrinas comprensivas que sostienen los individuos.

Así pues, estos valores políticos compartidos no se someten a escrutinio crítico, no les afecta la exigencia de imparcialidad y objetividad del “velo de la ignorancia”, ya que éste sólo se aplica a los intereses y objetivos de los individuos particulares que forman parte de esa comunidad y participan en la discusión y toma de decisiones. En definitiva, para defender ante otras personas juicios razonables hay que apoyarse en los valores democráticos fundamentales. Por eso creemos que Rawls no contempla la posibilidad de que haya finalmente posiciones muy distintas o irreconciliables sobre los principios de justicia que se deben aceptar. Es decir, no acepta una pluralidad de respuestas, pues los valores políticos y un trasfondo cultural compartido marcan los límites de lo razonable, y no cabe la fundamentación en otro tipo de valores relativos a alguna doctrina comprensiva si tratamos de cuestiones de justicia, pues estos tendrían que superar la justificación desde el procedimiento que marca el constructivismo político que defiende Rawls.

Por tanto, Rawls propone una formulación de justicia de acuerdo con los límites que establece la pertenencia a una sociedad política (en los términos del contractualismo), y que no permite ir más allá de la concepción de justicia que comparte una comunidad. Por eso Amartya Sen<sup>649</sup> califica de cerrada su demanda de imparcialidad, en tanto que no permite la apertura a otras perspectivas, ni la revisión de esos valores compartidos, costumbres, ideales y creencias que constituyen el propio trasfondo cultural sobre el que se asienta el razonamiento o discusión que emprende la sociedad. Esto favorece el que se pueda incurrir en o se mantengan ciertos prejuicios locales o partidismos sin ser conscientes. De este modo Rawls restringe el enfoque de la justicia a los límites que marca el Estado y en el caso de la justicia internacional, versión menos estricta, a la comunidad de los pueblos.

*Según Sen,*<sup>650</sup> *los problemas de la concepción política de justicia de Rawls arraigan en el propio enfoque contractualista que limita quién participa en la discusión y a qué razones o valores se puede apelar dentro del grupo. Estas limitaciones impiden el que se pueda plantear una justicia global en estos términos mientras no exista un Estado global.*<sup>651</sup> De ahí que Rawls se decante por una justicia internacional para una comunidad de los pueblos compuesta por sociedades democráticas bien ordenadas y pueblos decentes, sociedades jerárquicas que cumplan con los principios del derecho de gentes, pero nunca una justicia global que traspase los límites que marcan las fronteras

---

<sup>648</sup> Rawls, 1993, (1996: 275-276).

<sup>649</sup> Sen, 2009a: 127-128.

<sup>650</sup> Sen, 2009a, pp. 132-133.

<sup>651</sup> Nagel, 2005.

internacionales. A continuación expondremos más detalladamente cuáles son las limitaciones o problemas que Amartya Sen detecta en el procedimiento de la posición original y en el contractualismo de corte rawlsiano, en vistas a nuestro propósito de defender una propuesta de justicia global.

### *6.2.2. Limitaciones de la imparcialidad cerrada de Rawls para una propuesta de justicia global*

Como ya hemos comentado, la crítica de Sen<sup>652</sup> se basa principalmente en la falta de apertura del programa rawlsiano, especialmente destaca las deficiencias de la posición original, centrándose en los siguientes puntos:

1. Exclusión de quienes no pertenecen al Estado del alcance de la idea de justicia.
2. Incoherencia del criterio de inclusión por la plasticidad del propio grupo focal.
3. Procedimentalismo sesgado, restringido o cerrado al grupo.

Amartya Sen considera que estas restricciones que limitan la formulación de los principios de justicia a la decisión o razonamiento que realizan los miembros de un Estado constituyen hoy un problema en nuestro mundo globalmente interconectado. En primer lugar, porque no sólo nos sentimos identificados con nuestros conciudadanos, sino también con otras personas a pesar de que no compartan nuestra nacionalidad ni hayamos establecido un contrato previo con ellas. Nuestro compromiso hacia ellas y las obligaciones que nos unen pensamos que no se basan meramente en razones humanitarias, sino de justicia. Entiende Sen que esto es una muestra del alcance de nuestra idea de justicia, para la que no existen en algunos casos restricciones como las que marcan las fronteras internacionales, no cabe encerrarla entre los límites estrictos del orden político.

Las relaciones interpersonales a menudo van más lejos que las relaciones internacionales o las que se establecen en el seno de un Estado, de manera que si restringimos el procedimiento de la posición original (como un segundo momento, relativo al *Derecho de Gentes*) a las naciones o pueblos estamos dejando al margen un conjunto de colectivos que no constituyen precisamente un Estado o un pueblo. Estos colectivos mantienen unidos a un grupo de personas entre las que se establecen relaciones de las que se derivan deberes y preocupaciones, y que no se entienden desde la perspectiva de las relaciones internacionales. Asimismo los derechos humanos, cuya fuerza moral es independiente de la pertenencia a un Estado, y a los que cualquier ser humano puede acogerse para realizar demandas de justicia desde un marco ético universalista constituyen el tipo de argumento en el que estos colectivos pueden fundamentar sus exigencias.<sup>653</sup> Precisamente porque como derechos morales pueden estar a la base de los derechos legales específicos de cualquier Estado, así como conformar el fundamento de una ética global.

---

<sup>652</sup> Sen, 2009a: 138-139.

<sup>653</sup> Sen, 2009a: 143-144.

En segundo lugar, un Estado soberano tiene la potestad para decidir y organizarse autónomamente, Rawls insiste en la importancia de respetar su independencia y alude al principio de tolerancia. De acuerdo con esto justifica la no intervención de terceros en el proceso político de un Estado, salvo en contadas excepciones. Sin embargo, de las acciones o decisiones gubernamentales, ya sean de tipo político, social o económico se derivan inevitablemente consecuencias que pueden estar influyendo en la vida de otras gentes que no son ciudadanos de ese Estado, no pertenecen al grupo focal y que, por tanto, no intervienen en el proceso de decisión. Rawls no tiene en cuenta la situación de estas personas y no considera los problemas que pueden darse por este motivo. Ahora bien, según Sen, en tanto que personas afectadas se las debería tomar en cuenta de algún modo, sus voces se deberían escuchar, sobre todo en lo que respecta a la determinación sobre lo justo y lo injusto.

Aún así, resulta difícil demarcar, en ocasiones, quién forma parte y quién no de un grupo, quién debería incluirse entre los que toman las decisiones y los que deberían mantenerse al margen. Además se puede dar la situación de que la propia composición de un grupo se vea afectada a través de las decisiones que se tomen en el seno del grupo, de la puesta en marcha de políticas públicas y acuerdos que afecten a su estructura básica. Esto es, la plasticidad del propio grupo focal resulta incoherente con la concepción que entiende que la composición de un grupo es invariable y cerrada. Asimismo desde esta concepción cerrada las preferencias o prioridades, los valores del grupo, se consideran en una escala y un orden invariables, exactamente como si los individuos que lo componen coincidiesen por completo y no existiese la posibilidad de reformar o reordenar esos valores. Esto conlleva incoherencias en tanto que un colectivo puede variar en distintos aspectos: tamaño, características de sus miembros y en la escala de valoración que guía sus decisiones y elecciones. Los cambios son motivados muchas veces por el propio proceso de toma de decisiones, por los diálogos o debates que se mantienen en el seno de una comunidad, por el intercambio que se genera entre los participantes.

En tercer lugar, si lo que pretendemos es un escrutinio crítico que nos permita formular juicios objetivos es importante considerar los puntos de vista de otros, independientemente de cuál sea su lugar de origen, valorar las experiencias desde perspectivas históricas y geográficas distintas a las nuestras. Esto puede contribuir a superar el sesgo de nuestro partidismo local, de nuestros prejuicios arraigados y avanzar así hacia un razonamiento más abierto y a su vez más crítico. En este sentido interpreta Sen la propuesta del espectador imparcial de Adam Smith, que además se centra en la investigación comparativa de modelos de justicia sin detenerse en la búsqueda de la sociedad perfecta o ideal en términos de justicia.

El procedimiento rawlsiano, por el contrario, de naturaleza cerrada aunque con intenciones universalistas, sólo acepta la participación de los miembros del grupo focal sin reconocer la aportación o la relevancia de perspectivas distintas para el razonamiento objetivo.<sup>654</sup> Situarse en posición original y tras el velo de la ignorancia libra a los participantes de caer en intereses u objetivos personales, así como de las posibles ventajas que pudieran deberse al pasado histórico o personal, pero no garantiza

---

<sup>654</sup> Sen, 2009a: 133-134, “What, however, distinguishes the Rawlsian method, even in this part, from the Smithian approach, is the ‘closed’ nature of the participatory exercise that Rawls invokes through restricting the ‘veil of ignorance’ to the members of a given group. This is in line with Rawls’s inclination to acknowledge, in this context, only ‘membership entitlement’, without giving enough recognition in this specific exercise to ‘enlightenment relevance’”.

que el grupo se emancipe de los prejuicios locales que afectan al tipo de decisión que tomen y restringe en cualquier caso su alcance y su intención de universalidad. Según Sen, el procedimiento rawlsiano no puede plantearse en el nivel global, pues no permite en el debate o discusión sobre la justicia la consideración de ideas o experiencias que no sean las que aporten los miembros del grupo, ya sea Estado o comunidad de los pueblos.

Por estas razones, Amartya Sen<sup>655</sup> defiende frente a la imparcialidad cerrada de Rawls una imparcialidad abierta como la que encontramos en Smith. Desde este enfoque es posible plantear una justicia global, ajustándose a las demandas de nuestro contexto actual y respondiendo a las limitaciones del procedimiento rawlsiano. Veamos en qué sentido el enfoque de Adam Smith nos capacita y es suficiente para defender un planteamiento de justicia global.

### *6.2.3. La imparcialidad abierta de Amartya Sen y su contribución para la justicia global*

En primer lugar, vamos a señalar en qué puntos, según Sen, la propuesta smithiana supera las limitaciones del procedimiento rawlsiano que señalamos más arriba. En segundo lugar, valoraremos si desde el enfoque del espectador imparcial es posible defender una teoría de la justicia en el nivel global.

Primeramente, como ya apuntamos en párrafos anteriores, a juicio de Sen, la figura del espectador imparcial de Adam Smith permite ir más allá de las restricciones impuestas por el procedimiento rawlsiano que se enmarca en el esquema del contractualismo y que cierra las posibilidades de la discusión pública a los individuos que comparten ciudadanía o que son partes en el contrato. De acuerdo con la propuesta de Smith el espectador imparcial no constituye ni un observador ideal que juzga desde ninguna parte, como parece que lo interpreta Rawls en clave utilitarista, ni un participante más en el contrato.<sup>656</sup> Más bien se trata de un elemento que introduce la crítica en la discusión pública, ya que permite desprenderse de su posición natural como participante para adoptar otro punto de vista. Se trata de tomar distancia para mirar desde los ojos de otras gentes, desde la mirada de la humanidad (universalista). Estas otras perspectivas pueden iluminar el proceso de toma de decisiones, introducen variables u opiniones diferentes que permiten superar prejuicios o incongruencias del propio grupo. La apertura y la consideración crítica o escrutinio al que se someten los distintos puntos de vista amplía el marco en el que se desarrolla la discusión con el fin de llegar a un entendimiento común a partir de los elementos compartidos.

Sin embargo, no todas las diferencias pueden superarse o integrarse del mismo modo, no todas pueden tratarse de manera similar, pues su significado y su peso varían. En cualquier caso, tampoco es necesario llegar a un acuerdo u ordenamiento completo, pueden subsistir diferencias y problemas ligados a la diversidad de puntos de vista sin que esto dificulte tomar decisiones o lograr acuerdos tomando como base los elementos compartidos y que no generan conflicto. En este sentido la propuesta de Smith es menos exigente que la de Rawls, no aspira a la determinación estricta de lo justo y lo injusto, no persigue el diseño o especificación de los principios de justicia por los que debería regirse una sociedad perfectamente justa. La preocupación de Smith se centra más en la

---

<sup>655</sup> Sen, 2009a: 151-152.

<sup>656</sup> Sen, 2009a: 136-137.



realización de logros sociales que en la fundamentación o diseño de la estructura básica a nivel político de una sociedad o Estado. En este sentido la concepción de justicia de Smith está menos definida que la de Rawls, por su amplitud cabe la aplicación en distintos supuestos y en ámbitos diferentes, sin que hayan de cumplirse los requisitos o condiciones que establece una perspectiva contractualista.

Por eso considera Sen que es posible iniciar una discusión pública global sin que exista un Estado global o no nos encontremos en el marco de sociedades democráticas bien ordenadas, dispuestas a ingresar en una comunidad de los pueblos. El enfoque del espectador imparcial de Smith debería reivindicarse en estos casos, ya que abre la posibilidad de llevar a cabo un debate sobre la justicia global en nuestros días sin renunciar al requisito crítico y de objetividad que requieren los juicios éticos y políticos.

Ahora bien ¿es esto suficiente para defender una propuesta de justicia global frente a una justicia internacional? ¿Podemos prescindir de las condiciones que nos proporciona el enfoque contractualista? ¿Somos realmente capaces de lograr un razonamiento público objetivo e imparcial para fundamentar demandas y exigencias de justicia universalistas a partir del enfoque smithiano?

Aclaremos en primer lugar la cuestión de la objetividad y la imparcialidad que se exige a un agente en la valoración de un estado de cosas, como primer requisito para iniciar una discusión sobre lo justo o lo injusto en el nivel local o global.

Cuando Amartya Sen se ha referido a la objetividad en los juicios éticos o en la evaluación de un estado de cosas alude a lo que denomina *objetividad posicionada*. Esto significa admitir que no se razona ni se evalúa desde ninguna parte, sino desde una posición<sup>657</sup>, situados y condicionados por un lugar que asimismo está posibilitando y dando sentido a ese ejercicio de razonamiento o escrutinio crítico. No se trata, pues, de lograr un punto de vista “objetivo”, entendiéndolo al margen de cualquier posición, de razonar desde ningún lugar o prescindiendo de cualquier condición, sino de saber cuál es precisamente el lugar o posición en la que se está, de reconocer cuáles son los elementos que marcan o caracterizan esa posición. Por eso es importante el examen o escrutinio de esos elementos posicionales que intervienen en la observación o evaluación. Se trata de especificar críticamente y tomar conciencia de qué parámetros son los que constituyen o definen una posición, huyendo de la arbitrariedad en que nos hacen incurrir algunos e incluso desechando aquellos que no cabe sostener en el plano racional.<sup>658</sup>

Ahora bien, ¿cómo logramos esta objetividad posicional en nuestras evaluaciones y juicios? Decimos que se trata de un ejercicio de razonamiento y en este sentido la razón es la que opera, aunque ésta tampoco lo hace de manera aislada o desde una posición cero, admitir esto supondría caer de algún modo en el solipsismo o subjetivismo de una razón desencarnada, atemporal y neutra. La razón se despliega en un lugar, en una situación y en un contexto y logra ese momento crítico en tanto escapa de los límites monológicos e incorpora, ampliando la base informacional de sus

---

<sup>657</sup> Sen, 1993c. Conill, 2006. Esta defensa de la situacionalidad en la evaluación, entendida como ejercicio práctico, conecta con lo que Conill explica sobre la “situacionalidad” implicada en la praxis tal y como la recoge Gadamer de Aristóteles, remarcando que el ser humano decide y actúa en su mundo, desde una situación vital concreta. Mencionamos esto para ir vislumbrando los posibles lazos entre la propuesta de Sen y la hermenéutica crítica. Conill, 2006, p. 158; “Ahora bien, *práxis* no significa actuar según determinadas reglas o aplicar conocimientos, sino que primordialmente se refiere a la “situacionalidad” originaria del ser humano en su mundo. [...] Con lo cual la praxis alude a la situación vital del ser humano.”

<sup>658</sup> Sen, 1993c (2002, p. 474-475)

ejercicios, otras perspectivas y experiencias distintas a la propia desde las que puede comprenderse esa misma situación. Pensamos que se trata exactamente de un ejercicio hermenéutico crítico. Cuando el individuo es capaz de examinar a la luz de los ojos de otros, buscando esa imparcialidad abierta de la que hablamos,<sup>659</sup> insistiendo en la búsqueda dialógica de aquello que pueda ser aceptado por otros que defienden una perspectiva diferente,<sup>660</sup> entonces su razonamiento está liberado de prejuicios sin autoridad y de relativismos.

Sin embargo, cuando nuestras evaluaciones o juicios ya no se centran en el bien, sino en la justicia, consideramos que cabe dar un paso más, desde lo racional a lo razonable. Nuestras aspiraciones se sitúan entonces en el plano de lo universalizable, las demandas de justicia han de poder defenderse públicamente, superar el razonamiento público que nos permite reconocer cuáles son adecuadas y cuáles no, pues ya no se trata de lo que perseguimos personalmente como lo bueno, sino de lo justo y esto nos sitúa en el nivel social y político. Entonces resulta bastante útil contar con una noción de comunidad, con un criterio que nos permita reconocer al otro e incluirlo en nuestros razonamientos. En esa comunidad, que no hemos dicho haya de coincidir necesariamente con el Estado, cobra sentido nuestro razonamiento cuya validez compartiría toda la comunidad.

Si traspasamos los límites de la comunidad particular a la que pertenecemos o de la que nos sentimos miembros, cuando adoptamos una perspectiva universalista, aspiramos a una *comprensión transposicional* (independiente de la posición particular) que sea aceptable desde cualquier punto de vista o situación. En estos casos puede resultar adecuada, según Sen, la imagen de la perspectiva desde ninguna parte, aunque en realidad la posición, la situación desde la que se evalúa y comprende no se puede abandonar, únicamente se sirve de esa imagen para destacar la imparcialidad del ejercicio y la aspiración de alcanzar decisiones universalizables.<sup>661</sup> Apelamos a este tipo de comprensión cuando nos apoyamos en el discurso de los derechos humanos para basar nuestras demandas de justicia, también cuando intentamos sentar las bases o principios de una propuesta de justicia global, sin embargo, cabe el riesgo de confundir este tipo de comprensión con ilusiones objetivas.

Las ilusiones objetivas<sup>662</sup> aparecen cuando se toma por un juicio de comprensión transposicional lo que son creencias objetivas posicionales. Se perpetúan de este modo prejuicios, creencias que deben ser superados si aspiramos al universalismo. Resulta difícil desprenderse de estas ilusiones cuando están muy arraigadas a una perspectiva, cuando forman parte del propio enfoque e impiden transitar hacia otras posiciones o situarse en el plano de la justicia. De algún modo, la expansión de la base informacional de nuestras evaluaciones, incorporando en este caso la figura del espectador imparcial, nos permite superar algunas de estas ilusiones, pues incluimos en nuestra comprensión puntos de vista diferentes al nuestro que sirven de crítica y detectan los errores en nuestros juicios. Cuando tomamos en cuenta la perspectiva de otras gentes y somos

---

<sup>659</sup> Sen, 2002d, p. 446.

<sup>660</sup> Sen, 1993c, en el caso de cuestiones culturales tendríamos que atender a la postura que defienden los disidentes, aquellos que en el seno de la misma sociedad, contexto, difieren de la opinión mayoritaria y tratan de que se revise la postura imperante y generalizada ejerciendo la crítica desde las mismas coordenadas posicionales. Esta crítica interna es la que debe primar en la revisión de las creencias personales, esto es lo que debe conducir al cuestionamiento de los elementos que conforman la propia postura, y no tanto las críticas ajenas que no han tomado en cuenta el contexto ni las particularidades de la situación en sí, (Sen, 2002a, p. 477).

<sup>661</sup> Sen, 2009a: 161-162

<sup>662</sup> Sen, 2009a: 169.

capaces de exponer nuestras evaluaciones y juicios a la luz pública, nuestro razonamiento se amplía y también nuestra idea, sentido de justicia. La defensa en la esfera o marco público de pensamiento libre de unos juicios o principios implica ir más allá de la racionalidad, para demostrar su razonabilidad, su objetividad y validez en relación con otras gentes.

### *6.3.3. El valor de la democracia deliberativa para una teoría de la justicia global desde el enfoque de la capacidad. Interpretación de David Crocker del modelo deliberativo a partir de una ética del desarrollo global*

Desde las distintas propuestas de justicia global se insiste en la necesidad de que el orden económico e institucional internacional se implique en los procesos de justicia global, aunque para este propósito sea necesaria una reformulación en sus estructuras y principios. De este modo insisten los autores como Pogge, O'Neill o Beitz, en que es más sencillo y realmente más probable el que se puedan cumplir los objetivos a los que estamos haciendo referencia a lo largo del texto, esto es, objetivos de justicia y desarrollo que estén orientados a aumentar las libertades y la calidad de vida de las personas. En este sentido y de acuerdo con los derechos humanos y la promoción de libertades que defienden estos autores, lo más razonable es que se tienda a una democratización del orden global, que quizá es el modo de dar respuesta a esa comunidad internacional en construcción clave de economía ética, como señala Jesús Conill.<sup>663</sup> Así se logrará un mayor reconocimiento de los afectados y atención a sus demandas y necesidades en los procesos de toma de decisiones, con lo que las oportunidades para lograr una reducción de las injusticias y de las desigualdades aumentan. Desde estructuras democráticas se ejercitan y ponen en práctica los valores de igualdad, libertad, se insiste en los hábitos o virtudes que definen a una sociedad democrática en la que prima el respeto a la diversidad, el pluralismo, la tolerancia y sobre todo los derechos y libertades básicos reconocidos igualmente a todos los ciudadanos.

En el caso del enfoque de la capacidad coincide, por un lado, la defensa del valor de la democracia<sup>664</sup> para la justicia y el desarrollo de los pueblos y de las personas, por otro lado, la recomendación de que el poder global no se aglutine en una única estructura institucional que favorezca, en última instancia, la tiranía o el totalitarismo del poder absoluto,<sup>665</sup> apostando más bien por una estructura multilateral con una distribución de poder y competencias diversificada. En cualquier caso, ya sea en el nivel doméstico o global, las instituciones han de estar al servicio de las personas y la expansión de su libertad, y así los acuerdos institucionales nacionales y globales tienen que dar respuesta a los problemas de desigualdad económica y social, relaciones de poder asimétricas, pobreza, esto es, contribuir a la justicia y no burocratizar excesivamente las relaciones como organismos intergubernamentales.<sup>666</sup>

---

<sup>663</sup> Conill, 2004

<sup>664</sup> Sen, 1999a, (2000 cap. 6 “La importancia de la democracia”); 2006c; 2009<sup>a</sup>: 346-ss. Sen insiste en que democracia, desarrollo y justicia deben ir de la mano si entendemos que el desarrollo es un proceso de expansión de libertad real. Asimismo existe una conexión entre la idea de justicia y la práctica de la democracia, de manera que se trata de cuestiones interdependientes.

<sup>665</sup> Esta sería la solución al problema de la justicia global, según Thomas Nagel, si seguimos una concepción de justicia hobbesiana. Nagel, 2005; Sen, 2006b

<sup>666</sup> Conill, 2004: 205.

Desde la propia economía se puede fomentar la aparición de organismos supranacionales cuyos acuerdos para la economía de mercado no tienen por qué resultar perjudiciales, siempre que el beneficio no se entienda de manera irracional como mera cuantificación de recursos. Por ejemplo, desde un enfoque de economía ética como el que se promulga desde la ética del desarrollo las políticas públicas que fomentan la alfabetización, la atención sanitaria, la educación, no constituyen necesariamente un obstáculo para el crecimiento económico o la economía de mercado, es más, lo que persiguen es una distribución más equitativa de los beneficios y oportunidades que éste proporciona.

Lo que se debería promover en justicia a nivel global es que las ventajas y oportunidades que proporciona el mercado se orienten hacia el desarrollo y la consolidación de la democracia en aquellos lugares donde más se necesita, y para que esto sea una realidad se requiere un activismo ciudadano y una participación política extensa. En definitiva, cuanto mayor sea la práctica de la democracia mayor será el avance hacia modelos de distribución de recursos y beneficios más justos. No necesariamente hay que postergar estos objetivos como si de lujos se tratase a una segunda fase de desarrollo. De hecho el desarrollo y la justicia se deben lograr a partir del propio ejercicio y las oportunidades que brindan los canales democráticos.

Por otro lado, cabe recordar que *Amartya Sen defiende un modelo de democracia deliberativa que aplicado al ámbito global pensamos tiene un alcance relativo*. Sen insiste en las virtudes de un modelo democrático extenso cuyas virtudes son la participación política de la ciudadanía, el diálogo y la interacción pública.<sup>667</sup> Considera un error la reducción de la democracia únicamente a los modelos representativos que reducen la participación ciudadana a los procesos electivos, que imperan en las democracias occidentales, así como la creencia tan extendida que afirma que la democracia tiene un origen exclusivamente occidental y, por tanto, difícilmente extensible a contextos distintos. Así pues, desde una perspectiva más amplia, entendiendo la democracia como el gobierno de la discusión y el razonamiento público, más allá de las características institucionales específicas de Europa y América, encontramos, según Sen, que sus raíces son globales.<sup>668</sup>

No obstante, pensamos que este modelo democrático presenta dificultades aplicado al ámbito global, pues las posibilidades de llevar a cabo un debate público global o compartir los resultados y tomar decisiones sin que nadie se vea excluido son escasas. Y eso que la participación de la democracia deliberativa que defiende Sen no implica como podría malinterpretarse participación directa. Apuntar a un modelo de ese tipo supondría un disparate. Sin embargo, sí defiende que la práctica democrática a través de la deliberación permite la discusión y superación de diferencias en intereses, llegando posteriormente a acuerdos que satisfagan a todos los implicados, resolviendo conflictos y generando una voluntad común a través de una opinión pública bien informada. Ahora bien, pensamos que se ha de contar con una tradición democrática fuerte que facilite este tipo de prácticas y con una sociedad civil capaz de responder ante las instituciones gubernamentales, o al menos *apostar por una revitalización o regeneración democrática que vaya más allá del reduccionismo de la democracia representativa al uso y la tiranía de mayorías*. Precisamente este puede plantearse como uno de los objetivos de la justicia global, a saber, dotar a las personas de las capacidades necesarias para que puedan ejercer su papel como agentes, por ejemplo en el ámbito de

---

<sup>667</sup> Sen, 2009a: 326.

<sup>668</sup> Sen, 2009a, p. 328-329; 2006c, cap. 1: “La democracia y sus raíces globales”.

la práctica democrática, y brindarles las oportunidades reales para hacerlo. O bien incluir estas capacidades como capacidades básicas o valiosas para el desarrollo de las personas.

En este punto coincidimos con Crocker,<sup>669</sup> en primer lugar, por la primacía que concede a la agencia en la aplicación del enfoque de las capacidades<sup>670</sup>, en segundo lugar, porque pensamos que su ejercicio pleno (el de la agencia) requiere un nivel básico de bienestar que es el que exigimos para salir de la situación de pobreza extrema, y que vendría determinado por el conjunto de capacidades básicas. Desde el enfoque de las capacidades encontramos que democracia, justicia y desarrollo, como ya afirmamos anteriormente, se dan la mano. Los derechos civiles y políticos contribuyen a que libertades o capacidades de otro tipo, también las relacionadas con el bienestar, aumenten, pues dotan a los desposeídos y vulnerables de voz para denunciar y reclamar sus necesidades, sus derechos, para mejorar sus vidas y vivir en libertad. La democracia cumple un poder protector, aporta seguridad en distintos ámbitos y mejora la justicia social.<sup>671</sup> Esto explica por qué una democratización del orden global se considera clave para la realización de la justicia global desde el enfoque de la capacidad.

A continuación expondremos las bases fundamentales del modelo de democracia deliberativa desde el enfoque de la capacidad y el alcance que puede tener para el orden institucional y económico global. Para ello seguiremos la reconstrucción y propuesta de democracia deliberativa de David Crocker<sup>672</sup>, pues es lo que más se aproxima al enfoque de Sen, centrándonos especialmente en las consecuencias que se siguen para el caso de la justicia global.

### *6.3.1. Democracia deliberativa y enfoque de la capacidad aplicados al orden global.*

En primer lugar, Sen sostiene, sin renunciar al razonamiento público en clave rawlsiana, la posibilidad de una justicia global en la que la deliberación sea un procedimiento central en la legitimación de las normas e instituciones y en su aplicación. Las dificultades que surjan en este sentido Sen argumenta que se pueden abordar como tema de discusión en el marco deliberativo de razonamiento público.<sup>673</sup> Esto es posible aunque no se cumplan las exigencias institucionales, pues la preocupación por la pobreza y la injusta desigualdad, así como el sentido de justicia que nos mueve a buscar soluciones a partir del reconocimiento del otro y de la propia vulnerabilidad no pueden ni deben silenciarse.<sup>674</sup> Permanecer pasivos porque no se reúnen las condiciones institucionales o porque la situación no repercute en nuestros intereses directamente, a pesar de la evidencia empírica y moral de la injusticia, implica una postergación innecesaria de la acción pro justicia y un retroceso moral, por la abstención que califica de injustificada y que tampoco se entiende en los márgenes

---

<sup>669</sup> Crocker, 2008: 222, también el capítulo 9.

<sup>670</sup> Esta primacía en la aplicación dando prioridad a la agencia no la apoya no obstante en la superioridad normativa de la agencia, pues concede el mismo estatus normativo a bienestar y agencia, como ya discutimos a propósito del apartado de agencia y en discusión con Adela Cortina.

<sup>671</sup> Sen, 2009a: 348-351.

<sup>672</sup> Crocker, 2008.

<sup>673</sup> Sen, 2006b, p. 228 “Public deliberation can be important and useful both in pursuing institutional reform (even when the totality of the institutional reforms needed for perfection cannot be carried out) and in examining what can be done to reduce injustice –a basic question in the comparative approach to justice –even when not at all the right institutions are in place.”

<sup>674</sup> Sen, 2004<sup>a</sup>.

racionales humanos. Puesto que no toda conducta según nuestro autor debe fundamentarse en motivaciones egoístas, también la simpatía y el compromiso nos mueven como agentes.

Cortina<sup>675</sup> añade además como una motivación humana a la acción la compasión, aludiendo a una razón cordial que reconoce en el otro un ser vulnerable y a su vez valioso, con dignidad y no precio, autónomo, lo que nos obliga a respetarlo y exige el desarrollo de las estrategias ético-democráticas que nos permitan protegerlo y atenderlo en situaciones de vulnerabilidad.<sup>676</sup> La democracia comunicativa en este sentido, según Cortina, constituye una poderosa herramienta para lograr avanzar en el reconocimiento mutuo y en el empoderamiento de los sujetos. En este punto supondría dar un paso más que la propuesta de Sen, que reduce las posibilidades de la deliberación democrática a límites más estrechos, aludiendo, así pues, Cortina, a la necesidad de construir un sujeto moral cordial, un auténtico ciudadano democrático, capaz de argumentar, discutir las diferencias, pero también con la capacidad de querer lo justo.<sup>677</sup>

En segundo lugar, el razonamiento público al que está apelando Sen en el nivel global se ha de entender más allá de las condiciones procedimentales que establece Rawls y que limitan este ejercicio deliberativo al Estado nación.<sup>678</sup> Afirma que hay que adoptar un punto de vista que vaya más allá de lo particular o intracomunitario y que se han de introducir voces distintas y distantes.<sup>679</sup> Así se promueve en la toma de decisiones públicas una apertura que se encamina hacia la imparcialidad abierta, de acuerdo con Adam Smith y su figura del espectador imparcial. En los términos de resolución de conflictos esto implica ya no una negociación sino una mediación (*arbitration*),<sup>680</sup> en la que las partes no necesariamente tienen que ser miembros de la comunidad afectada, también pueden incluirse observadores desinteresados capaces de aportar un punto de vista distinto desde una cierta distancia. Estos puntos de vista alternativos representan, pues, aquellas posturas que contrastan con la opinión general aceptada en la sociedad y cultura mayoritaria, salvándose así de incurrir en prejuicios comunes que comparten los miembros de una comunidad y que pasan desapercibidos por estar localmente aceptados de manera unánime.<sup>681</sup>

A pesar de que el modelo de democracia deliberativa o “gobierno por discusión” (fundamentado en la obra de J. S. Mill) al que alude Sen<sup>682</sup> contrasta con la teoría rawlsiana en algunos puntos, está más próximo a ella que a la ética del discurso, en la que se apoya por ejemplo Cortina<sup>683</sup> para presentar su modelo de democracia comunicativa. No obstante, él mismo reconoce las virtualidades de la propuesta habermasiana en tanto que el razonamiento público se plantea de manera más amplia. Habermas, según Sen, aclara el alcance del razonamiento público y la presencia en el discurso político de “cuestiones morales de justicia” y de “cuestiones instrumentales de

---

<sup>675</sup> Cortina, 2009: 29.

<sup>676</sup> Cortina, 2008.

<sup>677</sup> Cortina, 2008: 95.

<sup>678</sup> Aunque Rawls habla de una segunda posición original en la que participarían los representantes de los pueblos para decidir acerca de los principios de una justicia internacional, limita la participación a aquellos pueblos decentes y bien ordenados, capaces de entrar o ser admitidos en una sociedad de los pueblos. Por tanto, no se trata de un proceso de razonamiento público de extensión global, existen límites.

<sup>679</sup> Sen, 2002d.

<sup>680</sup> Sen, 2006b: 229-230.

<sup>681</sup> Esta cuestión acerca de la imparcialidad abierta frente a la imparcialidad cerrada ya lo hemos trabajado en el apartado en discusión con Rawls, anterior a éste.

<sup>682</sup> Sen, 2002d.

<sup>683</sup> Cortina, 2011: 29.

poder y coerción”.<sup>684</sup> Las diferencias a este respecto no parecen importarle mucho a Sen, únicamente destaca que las distintas propuestas inciden en la importancia de reconocer las cuestiones centrales para la comprensión de la democracia, a saber, la participación política, el diálogo y la interacción pública. Y esto es lo que, en definitiva, quiere destacar mostrando la vinculación entre la comprensión de la democracia como razón pública y la idea de justicia.

En tercer lugar, hemos de preguntarnos cómo aplicar este razonamiento público globalmente, cómo va a ser posible iniciar una deliberación en el nivel global con todas las divergencias que existen entre las partes, cuando estamos tratando de perspectivas muy alejadas unas de otras. Esto implica ocuparse de cuestiones que plantean dificultades de tipo organizacional y de procedimiento. Pero asimismo nos obliga a explorar los límites de la democracia deliberativa, las posibilidades reales de superar diferencias y llegar a acuerdos cuando el pluralismo se plantea en el orden transnacional. Además ocurre que las partes no mantienen entre sí relaciones de igualdad, existen asimetrías en lo económico, en el poder político, en la influencia sobre las estructuras u orden institucional global. Probablemente este ejercicio conducirá a resultados muy dispares en función del contexto socio-cultural en el que se desarrolle, ¿cómo entonces alcanzar acuerdos sirviéndonos de la deliberación para el ámbito global? ¿Se cumplen en estos casos las condiciones y principios de la democracia deliberativa?

Sen es consciente de que ciertamente las diferencias entre las partes existen, aunque también hay numerosos puntos de convergencia y valores compartidos que facilitarán la puesta en marcha de procesos deliberativos. A medida que la interacción entre las partes se acentúe la extensión de los acuerdos también se incrementará. No necesariamente se requiere un acuerdo completo para la toma de decisiones relacionadas con la justicia global, argumenta Sen. De hecho la práctica de la deliberación en esferas de la sociedad civil no implica que las decisiones hayan de tomarse en las instituciones siguiendo este tipo de procedimientos. Además sobre las cuestiones que nos ocupan, como son las relativas a la pobreza extrema, existe ya un consenso bastante generalizado sobre la injusticia del asunto, que ha de facilitar la puesta en marcha de políticas y medidas que afecten globalmente.<sup>685</sup> El mismo razonamiento público global puede servir, por ejemplo, para reconocer los derechos humanos como elementos normativos universalizables, consideraciones éticas de carácter transcultural sobre cuyo contenido puede lograrse el consenso global, aunque posteriormente la formulación específica y aplicaciones en cada país sean distintas.

Sin embargo, todavía quedan por aclarar cuestiones importantes relativas a la deliberación: cuáles son las condiciones del proceso deliberativo que Sen no especifica, y cuál puede ser su alcance en el ámbito internacional, dado que no todos los países se rigen por un gobierno democrático. Pensamos que la cuestión no es tan sencilla como nos la presenta Sen, y aunque podemos estar hablando de un círculo virtuoso en el que es necesario entrar para disfrutar las ventajas, en la situación real lo cierto es que no todos cuantos debieran se encuentran debidamente representados en la discusión, pues la práctica democrática no se despliega lo suficiente para cumplir con los roles informativo, de incentivos y capacitación a los que se refiere Sen.<sup>686</sup> No negamos la importancia de la democracia ni su valor para la justicia, pero insistimos en lo

---

<sup>684</sup> Sen, 2009a: 355.

<sup>685</sup> Sen, 2006b: 235

<sup>686</sup> Sen, 2009a: 343-ss

fundamental que es su fortalecimiento y la práctica activa para lograr efectivamente los resultados que se desprenden del ejercicio activo de derechos y libertades civiles y políticas que redundarán en una expansión de la libertad y una mejora de la vida real de las personas.<sup>687</sup> Y esto merece una mayor profundización en el modelo democrático que estamos promoviendo y según el cual pensamos podría reformularse el orden institucional global. Veamos a continuación la propuesta de David Crocker que se elabora a partir de la ética del desarrollo.

### *6.3.2. Democracia deliberativa y enfoque de la capacidad según David Crocker. Una interpretación de una ética del desarrollo global.*

En su libro *Ethics of Global Development*, David Crocker<sup>688</sup> nos ofrece una propuesta de ética del desarrollo global desde el enfoque de la capacidad con la que hacer frente a los retos que nos plantea nuestro mundo globalizado: la pobreza, la desigualdad en los países en desarrollo, las asimetrías en las relaciones internacionales, la posibilidad de una justicia global. El desarrollo humano concebido en los términos del enfoque de la capacidad, incidiendo especialmente en la agencia de los individuos, no es posible si no está orientado por una ética del desarrollo cuyo alcance en la actualidad necesariamente ha de ser global. La democracia deliberativa puede enriquecer este proceso de desarrollo al tiempo que lo posibilita, esta es la tesis de Crocker, quien indaga las posibilidades de plantear esto a un nivel global a partir de una ética del desarrollo.

Crocker estudia la relación e implicaciones que existen entre democracia deliberativa y enfoque de la capacidad, entre los objetivos de un desarrollo en clave de capacidades y los medios y logros de un proceso democrático deliberativo. De acuerdo con Sen, la democracia posee un valor fundamental (intrínseco, instrumental y constructivo) para el desarrollo como libertad, precisamente por las ventajas que se derivan del disfrute de las libertades políticas. Éstas la constituyen en el tipo de organización política que más se aproxima a la promoción y respeto de las capacidades de las personas.<sup>689</sup> La democracia en sí supone un logro para la agencia, pues garantiza las libertades y derechos de los ciudadanos y, a su vez, promueve la expansión de capacidades. Crocker argumenta que tenemos razones para considerar que el modelo democrático que más se ajusta a la idea que está defendiendo Amartya Sen es el deliberativo, pues en distintos momentos éste la define como aquel espacio para la discusión pública y la toma de decisiones sociales en libertad y justicia.<sup>690</sup> Asimismo, Sen señala la relación entre el desarrollo y las libertades políticas, destacando distintos aspectos sobre la democracia y su funcionamiento. En la práctica democrática son importantes, por ejemplo, una política pluripartidista, el activismo de los partidos de la oposición, el papel de la prensa o los medios de comunicación libres y transparentes, el rol de los incentivos democráticos, la protección frente a las desigualdades socio-económicas.<sup>691</sup>

---

<sup>687</sup> Sen, 2009: 346.

<sup>688</sup> Crocker, 2008.

<sup>689</sup> Sen, 1999a, (2000:185). Crocker, 2008: 299-300 Para un análisis más pormenorizado del valor intrínseco, instrumental y constructivo de la democracia, Crocker, 2008, pp. 299-304

<sup>690</sup> Crocker, 2008: 297.

<sup>691</sup> Sen, 1999a, (2000, cap. 6)



Sin embargo, Sen no se ocupa de la construcción de un modelo de democracia deliberativa, no es un teórico político que pueda ofrecernos una alternativa completa, pero sí señala las líneas desde las que comprender la democracia y su relación estrecha con la justicia. No profundiza en esta cuestión porque tampoco de entrada ésta se encuentra entre sus pretensiones iniciales. Únicamente argumenta a favor de los procesos deliberativos para la toma de decisiones sociales o en el ámbito de la evaluación, sin embargo, no dice en qué condiciones, ni quién delibera exactamente (se supone que los afectados o sus representantes), como ya apuntamos anteriormente.<sup>692</sup> Y en este punto es en el que Crocker sí puede ofrecernos una respuesta satisfactoria, que aprovecharemos para aplicarla a nuestra propuesta de justicia global.

En primer lugar, diremos que Crocker considera que tanto la democracia deliberativa como el enfoque de la capacidad pueden enriquecerse mutuamente.<sup>693</sup> Partiendo de esta idea la democracia deliberativa se define como la teoría y práctica de un modelo democrático que incide en el intercambio de razones (discusión pública) para la toma de decisiones democráticas.<sup>694</sup> De acuerdo con Rawls, esto implica un uso público de la razón, pues los ciudadanos que deliberan intercambian puntos de vista y debaten sobre aquellas razones que conciernen a las cuestiones públicas políticas; el razonamiento público alcanza incluso cuestiones básicas de justicia y principios constitucionales. Los objetivos de la discusión y de la toma de decisiones son: resolver problemas concretos o diseñar políticas generales para resolver problemas específicos; proporcionar a los ciudadanos un medio justo a través del cual puedan superar sus diferencias y alcanzar acuerdos para la acción y la política.<sup>695</sup>

En definitiva, el proceso de deliberación pública constituye un medio por el que los ciudadanos lograrían tomar elecciones sociales, respetando el principio de tolerancia y ahondando en la importancia de la discusión. Esto ha de ser posible aunque existan diferencias iniciales entre sus opiniones o desacuerdos que dificulten la discusión, pues la misma discusión tiene como objetivo eso precisamente: superar diferencias y lograr acuerdos. La diversidad de puntos de vista, las diferencias y desacuerdos que podemos localizar en el nivel global, y que algunos podrían considerar como una dificultad insalvable, una amenaza a la identidad propia y un obstáculo para aplicar la deliberación en estos asuntos, vemos que, en principio, no se valoran como tal, es más, se cuenta con esa posibilidad. La deliberación misma persigue una superación de estas diferencias que conduzca a una decisión conjunta, compartida, a un punto de vista común con el que todos los ciudadanos puedan verse identificados.<sup>696</sup> Esta superación no puede derivar en una agregación de los intereses o valores expuestos en la discusión, ya que esto no implica un acuerdo en el sentido deliberativo. Lo que se promueve es una transformación de los intereses y metas a partir del escrutinio crítico-racional promovido por el intercambio de razones y argumentos.

Con estos objetivos cabe preguntarse ¿quién debería ocuparse de intervenir en los procesos deliberativos para la toma de decisiones? ¿Qué ocurre cuando estos procesos los extendemos al nivel global? ¿Quién está entonces implicado?

---

<sup>692</sup> Crocker, 2008, p. 308 Crocker se suma a la crítica que hace Alkire, 2002: 13. Sen no especifica los procedimientos por los que las gentes efectúan esos procesos deliberativos de escrutinio crítico y argumentación acerca de los valores y prioridades que afectan a cuestiones individuales o sociales.

<sup>693</sup> Crocker, 2008: 309.

<sup>694</sup> Crocker (2008, 309) toma como definición para el desarrollo de su propuesta inicialmente la de John Rawls.

<sup>695</sup> Crocker, 2008: 310.

<sup>696</sup> Crocker, 2008: 312.

Existe cierta controversia al respecto, pues podemos preguntarnos ¿sólo los representantes políticos pueden intervenir en los procesos deliberativos y de toma de decisiones o también los ciudadanos deberían participar en la deliberación e influir aunque sea indirectamente en las elecciones institucionales que posteriormente se realicen? ¿En qué espacios se puede aplicar el proceso deliberativo sin menoscabo de las virtudes democráticas?

A nosotros nos interesa especialmente la deliberación aplicada a la evaluación y diseño de medidas o políticas de justicia social y económica, extendiéndolas al ámbito global. Las decisiones que se tomen en ese sentido podrían alcanzarse a través de procesos deliberativos, en los que participaran los representantes políticos democráticos que dan voz a los ciudadanos. Se trataría de introducir la deliberación en los organismos gubernamentales institucionales, las agencias administrativas, los cuerpos legislativos. De modo paralelo los ciudadanos podrían contribuir al debate discutiendo estas mismas cuestiones como miembros de grupos sociales en los que se puede generar opinión pública y fortaleciendo así el rol de la sociedad civil en el funcionamiento democrático. Sin embargo, esto reviste una serie de problemas, como advierte Crocker.

En primer lugar, no siempre los representantes políticos hablan según los intereses ciudadanos, estos pueden verse no identificados con la argumentación o los valores que el político expone en la deliberación. Ahora bien, los ciudadanos no encuentran los canales (tal vez porque no existen) por los que intervenir en el proceso deliberativo y hacer valer su voz en esas instancias gubernamentales, únicamente pueden servirse de los elementos de presión que brindan los mecanismos democráticos. En ocasiones la efectividad de éstos es cuestionable, porque nos encontramos en una democracia débil o porque los ciudadanos no cuentan con las capacidades o el conocimiento básico para ejercerlos, no trabajan por la democracia.

En segundo lugar, los debates que se gestan y se producen en el seno de la sociedad civil y que podrían influir las decisiones políticas o gubernamentales, no siempre se trasladan al ámbito político. Las relaciones entre las dos esferas no están diseñadas para que puedan llevarse a cabo debates paralelos e intercambios efectivos que generen decisiones o resultados a partir de la interacción.

En tercer lugar, determinadas decisiones o políticas exceden los límites de la sociedad en cuestión, pues sus consecuencias pueden afectar a ciudadanos de otros países, que en principio no han intervenido en esa decisión, ni tan si quiera a través de sus representantes. Cabría tenerlos en cuenta, pero ¿deberían poder participar de algún modo en el proceso deliberativo a pesar de no ser miembros de esa comunidad? ¿Hasta qué punto se valoraría su opinión o su aportación al debate?

Vista la problemática que genera determinar quién participa o quién debería participar en la deliberación y en qué ámbitos, Crocker no da por cerrada la cuestión, que actualmente es motivo de debate entre los teóricos de la democracia deliberativa.<sup>697</sup> Desde el enfoque de la capacidad se puede contribuir, no obstante, a la resolución de esta controversia, piensa Crocker.<sup>698</sup> A continuación exponemos las condiciones requeridas por los procesos democráticos deliberativos siguiendo la argumentación de Crocker a partir de Richardson.<sup>699</sup>

---

<sup>697</sup> Crocker, 2008, p. 315-317.

<sup>698</sup> Crocker, 2008, p. 317.

<sup>699</sup> Crocker, 2008, p. 317-319.

Primeramente, y de acuerdo con el principio de promocionar la agencia de los individuos, se acepta que deberían ser los ciudadanos quienes tuvieran la oportunidad de participar en los procesos deliberativos, bien directamente o a través de representantes. Ahora bien, sin dejar el debate en manos de una elite política que pueda llegar a manipular el curso de la deliberación o sus resultados. Para ello se requieren unas condiciones institucionales, unos ciertos “arreglos sociales”, como el mismo Sen los denomina, que permitan el ejercicio deliberativo en libertad. Si estas condiciones no se cumplen, entonces las posibilidades de que el proceso deliberativo se lleve a término se reducen y sus repercusiones positivas para la política también. Por tanto, no es imprescindible, aunque sí muy recomendable, gozar de ciertas garantías democráticas para la deliberación.

En segundo lugar, las condiciones que contribuyen al desarrollo de la democracia deliberativa son: la igualdad de libertades políticas (derechos civiles y políticos) o de oportunidades para participar en procesos políticos. Si los ciudadanos gozan del reconocimiento de estas libertades en condiciones de igualdad podrán participar también en los debates, discutir sobre aquello que es prioritario de acuerdo a sus valores, expresar sus necesidades, demandar o exigir aquello que consideran justo.

El reconocimiento de estas libertades políticas ha de ser el mismo para cada uno de los ciudadanos que componen la sociedad, de otro modo caemos en la discriminación por motivos de raza, sexo, religión, ideas políticas, clase... y distinguimos entre ciudadanos de pleno derecho y ciudadanos de segunda.

En tercer lugar, todos los ciudadanos han de disfrutar de un mínimo bienestar económico, estar libres de las miserias de la pobreza extrema, ser capaces de llevar la vida que tienen razones para valorar. Se necesita una cierta igualdad de capacidades básicas, como dijimos, por motivos intrínsecos e instrumentales. Cuando las desigualdades socio-económicas son muy profundas en una sociedad, difícilmente se puede disfrutar de las libertades políticas y de los beneficios de la democracia. Las clases poderosas económicamente dominarán probablemente también la función política en último término.

En cuarto lugar, el proceso ha de ser equitativo, permitiendo a cada persona la oportunidad de participar y responder a las posibles desventajas derivadas de la desigualdad económica o política.

Las objeciones que pueden presentarse a este tipo de condiciones, sostiene Crocker, se centran en la demanda de un igualitarismo radical y moralmente problemático que puede derivar en inaceptable o utópico por falta de realismo.<sup>700</sup> No vamos a ocuparnos de la respuesta que elabora Crocker para responder a estas objeciones, únicamente señalaremos su conclusión. Así, según Crocker, no necesariamente han de cumplirse esas condiciones fundamentales que señala Richardson para que los ciudadanos puedan embarcarse en procesos deliberativos. Aunque existan desigualdades económicas y políticas, si los individuos cuentan con la capacidad de hablar en público, de argumentar dando razones, si son conscientes de sus propios valores, entonces pueden *en y a través* del mismo proceso deliberativo buscar los modos de reducir sus diferencias y promover la justicia.<sup>701</sup> Pueden adquirir estas

---

<sup>700</sup> Crocker, 2008: 319.

<sup>701</sup> Crocker, 2008: 320. A pesar de las desigualdades, argumenta Crocker, con la ayuda de lo que Fung and Wright llaman “self-conscious intentional design efforts”, como puede ser el entrenamiento de habilidades para hablar en público o dar razones.

capacidades en la práctica. Crocker nos habla de un círculo virtuoso, por el que una mayor profundidad o radicalidad en el proceso democrático supone una mejora de las condiciones que permiten avanzar en la extensión de la democracia a otros ámbitos o espacios.

Esta misma conclusión la encontramos en Sen,<sup>702</sup> pero en otros términos, quien considera que el desarrollo como libertad es posible sólo a través de la libertad y por la libertad, tomando a ésta como medio y como fin. Las condiciones para una democracia deliberativa se han de establecer precisamente a partir de procesos deliberativos, con la práctica radical de la democracia, que a su vez contribuirá a la reducción de desigualdades que impiden la igualdad de oportunidades en la participación.

Si trasladamos esta discusión y conclusiones al terreno global nos encontramos con que las cuestiones de justicia que nos preocupan podrían plantearse como tema en procesos deliberativos globales en los que deberían participar entonces todos los que están de algún modo implicados. A saber, tratándose de un mundo globalizado e interdependiente todas aquellas personas que lo habitan y lo comparten, los ciudadanos del mundo. Pero para que esto sea posible, hemos de suponer que todos cuentan con las capacidades que les permitirán embarcarse en la discusión, que cuentan con los poderes para defender sus puntos de vista, exponer sus razones, dar argumentos sobre lo que consideran valioso o contar efectivamente con los representantes que lo hagan por ellos, sin perder el protagonismo en sus vidas, sin dejar de ser agentes. Los mismos requerimientos a los que aludía Crocker anteriormente.

Ahora bien, cuando no es posible ejercer este tipo de capacidades relacionadas principalmente con la agencia, evidentemente la participación en el proceso deliberativo es nula o deficiente. Asimismo se deteriora la autonomía de los afectados como sujetos morales, incapaces de autolegislarse cuando la pobreza o la falta de reconocimiento de libertades y derechos les relega a la condición de sujetos heterónomos.<sup>703</sup> Un mínimo es imprescindible para que las gentes puedan debatir con ciertas garantías, para que no se produzcan situaciones de dominación o de asimetría.<sup>704</sup> Por eso, consideramos que la igualdad de capacidades básicas puede considerarse un paso previo, una condición preliminar, incluso un primer tema a debatir en las discusiones sobre la justicia global. Sin capacidades básicas difícilmente podemos establecer un diálogo entre iguales, es improbable que las personas puedan actuar o buscar soluciones sobre aquellos problemas de justicia que les afectan.

Pensamos, pues, en las capacidades básicas como elementos imprescindibles, las condiciones para que ese círculo virtuoso de la democracia y la libertad pueda ponerse en marcha. Existen ciertos niveles de desigualdad que definitivamente impiden que las gentes puedan reconocerse como interlocutores en un proceso deliberativo.<sup>705</sup>

---

<sup>702</sup> Sen, 1999a. Drèze and Sen (2002: 15-16): “Democratic practice and social inequality in India [...] Achieving greater equity in Indian society depends crucially on political action and the practice of democracy. Indeed, a reduction of inequality both contributes to democratic practice and is strengthened by successful practice of democratic freedoms. There is, in fact, a ‘virtuous circle’ here the nature of which has to be more adequately reflected in policy analysis and social action in India.”

<sup>703</sup> Cortina, 2009.

<sup>704</sup> Hablamos de un mínimo para llevar una vida digna y desarrollar la capacidad de agencia, lo que no implica una democracia global o un Estado mundial como demandan algunos. En principio, ésta no es una condición necesaria para plantear la justicia global.

<sup>705</sup> Cortina, 2002, p. 250. Cortina considera en estos casos que debe considerarse como una tarea de justicia la igualdad de capacidades básicas que empodere a estas personas para que puedan considerarse interlocutores válidos.

Hemos de aceptar que en estos momentos algunos quedan totalmente al margen de cualquier toma de decisiones o resolución de problemas, precisamente porque son ignorados, relegados a la indiferencia más absoluta. La falta de reconocimiento puede constituir la razón más importante para que algunos queden excluidos de la deliberación. Esta falta de reconocimiento coincide, en ocasiones, con acuciantes desigualdades económicas o políticas que sumen a quienes las padecen en una pobreza absoluta, que impide precisamente atisbar cualquier tipo de salida o solución. En estos casos el círculo ya no es virtuoso, sino vicioso. Esta situación de exclusión, indiferencia, es injusta. Los procesos de toma de decisiones que no tratan de remediarlo, que no ponen los medios para que estas gentes estén incluidas en el proceso, para que no queden sin voz en la deliberación y puedan influir en las decisiones y acciones colectivas en condiciones de igualdad, son injustos y además poco democráticos. Las instituciones en las que se llevan a cabo este tipo de procesos son las que merecen una reformulación, una democratización que las defina como agentes de justicia, también en lo que se refiere al ámbito global. Esto implica, no obstante, una reforma<sup>706</sup> del actual sistema, una radicalización democrática de sus estructuras que permita introducir los mecanismos de deliberación para la toma de decisiones y evaluación, y al tiempo promueva el reconocimiento igual de cada uno de los afectados.

Este planteamiento basado en una radicalización de la democracia, insistiendo en la activación de sus mecanismos, debería afectar no sólo al nivel global sino también al local,<sup>707</sup> pues los debates o diálogos sociales tendrían que celebrarse multilateralmente en clave intercultural. Asimismo habría que pensar en una distribución de las responsabilidades y competencias de acuerdo a las capacidades e implicación de cada uno de los agentes. En este sentido no se anula de ningún modo el rol de los Estados nacionales, estos siguen conservando su función como garantes de los derechos y libertades de los individuos, asimismo no pierden su responsabilidad en el diseño de políticas y medidas que promuevan el desarrollo, la justicia en sus territorios. Son, en principio, las unidades fundamentales y legítimas para la justicia, aunque a día de hoy necesariamente han de interactuar en el nivel global con otros agentes que también están implicados en estas cuestiones. Los problemas que han de abordar exceden el ámbito de lo nacional y por eso requieren un tratamiento desde diversos frentes. La misma globalización ha hecho que la complejidad en estos asuntos aumente y hayamos de plantearnos el gobierno democrático y la ciudadanía desde una perspectiva más amplia.<sup>708</sup>

---

El nivel de capacidades básicas significa disponer de un adecuado conjunto de oportunidades y libertades importantes.

<sup>706</sup> Son varios los que proponen la reforma del orden institucional global (tanto ámbito económico como político), pues ven en él la causa de muchas de las injusticias y desigualdades que sufren los países en desarrollo. Las reformas que se sugieren en este sentido coinciden en la inclusión de aquellos que han quedado al margen de los debates, mesas de negociaciones, en beneficio de una superación de las desigualdades y asimetrías. Thomas Pogge, 2002. Amartya Sen, 2000d, 2002e, 2002f; David Crocker, 2008.

<sup>707</sup> No estamos exigiendo que la democracia se extienda como el modo de gobierno político internacionalmente, puede haber países en los que el régimen no sea democrático y no por ello dejen de participar en los procesos deliberativos globales. Precisamente este ejercicio puede contribuir a una expansión de las libertades de sus ciudadanos, en la medida en que el intercambio de razones en la deliberación se haga efectivo y se asuman ciertos compromisos consensuados desde el orden global. Lo que no es aceptable es que los ciudadanos de países no democráticos cuyos representantes acuden a la deliberación defendiendo sus propios intereses y valores y desatendiendo la voz de los ciudadanos, no tengan ningún acceso o canal por el que participar y ser escuchados, al menos en el nivel global.

<sup>708</sup> De ahí el surgimiento de propuestas de gobernanza global, así como de concepciones de ciudadanía global que intentan dar respuesta a la situación actual de globalización.

De manera que desde el enfoque de la capacidad es posible plantear una reformulación del orden global en clave democrática atendiendo a la propuesta de David Crocker y considerando las condiciones que hemos señalado para su funcionamiento. Aunque, como dijimos en cuanto a capacidades básicas somos quizá más estrictos de lo que plantea en última instancia Crocker. No creemos que la deliberación sea posible si no se disfruta previamente de unos mínimos que establecen las precondiciones para el ejercicio de las capacidades relacionadas con la discusión.

Por otro lado, encontramos ciertos paralelismos con Pogge: la distribución multilateral del poder, la democratización del orden económico e institucional internacional priorizando la igualdad y la salida de la pobreza, la activación de las funciones democráticas en los distintos niveles, la transición hacia modelos políticos más inclusivos en los que el respeto a los derechos humanos sea una prioridad. Sin embargo, Pogge no dedica tanta atención al rol de la ciudadanía ni considera la posibilidad de un modelo democrático en clave deliberativa. Los agentes principales son las instituciones internacionales y los Estados, jugando la sociedad civil un papel más marginal en cuanto a la realización de la justicia global. Y en este punto consideramos que Pogge no estima la oportunidad que brinda la ciudadanía en estos casos tanto para denunciar como para construir unas estructuras institucionales y sociales más justas, también en el ámbito global.

Por otra parte, habría una mayor coincidencia con O'Neill en lo que respecta a los múltiples agentes de justicia, pero no en cuanto al modelo democrático deliberativo. Ambos enfoques reconocen el papel de la sociedad civil e incluso de las empresas para generar y promover justicia, no se detienen en las instituciones gubernamentales, sino que van más allá. En este sentido pensamos que aprovechan mejor el potencial que emana de agentes que además de estar interesados por la justicia también son responsables, tienen voluntad de que se realice la justicia y pueden trabajar por ese fin. Un ejemplo de ello es la responsabilidad social que asumen las empresas, en el caso del nivel global empresas multinacionales o transnacionales que se comprometen éticamente a trabajar a favor del desarrollo, mejorando la calidad de vida de sus trabajadores y familias y asumiendo que los beneficios económicos son inseparables de los beneficios sociales y ecológicos de todos aquellos implicados y afectados por su actuación.<sup>709</sup>

Sin embargo, consideramos que al propio enfoque de las capacidades le falta incidir en la necesidad que existe de educar a la ciudadanía y no solo empoderarla para que realmente cuente con las virtudes democráticas que posibilitan el funcionamiento adecuado de los procesos democráticos. En este sentido, Cortina nos ofrece razones que justifican esa formación de un *ethos* cívico democrático y los componentes de ese *ethos*.<sup>710</sup> El propio modelo de democracia deliberativa, como gobierno participativo, cuando se pone en marcha posibilita, no obstante, que los ciudadanos adquieran esas virtudes y disfruten de valores cívicos, se trata de una escuela de democracia que contribuye a la formación de sujetos autónomos y agentes, capaces de decidir sobre su propia vida y de realizar elecciones conjuntas por acuerdo. Así pues es importante que los ciudadanos dispongan, señala Cortina, de las habilidades necesarias para la deliberación pero además de las virtudes deliberativas como el respeto mutuo, la integridad cívica y la magnanimidad cívica. Estas posibilitan la participación en una

---

<sup>709</sup> García Marzá, 2009: 198.

<sup>710</sup> Cortina, 2011: 27.

deliberación democrática con sentido y dan contenido al *ethos* del ciudadano democrático.

Los problemas que detectamos, sin embargo, son los relativos a la aplicación del modelo deliberativo. La radicalización democrática que requiere el buen funcionamiento de la deliberación parece reducir en la práctica las posibilidades de que una reforma basada exclusivamente en este modelo progrese. Tampoco Sen nos concreta exactamente el tipo de reformas que serían necesarias para obtener resultados que supusieran realmente un avance en la consecución de la justicia, como si nos avanza Pogge por otra parte con medidas muy concretas. Sin embargo, lo que sí es cierto es que las ventajas que se desprenden para el desarrollo y la justicia son tan positivas que cualquier logro democrático por mínimo que sea en ese sentido hay que valorarlo como un bien. Contribuye la deliberación, a juicio de Cortina, siguiendo a Habermas, no solo a la formación política de la voluntad institucionalizada, sino también a fomentar estos procesos en la opinión pública, clave del mundo vital y la sociedad civil.<sup>711</sup>

Sin embargo, es evidente que la deliberación tiene unas limitaciones que hay que tener en cuenta cuando tratamos de implementar un modelo de gobierno de estas características. Cortina<sup>712</sup> señala algunas de las críticas de L. Sanders a la democracia deliberativa como, por ejemplo: la deliberación es elitista y no debería practicarse en la esfera de la opinión pública sino en pequeños grupos; existe una asimetría en las discusiones que favorece a los poderosos y permite la legitimación de resultados injustos; lo apasionado de la deliberación le resta racionalidad al proceso; las virtudes cívicas no están al alcance del ciudadano común; plantea problemas de tiempo y además requiere una buena formación sobre el tema que no todos disponen; no quedan claras las instancias en las que se delibera en una sociedad democrática.

Estas críticas, según Cortina, no cuestionan la validez del proceso deliberativo pues en la esfera de la opinión pública se puede deliberar con ciertas dificultades o limitaciones, asumiendo ciertas asimetrías si cabe o desigualdades, pero aquí no se toman decisiones. En este sentido responde en la misma línea que ya comentamos de Crocker, acerca de la posibilidad de deliberación a pesar de las desigualdades. Claro que esas desigualdades, como ya dijimos, en nuestra opinión no deberían traspasar el nivel de lo básico. En algún punto habría que trazar el límite de lo aceptable, pues como explicamos existen desigualdades y carencias asociadas que anulan la posibilidad de cualquier ejercicio ya sea de agencia o de autonomía.

Por otra parte, donde realmente se toman decisiones y el proceso deliberativo se traduce efectivamente en una elección es en las instituciones políticas legitimadas y en algunos ámbitos de la sociedad civil. Aquí, según Cortina, sí es posible una deliberación que cumpla con todas las condiciones y principios que señalamos. Es decir, en esos casos sí se puede argumentar en serio y decidir por acuerdo sin que los poderosos egoístamente aprovechen la asimetría o la falta de virtudes democráticas. Pero esto implica que entre los Estados y las instituciones internacionales existen relaciones de igualdad y que el reconocimiento soberano del otro se fundamenta en la legitimidad de sus decisiones y acciones. Y para que esto sea así es imprescindible esa democratización del orden global, que esta falto de virtudes democráticas. De esta manera, resulta imprescindible articular la democracia representativa con la deliberativa, según defiende

---

<sup>711</sup> Cortina, 2008: 87.

<sup>712</sup> Cortina, 2011: 29.

Cortina<sup>713</sup>, en las instancias concretas de deliberación. Y este matiz cabría tenerlo en cuenta también para la justicia global. En este nivel la deliberación tiene sentido en cuanto la articulamos con la representación de los afectados y aceptamos que no necesariamente la participación directa supone una garantía de los derechos. Asimismo se abre la posibilidad real de que ambos procedimientos operen en un marco institucional y de sociedad civil en el nivel global, pues de otro modo, tanto por las condiciones como por la dificultad de implementación la solución sobrevolaba la posibilidad de llevarse a cabo.

#### *6.4. El valor de los derechos humanos como imperativo ético global.*

En las propuestas de justicia global resulta frecuente la alusión a la teoría de los derechos humanos, a pesar de las críticas que pueden surgir al respecto, bien de tipo cultural y moral, por el pluralismo que existe y las alusiones a que se trata de una propuesta occidentalizada, bien de fundamentación y validez acerca de esta teoría, algunos los tachan de derechos vacíos o absurdos, disparates teóricos como sostendría J. Bentham.<sup>714</sup> Lo cierto es que acogerse a los derechos humanos para fundamentar el marco normativo o ético de una teoría de justicia global no nos parece algo desacertado, en tanto que consideramos muy razonable que una propuesta de pretensiones universalistas busque un marco de reflexión de este cariz en el que apoyarse. Así lo sugiere Gustavo Pereira<sup>715</sup>, aunque es evidente que cada teoría añade sus matices y no los entiende en su fundamentación del mismo modo.<sup>716</sup>

A pesar de ello, y las diversas implementaciones a nivel local, existe un cierto consenso acerca de la importancia ética de las libertades que protegen estos derechos. No todos los regímenes políticos, que no tienen porqué ser democráticos, les otorgarán el mismo peso ni la misma ordenación de prioridades en la acción política, sin embargo, a nivel internacional es la clave ética intercultural más recurrida a la hora de denunciar una situación injusta o diseñar un plan de acción político o económico internacional que la subsane. No podemos negar, por tanto, que los derechos humanos como proyecto ético conjunto es uno de los logros más importantes que se ha propuesto la humanidad.<sup>717</sup> Y además, conviene acogerse al rótulo derechos humanos, por otra razón, anuncian derechos que claramente convienen a las personas como tales, esto es, como personas humanas.<sup>718</sup>

*Por primera vez en la historia, contamos con una conciencia mundial de lo que es justo, de qué es lo que corresponde a cada persona*

---

<sup>713</sup> Cortina, 2011: 29

<sup>714</sup> Sen, 2009a: 338. A este respecto es bien conocida, por ejemplo, la crítica bastante estridente de A. MacIntyre a la Modernidad para quien creer en los derechos humanos es como creer en brujas y unicornios. Cf. MacIntyre, 1987: 95.

<sup>715</sup> Pereira, 2006. Pereira propone esta fundamentación en la ética del discurso, aludiendo a los puntos comunes que existen entre ésta y el enfoque de la capacidad en la versión de Sen.

<sup>716</sup> Cortina, 2010, 99. La fundamentación de los derechos humanos se puede intentar desde teorías muy diversas, que van “desde el iusnaturalismo sustancialista, que opta por derechos atemporales determinados, interpretados por intérpretes autorizados, y el positivismo jurídico historicista, anclado únicamente en la voluntad histórica concreta, injusto con las exigencias de la razón, que van más allá de los contextos históricos concretos y pretenden universalidad. Ambos resultan inadecuados. El iusnaturalismo sustancialista no puede fundamentar unos derechos que quieren valer en sociedades pluralistas y multiculturales. El positivismo jurídico historicista no puede reclamar para ellos universalidad [...] Si es posible descubrir algún fundamento racional para estos derechos anteriores al pacto, debe encontrarse [...] *reconocimiento recíproco* compasivo que venimos defendiendo.” P. 99

<sup>717</sup> Cortina, 2010: 99.

<sup>718</sup> Cortina, 2010: 98-99.



*por el hecho de serlo*; con la clara conciencia de que ese contenido es ampliable a raíz de nuevas experiencias.

También Amartya Sen<sup>719</sup> se refiere a ellos como imperativos éticos globales, vigorosos pronunciamientos éticos sobre lo que se debe hacer. Se trata, pues, de reivindicaciones éticas constitutivamente vinculadas a la importancia de la libertad humana. Es decir, su fuerza ética arraiga en el reconocimiento del valor de las libertades fundamentales que protegen y en las consiguientes obligaciones que se derivan a partir de su compromiso y para su promoción y salvaguarda.<sup>720</sup> Su viabilidad se demuestra en tanto que resisten el escrutinio crítico abierto e informado, que implica una imparcialidad abierta, es decir, el razonamiento público e imparcial que se genera con la discusión pública sobre su contenido y alcance.<sup>721</sup>

Esta es la comprensión acerca de los derechos humanos que defiende Sen y que vincula a su propuesta de teoría de justicia global. Deja claro que no siempre los derechos humanos tienen que traducirse en derechos legales, su comprensión ética como derechos morales, puede motivar una nueva legislación específica como apuntaría H. Hart<sup>722</sup>, constituyen claramente en muchas ocasiones el impulso o la base para crear nuevas leyes nacionales o internacionales. Ahora bien, caben otros medios o métodos por los que los derechos humanos pueden ejercer influencia internacionalmente y localmente, como por ejemplo la vigilancia social o el activismo de organizaciones cívicas como las ONGs, sin depender necesariamente de la legislación coercitiva.<sup>723</sup>

Desde el enfoque de las capacidades lo que se pretende es destacar la importancia de las libertades subyacentes en tales derechos, este constituye el punto de partida para investigar la relevancia de los derechos humanos. De nuevo la perspectiva de la libertad, entendemos las capacidades como cuotas de libertad real o sustantiva, demuestra ser la clave para entender la justicia, tanto en su fundamentación como en su aplicación. De esta forma Sen<sup>724</sup> descarta la posibilidad de fundamentar los requerimientos que se desprenden de los derechos en otros móviles racionales. El interés individual por cómo se encuentran o les va a otros seres humanos, que puede desembocar en sentimientos filantrópicos o humanitarios, pero que arraiga en el egoísmo de quien persigue su bien a través de otros, quedan relegados a un segundo plano, a no ser que el enfoque sobre el interés sea tan amplio que incluya cualquier motivación del individuo y no solo el estrecho autointerés del individuo egoísta que actúa por el interés propio, como si a esto se redujese la motivación racional humana. El significado de la libertad es mayor para Sen que el que pueda tener el interés o la motivación para entender la acción que se vincule a las reivindicaciones de los derechos humanos.

---

<sup>719</sup> Sen, 2009a: 389

<sup>720</sup> Ya antes Sen había expuesto su compromiso con los derechos humanos y el modo en que estos sirven como marco normativo al enfoque de la capacidad. Sen, 2004a, 2005a, 1982b, 1996a

<sup>721</sup> Sen, 2009a: 387

<sup>722</sup> Sen, 2009a: 395

<sup>723</sup> Sen, 2009: 397. Beitz, Ch en T. Brooks, 2008: 145.

<sup>724</sup> Sen, 2009a, p. 309ss. Discute la posibilidad que presenta Raz de fundamentar las exigencias de los derechos humanos en el interés de otros seres. Sen lo compara con la perspectiva de la libertad y destaca que el contraste entre ambos enfoques existe y que la perspectiva de la libertad le resulta más adecuada porque permite una mayor amplitud de miras para una fundamentación de derechos.

*6.4.1. La necesidad de fundamentar las capacidades y los Derechos Humanos. El valor del reconocimiento como base normativa para el enfoque de la capacidad según Adela Cortina.*

El modo en que Sen vincula derechos humanos y capacidades hemos señalado que se refiere a la reivindicación ética de la libertad humana. Ahora bien, cómo se justifica la importancia de esas libertades subyacentes en tales derechos, o lo que es lo mismo cuál es el fundamento que permite defenderlas universalmente, por encima de las diferencias morales o culturales. Sen argumenta que demuestran su valor o importancia aquellas reivindicaciones sobre libertades que resisten el escrutinio crítico imparcial. Esto es, considera que el razonamiento público es el modo de probar su importancia, viabilidad y universalidad en tanto que superan o resisten la discusión pública. Sin embargo, pensamos que recurrir al escrutinio o razonamiento público para fundamentar la importancia de defender unos derechos o en su defecto las libertades que salvaguardan, presenta una serie de dificultades o problemas a los que ya hemos aludido parcialmente en el apartado anterior, a raíz de la deliberación. Si los derechos humanos tienen que constituirse como la piedra de toque moral para la reivindicación de una serie de libertades o capacidades, es necesario que racionalmente expliquemos por qué, demos razones de sus fundamentos. Sucede que si lo sometemos a razonamiento público nos encontramos frecuentemente con que las condiciones para llevar a cabo este método deliberativo no son las propicias, y cometeríamos el error de justificar aquello que no cumple con la forma adecuada, cayendo en contradicción. Sen no tiene en cuenta esta problemática, ni profundiza en cuestiones de fundamentación. Sin embargo, según Cortina<sup>725</sup> estas dificultades invalidarían el método deliberativo y de consenso fáctico para decidir *qué capacidades son básicas y qué derechos universalmente respetables*. Pues además de los problemas de tipo metodológico, en cuanto, a condiciones o presupuestos para la deliberación, están los casos de preferencias adaptativas, que bloquean discursivamente a aquellas gentes acostumbradas a la carencia o a la necesidad que han perdido incluso la capacidad de imaginar escenarios mejores, más justos, y se acostumbran a adaptar sus deseos y sus expectativas a lo poco que tienen.<sup>726</sup> Su incapacidad para detectar lo injusto de su situación de pobreza o privación, les excluye de la posibilidad de mantener un diálogo o una discusión abierta en condiciones razonables. Y esto Sen tampoco lo ha valorado en su propuesta, sin embargo, no es algo infrecuente en sociedades empobrecidas.

Así pues, aunque Sen no es partidario de ofrecer una lista de capacidades básicas o capacidades universalmente valiosas, que podría estar guiada por los derechos humanos, ni tampoco justifica por qué es importante en última instancia que estas capacidades sean protegidas con políticas o medidas sociales que las potencien allí donde faltan, pensamos que es necesario decir algo al respecto. No cabe refugiarse en el razonamiento público cuando no se quiere dar una lista de capacidades básicas, cuando, por ejemplo, desde organismos internacionales como Naciones Unidas se miden los niveles de desarrollo a partir de un índice inspirado en las capacidades, aludiendo en última instancia a una mínima naturaleza común que hay que proteger. La pretensión de salvar de este modo, eludiendo la justificación de una lista, los posibles encontronazos del pluralismo moral o cultural, intentando llegar así al contexto global y que la propia ciudadanía justifique y valore qué es lo fundamental o lo más valioso, conducen a Sen una postura que le puede llevar a un cierto grado de contradicción performativa o a

---

<sup>725</sup> Cortina, 2010: 108.

<sup>726</sup> Cortina y Pereira, 2009.

ninguna parte si no se consigue ver la importancia de un tipo de libertad que él mismo está defendiendo. A saber, la libertad que permite a las personas vivir y reconocerse como seres dignos, capaces de llevar la vida que tienen razones para valorar y que han elegido.

De esta manera consideramos acertada la propuesta crítica de Cortina en este sentido. La autora de *Justicia Cordial*<sup>727</sup> considera que es necesario señalar y justificar cuál es el móvil moral que conduce a las personas a respetar a los otros y trabajar por la protección de los derechos humanos y el empoderamiento de unas capacidades básicas. Desde una perspectiva kantiana A. Cortina considera que este respeto a la dignidad brota del reconocimiento del otro como un ser valioso, con dignidad y no precio. Y este reconocimiento es el que obliga racionalmente en el sentido moral a defender y proteger derechos humanos y capacidades básicas. Las personas luchan por llevar la vida que tienen razones para valorar, es decir, como agentes este es el fin primordial que se proponen, pero además de agentes los seres humanos somos autónomos, esto implica poder autolegislar y esto también nos mueve a la acción. Para que la acción además tenga en cuenta a los otros o sea a favor de otros, saliendo del nivel individualista de la capacidad (autorreconocimiento como agente) y pasando al nivel intersubjetivo del derecho, es imprescindible que se dé el reconocimiento mutuo. Como señala P. Ricoeur así quedarían vinculados capacidad y derecho, sin renunciar al desarrollo de la libertad.<sup>728</sup>

#### 6.4.2. Derechos humanos de segunda generación y reformas institucionales.

Sabemos que los derechos humanos no se agotan en los derechos civiles y políticos, están también los derechos sociales y económicos que preocupan a la ciudadanía, pues en definitiva están implicados en el desarrollo pleno de las personas. Estos derechos llamados de segunda generación han influido mucho sobre la agenda de las reformas institucionales tanto a nivel local como global cuando se ha tratado de salir de la pobreza, buscando un desarrollo humano, un desarrollo en justicia. De algún modo permiten la realización de las obligaciones globales “imperfectas” que podrían quedar en suspenso si no se asume la importancia de satisfacerlas para el propio funcionamiento democrático y de la economía (ética). Pues a través de estos derechos no se persigue únicamente el fin economicista de aumento del crecimiento económico o de los niveles de PIB de un país, sino que el desarrollo se logre a partir del disfrute de unas libertades y que sea la propia ciudadanía quien escoja hacia donde conducir este fin, de acuerdo con sus valores, su cultura y su modo de vida.

Amartya Sen insiste en que el reconocimiento de los derechos de segunda generación permite integrar cuestiones éticas relativas al desarrollo global con las exigencias que plantea la democracia deliberativa.<sup>729</sup> Si estos derechos se reconociesen

---

<sup>727</sup> Cortina, 2010: 110-111.

<sup>728</sup> Cortina, 2010: 105-106.

<sup>729</sup> Sen, 2009a: 413-414. “En su ambiciosa contribución sobre esta integración en *Ethics of Global Development: Agency, Capability and Deliberative Democracy*, David Crocker señala que como la capacidad de acción y otras capacidades constituyen “la base de los derechos humanos, la justicia social y los deberes individuales y colectivos, una ética del desarrollo examinará cómo un mundo globalizado es una ayuda o un obstáculo para que los individuos y las instituciones cumplan su obligación moral de respetar los derechos.” Y añade que “el objetivo del desarrollo bueno y justo –nacional o global- a largo plazo es asegurar un adecuado nivel de capacidad de acción y de capacidades morales básicas para todos en el mundo [...]”. Tan sólo con la inclusión de los derechos de segunda

a nivel global se abriría la posibilidad de realización de una justicia global de acuerdo al enfoque de la capacidad como la que estamos defendiendo a lo largo de este escrito. Sin embargo, conviene no perder de vista que existen objeciones respecto a incluir este tipo de derechos como derechos humanos tanto en la agenda local como global, por su falta de viabilidad cuando se intentan aplicar efectivamente, lo que no significa que no se reconozca su importancia y el valor de las libertades que representan.

Onora O'Neill es un claro ejemplo de ello, y su crítica se centra precisamente en la institucionalización de los derechos. Como ya expusimos en el estado de la cuestión O'Neill considera que si un derecho no se corresponde con un deber correlativo precisamente formulado, no es un derecho real y se convierte en un manifiesto vacío. Para lograr que realmente se reconozca ese derecho hay que institucionalizarlo. De ahí su insistencia en la importancia de las instituciones para la realización de los derechos, y en lo que respecta al ámbito global la regeneración de los organismos institucionales ya existentes para que asuman de hecho las obligaciones para las que fueron creadas, así como la creación de instituciones nuevas, si es necesario, para responder a la magnitud de los retos globales de justicia.

Amartya Sen reconoce la fuerza de esta crítica pero insiste en la importancia como reivindicaciones éticas de los derechos humanos, también los derechos sociales y económicos. Esto implica admitir que aunque no se realicen perfectamente, pues falta quien asuma las obligaciones que se correspondería, su rol como fundamento racional y moral de aquellos agentes impulsores del cambio, de la denuncia cuando existe violación, de la reivindicación de lo que realmente importa a la ciudadanía ante los organismos competentes, constituye de algún modo el primer paso, el punto de presión necesario para lograr el reconocimiento institucional. Según Sen, este es ya un punto a favor de su reconocimiento, que debe impulsarnos a seguir trabajando porque sea real.

Otro tipo de crítica, como la que encabeza M. Cranston,<sup>730</sup> señala que no es factible realizar estos derechos para todos, por muchos esfuerzos que pongan en ello. Para ser coherentes en su defensa estos derechos tienen que ser realizables para todos, de no ser así habría que dejarlos fuera del dominio de los derechos humanos posibles, y esto afectaría principalmente a las sociedades más pobres. Sen considera, no obstante, que esta crítica se derrumba porque la condición de factibilidad no puede ser una condición necesaria para que las personas tengan derechos, pues esto invalidaría también cualquier otro derecho, pues no es posible asegurar para todos y en todo momento las condiciones para su realización. Así pues, un derecho se puede reclamar aunque no llegue a realizarse nunca. Más aún si planteamos los derechos humanos como reivindicaciones éticas lo que se exige se debe interpretar como aquel ideal hacia el que encaminar los esfuerzos en pro de una justicia global.

Otro problema o crítica es la que pueden plantear autores que no creen en la posibilidad de una justicia global, como es el caso de Rawls, y que, por tanto, reducen las posibilidades de que estos derechos humanos de segunda generación se planteen en la agenda de los organismos internacionales de justicia, relegando su contenido a una cuestión humanitaria por tratarse de asuntos domésticos.<sup>731</sup>

---

generación se hace posible esta clase de propuesta radical para la integración ampliada, *sin* salimos del marco de los derechos humanos.”

<sup>730</sup> Sen, 2009a: 416-417.

<sup>731</sup> Abordamos esta problemática en el estado de la cuestión.

Por otra parte, autores como Thomas Pogge sí creen en la relevancia de estos derechos para el desarrollo y la justicia global y consideran abierta y explícitamente mecanismos y reformas institucionales internacionales que permitirían efectivamente medidas para su realización.<sup>732</sup>

### *6.5. Déficit de fundamentación del enfoque de la capacidad.*

En este apartado vamos a abordar la cuestión de la fundamentación de una teoría de la justicia global desde el enfoque de la capacidad. Nos detendremos tanto en el alcance, en aquellos puntos que consideramos constituyen un elemento positivo a favor de mantener el enfoque, como en los límites o deficiencias que lo invalidarían como criterio normativo. Se trata, en definitiva, de estudiar las posibles aportaciones críticas que han hecho otros autores en discusión con Sen, para reformular aquellos aspectos que consideramos más débiles o insuficientes, o reforzar los que encontramos más adecuados.

#### *6.5.1. Alcance y límites de la teoría de la elección social para la fundamentación de una teoría de la justicia.*

La teoría de la elección social, al contrario que las principales teorías de justicia, desde Hobbes a Rawls, basadas en las teorías del contrato social, se centra principalmente en la evaluación de resultados en el ámbito social y en las decisiones públicas que resultan de la valoración de estados de cosas, teniendo en cuenta las prioridades e intereses de las personas o grupos afectados por dicha elección. Este tipo de enfoque puede resultar poco adecuado en un primer momento para fundamentar una teoría de la justicia ya que la literatura publicada al respecto se presenta de forma analítica y con un cariz técnico-matemático. Los resultados que se logran a partir de este tipo de procedimientos requieren de extensos razonamientos matemáticos que no se ajustan a lo que los filósofos demandan de una teoría de la justicia. Tampoco la teoría de la elección social asume como primera motivación abordar cuestiones de justicia, más bien lo que trata de evitar es la arbitrariedad y la inestabilidad en los procesos de elección social. Su objetivo principal consiste en el desarrollo de un enfoque racional y democrático para tomar decisiones en grupo de carácter público.<sup>733</sup>

Cabe preguntarse entonces qué características de este enfoque señala Amartya Sen para finalmente escogerlo como base o fundamento de su propuesta de justicia frente a otros enfoques que él llama trascendentales, por su centralidad en un ideal de justicia al margen de las circunstancias o del contexto social. Las ventajas que para este propósito le resultan más destacables como marco de razonamiento son las que comentamos a continuación.<sup>734</sup>

En primer lugar, como marco de razonamiento se centra en la comparación entre alternativas factibles o situaciones de hecho y no únicamente en la búsqueda de una

---

<sup>732</sup> Ver el estado de la cuestión. Se exponen algunos de los mecanismos y reformas institucionales diseñadas por Pogge para el cumplimiento de estos derechos y la erradicación de la pobreza.

<sup>733</sup> Sen, 2009a: 91-92

<sup>734</sup> Sen, 2009a: 106-110

solución trascendental o ideal, lo que algunos consideran la suprema alternativa en forma de principios o normas.

En segundo lugar, toma como punto de partida el reconocimiento de que inevitablemente existe una pluralidad de principios que compiten entre sí y no unos principios esenciales con los que la mayoría muestra su acuerdo sin que tenga cabida la diferencia o rivalidad en los resultados de la discusión.

En tercer lugar, este tipo de enfoque promueve y facilita que se examinen de nuevo las soluciones o resultados alcanzados, es decir, las soluciones se consideran abiertas y es importante que se experimente con ellas, modificándolas si llega el caso.

En cuarto lugar, se acepta que algunas soluciones o resultados sean parciales, esto significa que no es requisito para avanzar en la discusión o la búsqueda de resultados contar con órdenes completos en cuanto a prioridades, intereses, preferencias, valoraciones. Los acuerdos parciales se consideran fundamentales para superar situaciones en las que es difícil conjugar visiones distintas u ordenamientos diferentes respecto a una cuestión que merece respuesta o solución.

En quinto lugar, la estructura formal de la teoría de la elección social puede interpretarse de formas muy distintas, caben diversas alternativas y se aceptan las aportaciones de quienes están directamente implicados o quienes se encuentran distantes, pero desde sus razones y perspectivas contribuyen a la ilustración de la evaluación, la completan y enriquecen, evitando incurrir en el error del parroquialismo de las perspectivas locales.

En sexto lugar, se incide en la importancia de la articulación y el razonamiento precisos, esto significa recurrir a la axiomatización de los resultados, o de los valores y razonamiento social que se ponen en juego en los debates normativos. Esta es una tarea compleja, pero constituye en sí misma una valiosa aportación, en tanto que se gana en claridad en la medida de lo posible entre posiciones rivales o propuestas alternativas sobre una cuestión social o de justicia.

Por último, la teoría de la elección social contribuye notablemente al razonamiento público, en tanto que muestra a través de sus teoremas y resultados de imposibilidad la necesidad de ahondar en la discusión pública sobre algunas cuestiones o problemas que deben ser examinados. Como, por ejemplo, el fundamento normativo de las preferencias, la comprensión de las exigencias de la libertad y la necesidad de revisar las normas de razonamiento y conducta.

Como marco de razonamiento para diseñar o debatir una teoría de justicia la teoría de la elección social aporta, según Sen, más virtualidades que las propuestas contractualistas. Podemos afirmar, como ya hemos comentado, que destaca por su apertura y su tratamiento de la diferencia o diversidad, admitiendo la incompletud y acuerdos parciales, la convivencia de principios rivales, la aceptación de la participación en debates de voces distintas, ajenas al grupo, ampliando la perspectiva o visión de la evaluación o discusión. Todo esto implica, si lo que pretendemos es aplicar sus procedimientos a nivel global, que es posible abordar situaciones de injusticia muy diversas, sin demasiados inconvenientes u obstáculos de tipo formal o institucional, yendo a los casos concretos. A debate público se pueden llevar cuestiones que requieren solución a pesar de que no exista legislación o institución que se ocupe directamente de ellas, que afectan a una comunidad concreta o a varias comunidades de forma indirecta.

En este sentido la teoría de la elección social puede contribuir a que el razonamiento público sea más claro y ordenado, permite avanzar en soluciones parciales a cuestiones prácticas de urgencia, cuando no es posible lograr otro tipo de acuerdo o emprender otro tipo de medida.

Amartya Sen insiste en la validez de este enfoque incidiendo especialmente en los resultados que se logran, en el aspecto pragmático y las consecuencias que se siguen para la implementación de la justicia. Sin embargo, *el éxito de estos procedimientos descansa sobre unos presupuestos que Sen no acaba de explicitar, lo que puede constituir un problema o como mínimo un motivo de crítica al que habría que dar solución o respuesta.*

En primer lugar, la visión de la justicia que Sen manifiesta se enmarca en una tradición liberal-social, donde los valores fundamentales son la libertad y los derechos básicos del individuo. Esta noción de justicia es la que funciona en los razonamientos, denuncias, juicios y reivindicaciones que Sen considera de carácter universal, pero que ciertamente todos no estarían dispuestos a aceptar en esos términos. En segundo lugar, se apela a unos procesos deliberativos de carácter democrático que podemos considerar ejercicios de democracia deliberativa, lo que supone una defensa de este tipo de ordenación política o forma de gobierno. El éxito de este tipo de procesos depende de las capacidades o virtudes para la deliberación que gocen las personas implicadas y del funcionamiento de la democracia, aunque no se especifica cuáles deben ser esos hábitos y capacidades ni hasta qué punto deben cultivarse para lograr resultados positivos.<sup>735</sup> En tercer lugar, no se discuten ni se valoran las condiciones para la discusión, presupuestos para su ejercicio, incidiendo, sin embargo, en la importancia de los resultados y logros sociales, a pesar de que el éxito de la aplicación de la teoría de la elección social a la justicia en la versión que nos presenta Sen depende en gran parte de la aceptación de estos presupuestos.

Por eso, en nuestra opinión conviene aclarar los fundamentos en que se apoyan esos ejercicios públicos de razonamiento o deliberación en los que se va a discutir sobre la justicia o se van a tomar decisiones relevantes al respecto. Sabemos que Sen cree insuficiente e innecesario la referencia a una concepción de justicia trascendental, que regule o sirva como ideal en las comparaciones, evaluaciones o diseño de políticas. Sin embargo, tomando como referencia las propuestas de justicia global a las que aludíamos en apartados anteriores, *consideramos que sí es importante una fundamentación del enfoque que sienta las bases conceptuales, la tradición, el ideario y el trasfondo moral del que se nutren los juicios o demandas de justicia global, y a partir de los cuales adquieren validez.* La deliberación o discusión pública es más bien un instrumento para el ejercicio de la razón pública en el que entran en juego aspectos normativos, presupuestos y preconcepciones que dirigen el curso del diálogo y sobre los que puede existir un acuerdo previo o no. Creemos que Sen valora muy por encima la función de la discusión o deliberación, como si esto fuera a asegurarnos siempre soluciones justas.

Asimismo, a través de la discusión o con los procedimientos que proporciona la teoría de la elección social pensamos que no se cubre suficientemente lo relativo a cuestiones de justicia global, sobre todo cuanto tiene que ver con su implementación, garantizando la participación de todos los interesados y afectados, y con los

---

<sup>735</sup> Ofrecemos una alternativa al respecto, desde la perspectiva de David Crocker siguiendo el enfoque de la capacidad y de Adela Cortina desde la ética del discurso, democracia comunicativa, en el apartado relativo a la democracia deliberativa.

procedimientos políticos y las instancias o los agentes que pueden llevar a la práctica lo que se acuerda o se trata en la discusión. Para sostener este tipo de procedimiento deliberativo sería necesario ahondar en las virtudes cívicas que permiten a la ciudadanía el ejercicio de la deliberación pública, que después habría que trasladar a instancias institucionales, donde se tomen las decisiones y se ejecuten con medidas o políticas de alcance global. Es decir, quedan asuntos que requieren otro tipo de solución, por mucho valor intrínseco que concedamos a la discusión o razonamiento público. Y más aún si nos centramos en una teoría de la justicia global. Pero Sen está más preocupado por responder de modo práctico e inmediato a situaciones injustas desde un enfoque realista y efectivo que permita ver resultados y evaluar las consecuencias para seguir ejecutando medidas y avanzando en materia de justicia.

En cuanto a la fundamentación pensamos que es más acertada la propuesta de Pogge o de O'Neill, aunque Sen las calificaría de institucionalistas. No sólo especifican la fundamentación de la noción de justicia que rige en sus enfoques, sino que además inciden en los procesos de aplicación que sirven a los principios de justicia establecidos previamente, incidiendo en la importancia de la estructura institucional estatal y global. La labor de fundamentación implica un compromiso filosófico, en tanto que se manifiesta la raigambre de la propuesta que se defiende, se discute con la tradición, con otras propuestas rivales y se muestran las razones para defender la pertinencia de la opción escogida. De manera que, se deja claro qué se asume y qué se descarta, cuáles son los presupuestos de partida y cuáles son las implicaciones que se siguen a este respecto.

#### *6.5.2. La necesidad de operacionalización del enfoque de la capacidad a partir de la especificación de capacidades básicas. Evaluando la apuesta de Sabina Alkire desde una concepción premoral de las capacidades*

En diversos apartados de nuestra exposición hemos señalado como una limitación del enfoque, tal y como lo plantea Amartya Sen, la negación a especificar un listado de capacidades básicas o valiosas que pueda regir en las demandas y medidas de justicia global. Ensayamos la posibilidad de combinar la base informacional de capacidades con la de necesidades humanas, con el fin de ofrecer una salida a este problema y contar con elementos que pudieran regir esa especificación. Pensamos también que los derechos humanos, como imperativos éticos globales, contribuyen en la definición de lo básico o lo mínimo en justicia exigible a nivel global. La posibilidad de que este criterio normativo quede reflejado en un listado de capacidades básicas o valiosas facilita mucho las cosas, para mantener una propuesta de teoría de justicia global en los términos que nos la presenta Sen, resuelve problemas sin por ello renunciar al fundamento de defensa de la libertad como capacidad, clave del enfoque y la justicia. Valoramos a continuación la crítica de Sabina Alkire y su propuesta de operacionalización del enfoque de la capacidad de Sen.

Sabina Alkire<sup>736</sup> en su obra *Valuing Freedoms* considera la necesidad de especificar o establecer qué dimensiones en el desarrollo humano son importantes para así orientar la reducción de la pobreza, dado que se trata de un proceso inherentemente

---

<sup>736</sup> Alkire, 2002.



multidimensional. Para justificar esta identificación de dimensiones, Alkire se hace eco de algunas críticas dirigidas al enfoque de la capacidad y que insisten en la necesidad de la operacionalización del enfoque tanto para las evaluaciones como el diseño de medidas económicas o políticas de justicia social. En definitiva, lo que exigen estas críticas es que se concrete *qué capacidades son imprescindibles o valiosas para lograr el desarrollo, el bienestar o la justicia, aunque sea en un nivel general*. Esto permitirá, según los críticos (Sabina Alkire incluye entre ellos a B. Williams, G.A. Cohen, F. Stewart, M. Quizilbash, M. Nussbaum), diferenciar en situaciones en las que existe una desigualdad de capacidades o un conflicto entre juicios de valor, con el fin de llegar a un acuerdo sobre los criterios adecuados para valorar su alcance, así como facilitar las mediciones de las capacidades que entran en juego en cada caso.

En este sentido, la solución de algunos es recurrir a un enfoque de las necesidades humanas básicas (es el caso de Frances Stewart<sup>737</sup>). Éste puede servir para complementar el enfoque de la capacidad, aportando una guía para los ordenamientos de capacidades. Las capacidades básicas se identificarían entonces a partir de las necesidades humanas básicas que hay que satisfacer prioritariamente para lograr cualquier modo de entender el desarrollo o florecimiento del ser humano.

Otros, como M. Quizilbash,<sup>738</sup> consideran a la luz de las dificultades que generan la imprecisión y vaguedad del enfoque, la necesidad de complementarlo en este caso recurriendo a una lista de valores prudenciales, en concreto este autor cita nueve valores.<sup>739</sup> Estos valores se refieren a todo aquello que hace que la vida de una persona vaya mejor, aunque varían en su centralidad, esto es, algunos resultan indispensables, valiosos para el desarrollo de cualquier vida humana y otros se dejan a la elección personal. Este enfoque de valores prudenciales para el desarrollo humano está abierto a especificaciones culturales distintas, por eso es capaz de generar consenso entre países desarrollados y países en desarrollo, así como países con sistemas de valores diferentes. Quizilbash sostiene asimismo que algunas capacidades están dotadas de un cierto contenido ético, de un valor que hay que respetar y promover por medios éticos, no se pueden dejar a la elección de los interesados o afectados, tampoco los procedimientos evaluativos ni por los que se obtiene la información, pues resultan imprescindibles para el desarrollo humano. Pensamos que esas capacidades se refieren a aquellas que se realizan en relación con los valores prudenciales que hemos mencionado. Quizilbash no resta valor a los procedimientos deliberativos o democráticos que defiende Sen en estos casos, siempre que se tenga en cuenta que entre esos valores prudenciales existen bienes valiosos intrínsecamente y otros instrumentalmente.<sup>740</sup>

En efecto, Alkire coincide con el diagnóstico que estos autores realizan. Se centra exactamente en la aplicación del enfoque para la reducción de la pobreza y asume como una tarea imprescindible, antes de pasar a los procedimientos concretos de ámbito local, la identificación de unas dimensiones propias del desarrollo del ser humano. Para este propósito Alkire<sup>741</sup> se basa en la propuesta de Finnis<sup>742</sup> de razonamiento práctico que aparece en su obra *Natural Law and Natural Rights*, y que a diferencia de la lista de Nussbaum no contiene referencias morales ni supone un ejercicio normativo o juicio ético, más bien se sitúa en el paso previo a las valoraciones morales. Se trata la

---

<sup>737</sup> Stewart, 1985.

<sup>738</sup> Quizilbash, 1996, 1997, 1998.

<sup>739</sup> Alkire, 2002: 71-72.

<sup>740</sup> No comentamos la propuesta de Nussbaum porque ya la referimos en un apartado anterior.

<sup>741</sup> Alkire, 2002: 45.

<sup>742</sup> Finnis, 1980.

propuesta de Finnis de una recuperación de la ley natural en el contexto contemporáneo a través de la razón práctica, sin renunciar, pues, a las pretensiones universalistas, pero sin comprometerse con una confesión religiosa o una concepción metafísica de la naturaleza humana de carácter esencialista.<sup>743</sup> Esto otorga mayor flexibilidad a la propuesta de Alkire, ya que la especificación acerca de lo bueno y los procesos de aplicación quedan relegados al ámbito local y en manos de los afectados, quienes sí aportan entonces el contenido ético desde su contexto, concretan con datos empíricos qué priorizan y valoran en cada una de las dimensiones.

¿Cómo determinar cuáles son esas dimensiones, sustrato de toda valoración ética acerca del desarrollo humano? Finnis sostiene que es posible identificar un conjunto de objetivos propios de la vida humana a partir de la observación de la naturaleza humana y el estudio de los ejercicios de razón práctica. En realidad es la razón la que descubre esos elementos básicos definitorios de la naturaleza. Estos elementos y los objetivos de la vida humana constituyen la base para especificar cuáles son los bienes humanos básicos, hacia los que los seres humanos tienden para desarrollarse, desplegar sus potencialidades o capacidades como personas. Asimismo afirma que la razón práctica, cuando justifica cursos de acción, hace referencia a estos bienes, esos principios u objetivos prácticos que Alkire considera “dimensiones” del desarrollo humano. Así pues, Finnis reconoce que existe un conjunto heterogéneo de razones básicas en el que se basan el comportamiento o las actuaciones humanas, que a su vez reflejan el conjunto de posibles estados o acciones (funcionamientos) valiosos para el ser humano.

Ahora bien, al hilo de la reflexión que nos propone J. Conill en su artículo “De la ley natural al universalismo hermenéutico”, sobre la recuperación de conceptos como naturaleza humana y ley natural en el ámbito de la ética, podemos plantearnos si realmente desde el enfoque de Finnis encontramos los elementos suficientes para transitar desde la noción de naturaleza humana a las categorías éticas de persona, dignidad, derecho, que trascienden estrictamente el orden de lo natural y que realmente son aquellas a las que apelamos en el discurso ético. Según Conill la vía naturalista no es la más adecuada, ni tampoco lo es una destrascendentalización. La noción de persona, por ejemplo, ha ido enriqueciéndose a través de la tradición bíblica y la noción moral moderna, y todo esto no puede estar contenido en la idea de naturaleza humana, porque implica apelar a connotaciones históricas y elementos normativos.<sup>744</sup> Por este motivo Conill nos propone una interpretación de estos conceptos, y una comprensión de las categorías que aparecen vinculadas a la ley natural y la naturaleza humana, desde un universalismo hermenéutico, dejando atrás los intentos de renaturalización y destrascendentalización que surgen en el ámbito de la ética contemporánea.

Alkire encuentra, sin embargo, sustanciosas ventajas en el marco elaborado por Finnis para la operacionalización del enfoque de la capacidad en el ámbito local y para la elaboración y evaluación de proyectos concretos. En primer lugar, porque es un marco transcultural, no se compromete con unos valores o un contexto determinado,

---

<sup>743</sup> Para profundizar en un estudio sobre la actualidad de la ley natural en el ámbito de la ética y la valoración de las propuestas éticas basadas en la idea de naturaleza humana. Conill nos invita a concebir las categorías ligadas a la noción de ley natural desde un universalismo hermenéutico que supera los problemas de un procedimentalismo trascendental desligado de la experiencia y el momento histórico, pero que a su vez permite dar respuesta a los problemas éticos de nuestro mundo actual, relacionados con la actividad científica y tecnológica. “Para que los principios sean incondicionados y universalizables no es necesario que se deriven de la razón pura. La validez de esos principios sería establecida por sus funciones en el modo racional de vida histórica, puesto que esta razón encarnada (incrustada) en la historia es capaz de elevarse hasta la universalidad racional y moral.” Conill, 2010: 239.

<sup>744</sup> Conill, 2010: 238.

sólo con las dimensiones, el conjunto de actividades u orientaciones en las que se enmarca toda forma de desarrollo humano en el sentido antropológico y psicológico, no moral ni político, como sí sucede con la propuesta de Nussbaum, que bebe de las fuentes aristotélicas, o la lista de valores de Quizilbash. En este sentido la opción de Finnis resulta más universalista y más crítica que las de aquellos que se ven obligados a recurrir a los términos aristotélicos.

En segundo lugar, es compatible con diferentes ideas sobre el florecimiento humano, sobre lo que se entiende como una vida humana plena. Estas distintas comprensiones pueden enmarcarse en esas mismas dimensiones de valor que estamos señalando, proporcionan el marco básico (pre-moral) o genérico en el que centrar la discusión sobre los funcionamientos y las capacidades. La interpretación que se hace de cada una de las dimensiones queda al arbitrio de cada comunidad o individuo particular y su sistema de valores.

En tercer lugar, las dimensiones del desarrollo humano son evidentes por sí mismas, esto es, cualquier persona es capaz de reconocerlas a partir del ejercicio de su razón práctica, como el caso de los valores universales a los que hace referencia Sen. Por eso podemos entender las actuaciones o los modos de ser valiosos de todo ser humano, aunque no compartamos los valores morales o el fin último hacia el que orienta su vida.

En cuarto lugar, las dimensiones son inconmensurables, pues cada una de ellas se diferencia por unas cualidades que no están presentes en las otras, no hay una métrica común entre ellas para establecer comparaciones. Además son irreductibles, no cabe asimilar una de las dimensiones a otras y acortar la lista.

En quinto lugar, Finnis considera que ninguna de las dimensiones se realiza plenamente de una vez para siempre. Siempre quedan abiertas, se participa en ellas, se actúa o persigue esa área de desarrollo o bienestar y se consiguen algunos de los funcionamientos relativos a esa dimensión, pero en sí ella misma no se agota, continúa abierta en el futuro, se puede seguir actualizando con nuevas actividades y realizaciones.

En sexto lugar, las dimensiones no son jerárquicas, el orden de preferencia depende de cada persona o cada grupo, comunidad. La importancia que se le otorga a una u otra en momentos distintos depende del compromiso adquirido por la comunidad o el individuo, pero esto tampoco significa que esa ordenación vaya a perpetuarse en el tiempo de manera indefinida ni siempre de la misma forma.

Así pues, las dimensiones constituyen un modo de estructurar el espacio en el que el ser humano florece, se desarrolla de acuerdo con distintos elementos de valor. Cada una de las dimensiones contribuye al bienestar o florecimiento de una vida humana desde una orientación distinta. La interpretación que se haga de cada una de ellas depende de cada sujeto o comunidad. No necesariamente ni en el mismo sentido o hasta el mismo umbral cada una de las personas debe participar o desarrollarse en cada una de las dimensiones. La flexibilidad del enfoque se traduce en la accesibilidad o compatibilidad que personas con habilidades diferentes y sistemas de valores distintos tienen para aplicarlo a su contexto concreto.

De esta forma, Alkire ofrece una alternativa a la propuesta de lista de capacidades humanas centrales de Nussbaum, menos concreto, pues prescinde de un contenido

normativo para situarse en el espacio de las dimensiones pre-morales fundamentales para el desarrollo humano. Dice de este modo respetar el pluralismo moral o ético, así como la posibilidad de que a través del diálogo entre los afectados se interprete y se dé contenido a cada una de las dimensiones, ya que no supone una apuesta metafísica. A través de la deliberación se decidirían aquellos funcionamientos o capacidades valiosas que se enmarcan en las distintas dimensiones que sirven de estructura para su ordenación y especificación.

A nuestro entender, Alkire trata de huir del compromiso que supone un criterio normativo con el que determinar un conjunto de capacidades valiosas universales y por eso no se decide por una lista fija con un estatus definitivo, sino que se mantiene en un paso previo, en la antesala de las valoraciones morales o éticas. Asimismo tendría que enfrentarse a la crítica de Conill acerca de la posibilidad de mantener desde la vía naturalista de Finnis las categorías premorales de definición del desarrollo humano a las que alude. Por estos motivos, pensamos que la autora no salva suficientemente los obstáculos que se le presentan al enfoque en los procesos deliberativos acerca de qué capacidades son valiosas ni dispone de un criterio para discriminar entre las razones que aportan los individuos en esos debates públicos. Alkire restringe de este modo la operacionalización del enfoque a los contextos concretos, quizá más de lo que pretendía inicialmente, aunque su propuesta no ofrece una salida para posibles aplicaciones universales o de carácter global, que, en definitiva, es lo que a nosotros nos preocupa. Por eso, reconocemos su crítica acerca de la limitación del enfoque para su operacionalización pero no la alternativa que nos propone, por lo restrictiva y por la fundamentación naturalista que escoge.

### *6.5.3. Insuficiencia del concepto de capacidad como criterio normativo para una teoría social y su vinculación con los derechos.*

A continuación exponemos y valoramos la crítica de Ricoeur al enfoque de la capacidad. Se dirige al propio concepto de capacidad, clave en la noción de justicia global que estamos defendiendo. Precisamente Ricoeur se centra en su insuficiencia como criterio normativo social, y esto interesa aclararlo para estimar hasta qué punto afecta al mantenimiento de la propuesta que defendemos, y si se trata de una limitación en qué medida corregirla y con qué consecuencias para el propio enfoque.

La crítica de Ricoeur<sup>745</sup> radica en la propia dimensión antropológica del concepto de capacidad y la imposibilidad de su aplicación para las cuestiones de rango social. Las capacidades remiten a un individuo particular, a un Yo que se reconoce como agente libre, como sujeto de bienestar, que pondera y elige qué funcionamientos realizar de acuerdo con las razones que tiene para valorarlos. La capacidad consiste en ese poder del sujeto para provocar cambios en el mundo, poder de obrar, hacer que algo suceda, en definitiva, a la acción humana.<sup>746</sup> Este carácter individualista impide su aplicación como criterio normativo en una teoría social o de la justicia en la que están implicados varios individuos y para cuyas relaciones el concepto de capacidad resulta insuficiente, puesto que además del poder o acción individual cuenta y mucho el contexto y las relaciones recíprocas. Parece entonces, según Ricoeur, que el concepto que media en esas relaciones interpersonales para expresar las exigencias morales o los elementos

---

<sup>745</sup> Ricoeur, 2006.

<sup>746</sup> Ricoeur, 2005: 143.

valiosos es el de derecho, propio de la dimensión o esfera jurídica, en la que están implicados al menos dos sujetos. Estamos, pues, según este autor, ante dos conceptos heterogéneos que se corresponden con dos niveles distintos: el del sujeto individual y el de la intersubjetividad. Parece necesario buscar el modo de transitar de uno a otro, de ir de las capacidades a los derechos, al menos así lo plantea Ricoeur.

La solución de Sen<sup>747</sup> en este caso pasaría por el concepto de “derechos a ciertas capacidades”. Con este concepto trata de combinar esa prioridad de la libertad del individuo para elegir, conducir su propia vida, con la necesidad de contar con unas instancias jurídicas y políticas que garanticen este ejercicio de la libertad, que aseguren las condiciones y arreglos sociales para que sea posible desarrollarse sin interferencias. Por eso los derechos a capacidades convergen con prácticas y representaciones sociales, existe una cierta responsabilidad colectiva para garantizar la libertad individual, esto no implica, no obstante, comprometerse con la noción de capacidades colectivas, en el caso de Sen.

El compromiso con la libertad real, con las capacidades, ha de ser además de individual, social y político, lo que no implica la referencia a un sujeto colectivo que vele por las libertades de los individuos, sino más bien instancias democráticas en las que éstos puedan verse plenamente representados. Ciertas libertades son tan valiosas que la sociedad que así lo reconoce decide protegerlas en forma de derechos, de manera que exista una garantía política para su disfrute.

Sen está proponiéndonos una combinación de libertad negativa o de no interferencia (derechos) con libertad positiva o poder hacer, oportunidades reales de un sujeto (capacidades). Insiste tanto en el valor moral de la *libertad de* como en el de la *libertad para*, en la importancia de los derechos como en la responsabilidad por las consecuencias que se derivan de nuestras elecciones o el compromiso para el ejercicio de libertades que protegen esos derechos.<sup>748</sup>

Así pues, con el término de derechos a ciertas capacidades se abre la posibilidad de definir la justicia social centrándonos en esa idea que combina la defensa de libertad negativa y libertad positiva, asegura Ricoeur.<sup>749</sup> Aunque lo fundamental es la prioridad que Sen concede, a diferencia de los libertarios, a la libertad como capacidad de obrar en las evaluaciones de justicia social y de economía. Propone un criterio de evaluación en términos de libertad, acción, y no de utilidad y de bienestar.<sup>750</sup>

Ricoeur considera un acierto este modo de enfocar las cuestiones de justicia social apelando a las capacidades como concepto central pero combinándolas con los derechos, en tanto que permiten articular las exigencias. Sin embargo, no acaba de ver resueltos los problemas si la prioridad recae en la libertad individual o agencia y no se incluye la referencia a unas capacidades sociales. Se deben promover, por otra parte, las relaciones recíprocas en las que sea posible el reconocimiento del valor de las capacidades traducidas en derechos. La cuestión es la siguiente: ¿cómo es posible transitar desde las capacidades a los derechos?

---

<sup>747</sup> Sen, 1985c, 1982b

<sup>748</sup> Sen, 1985c, p. 313-314. Estas cuestiones las trabajamos ya en el capítulo dedicado a la significatividad de la capacidad para la idea de justicia que defiende Sen.

<sup>749</sup> Ricoeur, 2005: 152.

<sup>750</sup> Ricoeur, 2005 : 153.

En este sentido Ricoeur propone entrelazar ambos conceptos a partir de la noción de reconocimiento.<sup>751</sup> Este concepto recoge ese proceso dinámico que va desde el Yo al Nosotros, del autorreconocimiento (capacidad) al reconocimiento mutuo (derecho) que se produce en las relaciones recíprocas al descubrir al otro, con el surgimiento de la alteridad. Para que ese reconocimiento se haga efectivo, se cubra la necesidad de ser reconocido como alguien valioso, y se reconozca asimismo el valor moral que contienen ciertas capacidades o libertades, se precisa, no obstante, de la presencia de otro, así como de la intervención institucional incluso de las instancias jurídica y política. En efecto, muchas de las luchas por el reconocimiento se sitúan en el nivel jurídico, cuando la sociedad reconoce que en esa lucha se pone en juego algo valioso, en el caso de Sen capacidades, que merece ser especificado en derechos para garantizar su protección.

Ricoeur propone además un conjunto de capacidades básicas para definir a un sujeto “capaz de obrar”, y que además asume responsablemente sus actos, a saber: la capacidad de hablar (voz y escucha), de actuar (agencia) y de contar historias de vida (identidad narrativa). Estas capacidades que se ordenan en series jerárquicas y culminan en una capacidad específica, permiten transitar desde lo fáctico a lo normativo, desde las capacidades en general a los derechos en general. De ahí que se le pueda exigir activamente al sujeto agente responsable que reconozca a otros, que cumpla las normas, respete derechos y asimismo él reclamar ser reconocido, ser respetado.

En definitiva, según Ricoeur, la libertad como elemento normativo en una teoría de la justicia social, tal y como propone el enfoque de la capacidad, no tiene sentido si no se la sitúa en el seno de una comunidad, en un contexto, en una historia, en la vida y relaciones que se crean en una sociedad y que permiten ese proceso de reconocimiento del valor asociado a la agencia o las capacidades. Esto es, a la luz de las condiciones que permiten su desarrollo y ejercicio, que la vinculan ineludiblemente con derechos y permiten transformarlas definitivamente en oportunidades reales. La reivindicación ética de la prioridad de la libertad no es suficiente como criterio normativo de una teoría social, a juicio de Ricoeur, si no se garantiza su promoción y ejercicio por medio de las instancias competentes y con las medidas específicas que permiten desplegar esa capacidad de agencia, de obrar y conducir libremente la vida. Por eso hay que fomentar las capacidades sociales, las libertades políticas y jurídicas expresadas en derechos son inseparables de la capacidad de agencia de un individuo. En las evaluaciones de los sistemas sociales esto debe quedar manifiesto, el espacio no es el de la libertad individual únicamente, sino más bien el de capacidad y derechos. Cuando se exigen derechos a ejercer ciertas capacidades se está reivindicando éticamente el valor de la agencia, del poder de obrar, conducir libremente la propia vida, ligada, por otra parte, a la idea de vivir bien. Ricoeur<sup>752</sup> considera que Amartya Sen reconoce como algo bueno la agencia, y en este sentido la eleva a la categoría normativa de derechos a capacidades, por eso su propuesta no acaba de ser éticamente neutra.

Jesús Conill critica, no obstante, el modo en que Ricoeur combina los conceptos de capacidades y derechos, pues no destaca el vínculo de la capacidad con la libertad real, incidiendo, sin embargo, en su relación con el derecho, que es secundaria. Sin embargo, reconoce en su investigación el mérito de sacar a la luz el reconocimiento de la responsabilidad del agente en razón de su “poder de obrar”.<sup>753</sup>

---

<sup>751</sup> Ricoeur, 2006 : 18-19.

<sup>752</sup> Ricoeur, 2005 : 155-156

<sup>753</sup> Conill, 2006: 218.

Otro de los aspectos de la interpretación de Ricoeur que Conill critica es que sitúe la argumentación de Sen en la línea del utilitarismo, cuando Sen se desmarca continuamente de esta línea y defiende que la racionalidad humana va más allá del modelo de *homo economicus*, añadiendo al autointerés los móviles de simpatía y compromiso.<sup>754</sup> Así pues, Sen destaca entre las motivaciones del ser humano las relativas al aspecto de bienestar y a la agencia, aunque esto no significa que considere únicamente a los derechos como medios para obtener otro tipo de bienes, en el caso de los utilitaristas, utilidades, y en el suyo capacidades.<sup>755</sup> Sen sostiene que existen libertades cuyo valor es intrínseco. Sí es cierto que los derechos legales tienen una importancia instrumental, pero Sen va más allá cuando destaca la importancia de los derechos morales, como por ejemplo cuando se refiere a los derechos humanos como exigencias o demandas éticas de carácter universal.<sup>756</sup>

El problema más bien al que se enfrenta Sen si permanece anclado a la capacidad es el que señala Adela Cortina y que conecta añadiendo algunos matices con la crítica de Ricoeur, a saber, tomar como punto de partida al sujeto agente y sólo en segundo lugar las relaciones recíprocas con otros sujetos.<sup>757</sup> El enfoque de las capacidades es primordialmente individualista y su déficit es que obvia el hecho social, no se detiene en el valor del reconocimiento. Por eso no consigue dar cuenta de por qué algunas opciones o móviles para la acción son más racionales que otros, o algunas razones que se presentan en la deliberación tienen más valor que otras. Sabemos que en estos casos Sen confía en que el razonamiento o el escrutinio público permitirán sacar a la luz qué es lo prioritario o lo valioso, sin embargo, este procedimiento no siempre es suficiente. Siempre queda la cuestión acerca de ¿por qué la defensa o la promoción de esas capacidades debería motivar mi acción? ¿Qué las convierte en una opción más valiosa o más racional? Cortina considera imprescindible centrar la respuesta a estas cuestiones en la justificación de la obligación racional en sentido moral de empoderar a las personas con capacidades básicas y protegerlas con derechos.<sup>758</sup> La clave está en adoptar la perspectiva kantiana de autonomía con las implicaciones éticas que conlleva, a partir de la cual es posible justificar por qué el respeto a la dignidad de las personas como fines en sí mismos (fin negativo como fin positivo), el reconocimiento de su valor absoluto, resulta ser el móvil racional para la acción en sentido moral, y no un móvil más entre otros. Por eso además de la autonomía el reconocimiento mutuo es indispensable para entender qué hay de valioso en la expansión de las capacidades básicas de las personas.<sup>759</sup>

Pensamos que en este sentido es indispensable aclarar bien el carácter normativo del enfoque, dotarlo de un fundamento ético fuerte que permita defender las demandas de justicia global que planteamos. Sin las referencias al reconocimiento mutuo parece que el enfoque pierde intensidad y si la agencia no se completa con un concepto como el de autonomía en clave kantiana, las reivindicaciones sobre la urgencia de defender capacidades básicas para que sea posible en desarrollo justo pierden algo de sentido, no

---

<sup>754</sup> Ricoeur, 2005: 150.

<sup>755</sup> Ricoeur, 2005: 150-151.

<sup>756</sup> Sen, 2004a, 2005a.

<sup>757</sup> Cortina, 2008: 112-113.

<sup>758</sup> “Si Amartya Sen, además de elaborar índices para el desarrollo humano, quiere dar razón de por qué es racional empoderar las capacidades básicas de las personas y protegerlas con derechos, e incluso que hacerlo es más racional que no hacerlo, tendrá que reinterpretar su propia propuesta desde la idea kantiana de autonomía, no sólo desde la agencia, y desde las implicaciones éticas que lleva aparejadas.” (Cortina, 2008:113).

<sup>759</sup> Pereira, 2014. También alude a la importancia del reconocimiento y la conjuga con la autonomía proponiendo una autonomía de reconocimiento recíproco, pues entiende que no puede ir una desligada de la otra.

quedarían suficientemente justificadas. Por eso, entendemos que la crítica de Ricoeur teniendo en cuenta las puntualizaciones que podemos hacerle, siguiendo a Conill o a Cortina, es pertinente tenerla en cuenta para poder mantener una propuesta de justicia global. La necesidad de transitar desde lo individual a lo social a través del reconocimiento, es algo que ya tratamos a propósito de las capacidades colectivas. Estamos de acuerdo en que el individuo no puede por sí solo realizar su plan de vida, alcanzar sus objetivos en solitario queda fuera del alcance humano y esto en el plano global todavía es más notable. Es decir, en tanto que nos consideramos una parte de esa comunidad global tomamos mayor conciencia de la necesidad de reconocer al otro (ya no exclusivamente el de mi comunidad local) y asimismo impulsar y proteger la libertad real que nos permitirá desarrollarnos en el seno de una sociedad manteniendo nuestra individualidad y nuestra opción de vida buena. Creemos, no obstante, que con los matices señalados acerca de la dimensión social de la capacidad no urge abandonar el enfoque como criterio normativo para una teoría social, como propone Ricoeur, optando por los derechos. Las capacidades bien entendidas, como cuotas de libertad real, apuntan a ese contexto que posibilita el despliegue de libertades, pues la agencia individual se desarrolla siempre en el seno de una sociedad con las ventajas que ello supone a nivel institucional como de grupo (sociedad civil).

En esta misma línea de ampliación ética del enfoque y recogiendo las aportaciones de Ricoeur sobre el reconocimiento y la dimensión social de la agencia pasamos a continuación a valorar la crítica de Deneulin al enfoque de la capacidad y sus implicaciones para la justicia global.

#### *6.5.4. La necesidad de ampliar con principios morales el enfoque de la capacidad.*

Séverine Deneulin valora, en primer lugar, las capacidades como base informacional en la que centrar las evaluaciones sobre el desarrollo y la justicia. En este sentido le parece que el enfoque puede entenderse como una propuesta con cierto contenido ético en tanto que detecta situaciones de privación y desigualdad y orienta el desarrollo hacia la expansión de libertades sustantivas, capacidades. En tanto que se remarca la importancia de la agencia individual y de la libertad política como elementos centrales del desarrollo se estaría apostando por unos valores, por un criterio normativo que tendría que reflejarse tanto en los procesos y resultados de las evaluaciones, como en el diseño de medidas o toma de decisiones políticas. Aunque de un modo muy vago el enfoque de la capacidad, afirma Deneulin, puede entenderse como una teoría objetiva del bien, en tanto que reconoce un valor intrínseco en algunas capacidades y funcionamientos, como ocurre en los casos de pobreza extrema con las capacidades básicas, y esto puede servir de guía o influir en el diseño de políticas públicas.<sup>760</sup>

Sin embargo, la incompletud del enfoque y la falta de un criterio normativo específico lo exponen a una serie de objeciones (similares a las que se le lanzan al utilitarismo o un enfoque basado en la preferencia) que llevan a plantearnos si no sería necesario concretar un conjunto de capacidades relevantes o intrínsecamente valiosas. De esta forma, se está exigiendo un criterio normativo con el que ponderar críticamente si realmente las “buenas razones” a las que las gentes aluden para justificar sus elecciones, para valorar ciertas capacidades, se sostienen como buenas razones o no, si realmente contribuyen al desarrollo o el bienestar. Deneulin no invalida de este modo

---

<sup>760</sup> Deneulin, 2006: 29.



los procedimientos democráticos y deliberativos a los que recurre Sen para determinar el valor de las capacidades, pero considera que, en ocasiones, este procedimentalismo perpetúa estructuras injustas. Así pues, aquellos que debieran participar en esos procesos e impulsar su transformación hacia formas más justas no siempre disponen de las libertades mínimas para exigir o plantear cambios sustanciales que afecten a su bienestar y a su desarrollo. Determinados procesos de toma de decisiones no conducen a un incremento de la libertad o expansión de las capacidades.<sup>761</sup>

Por otra parte, habría que valorar si la agencia individual o las capacidades son suficientes para impulsar transformaciones en el orden social o económico-político. De esta manera nos situamos en la línea de la crítica de Ricoeur que comentamos en el apartado anterior. A juicio de Deneulin algunas capacidades (no exactamente individuales, podríamos llamar colectivas, pues sólo en grupo o comunidad es posible desarrollarlas) deberían ser promovidas con el fin de mantener el contexto social, las estructuras que permitirán alcanzar el bienestar y que sirven como elementos constitutivos de los propios sujetos individuales. Por eso, sostiene que el enfoque de la capacidad tiene que ser ampliado con una concepción acerca de lo “bueno” para una sociedad y no únicamente para el individuo, alude exactamente a lo que Charles Taylor denomina bienes sociales irreductibles.<sup>762</sup> Esto es, una visión sobre las “excelencias” (sociales) que hacen posible las relaciones interpersonales y dotan de valor y significado a la vida humana y los ejercicios de libertad o agencia. Estos bienes sociales no pueden reducirse a un conjunto de bienes individuales, implican necesariamente al colectivo. Sin esta concepción sobre lo bueno socialmente no es posible orientar las políticas públicas, hace falta un *telos*, un fin común, como por ejemplo: que todo ser humano disfrute de una vida buena, que todos cuenten con la oportunidad de vivir bien, dejando claro qué elementos componen mínimamente ese vivir bien, incluyendo los que se refieren a la sociedad, al colectivo.

Esto enlaza con la crítica al carácter individualista del enfoque de la capacidad, en tanto que las capacidades se plantean como cuotas de libertad individual, considerándose los “arreglos sociales”, es decir, las condiciones socio-económicas o políticas y las instituciones desde una perspectiva meramente instrumental, pues se ponderan por los efectos que provocan sobre el desarrollo, pero sin atender a su valor intrínseco.<sup>763</sup> La libertad o la agencia individual, evidentemente también el bienestar que disfrutan los individuos, dependen de las circunstancias, condiciones sociales, oportunidades económicas y políticas que delimitan el contexto en que desarrollan sus vidas, así es como lo plantea Sen. Sin embargo, Deneulin,<sup>764</sup> apelando a Ricoeur, trata de ir más allá y considera la posibilidad de recuperar aquello que tiene que ver con el contexto socio-histórico, la comunidad de significación, para densificar el enfoque de la

---

<sup>761</sup> Cortina, 2008: 111, también señala las dificultades de la deliberación pública como procedimiento para decidir cuáles son las capacidades básicas y los derechos correspondientes. Insiste en los presupuestos de la deliberación que deben ser respetados para no caer en contradicción preformativa. Por eso sostiene que la deliberación pública puede ser el espacio de descubrimiento, debates, exigencias, pero no el lugar de la decisión.

<sup>762</sup> Deneulin, 2008: 111, Define los bienes sociales irreductibles como aquellos bienes que existen más allá de los individuos pero que a su vez deben su existencia a las relaciones, acciones que desarrollan los propios individuos, cuyo *locus* es la sociedad en que viven. Un ejemplo es el lenguaje o una conversación. El concepto de bienes sociales irreductibles lo toma de Charles Taylor (1995), capítulo 7.

<sup>763</sup> Deneulin, 2008 : 109. Deneulin rescata la crítica de Gore a Sen. Gore considera que Sen debe incluir en la base informacional para evaluar el desarrollo además de las capacidades individuales, los bienes sociales irreductibles, en tanto que constituyen propiamente elementos valiosos para el bienestar de los seres humanos. Identifica como bienes sociales irreductibles a las instituciones. Trata de desmarcarse de la visión de Sen que los toma como propiedades individuales, sin atender a su valor intrínseco.

<sup>764</sup> Deneulin, 2008: 111.

capacidad, a saber, las estructuras o espacios de convivencia (“structures of living together”). Estos espacios pertenecen a la historia particular de una comunidad, proveen las condiciones para que la vida de los individuos florezca, son irreductibles a las relaciones interpersonales aunque están ineludiblemente unidas y condicionadas por ellas.

Así pues, las estructuras de convivencia, los lazos que se establecen en el seno de una comunidad, permiten conectar la agencia individual con los bienes sociales irreductibles, que anteriormente mencionamos. Ambos nos ayudan a comprender qué procesos, qué trasfondo se encuentra detrás del ejercicio de la agencia individual y la eliminación de privaciones, nos remiten a aquellas “huellas”, recuerdos, significados que inevitablemente dejan la historia, la cultura y los acontecimientos que acompañan a la vida de cada persona y de cada comunidad. Estos elementos ayudan a comprender aquello con lo que se identifica cada individuo, influyen ineludiblemente en sus capacidades como agente, en las razones que alberga para elegir entre unas capacidades u otras, pero también condicionan los valores que una comunidad considera relevantes para favorecer un tipo de desarrollo u otro.

Por eso el ejercicio de la libertad humana y la elección no puede separarse de la historia, la cultura y la comunidad de significación en la que se inserta y vive un individuo. Nuestras elecciones, valores y juicios que llamamos individuales dependen de esas estructuras de convivencia. No elegimos ni valoramos sin un trasfondo histórico y comunitario. En realidad partimos de una base sobre la que ciertas creencias están internalizadas y sobre las que individualmente no tenemos control alguno o muy poco.<sup>765</sup> De ahí que la agencia no pueda comprenderse como individual simplemente, según Deneulin, sino como agencia socio-histórica, esto es, tomando como base a esas estructuras de convivencia e incluyendo capacidades individuales y colectivas.

Siguiendo esta misma línea A. Reyes insiste además en la importancia de los entornos grupales para la constitución de los sujetos y la corrección de estructuras sociales injustas. Los grupos son instrumentalmente importantes para el desarrollo de las capacidades e influyen en la formación de valores y en las elecciones de las personas. Las comunidades de significación, así pues, que identificamos con las llamadas estructuras de convivencia pueden considerarse capacidades colectivas o comunes en el terreno de la agencia.<sup>766</sup>

En efecto, el enfoque de la capacidad debería tener en cuenta en las evaluaciones sobre un estado de cosas las estructuras de convivencia, ya que no todas necesariamente conducen a un justo o buen desarrollo humano. Es más, algunas imposibilitan orientar los procesos de desarrollo hacia la expansión de capacidades. Nos permiten explicar los fracasos o éxitos de algunos países en este sentido y por eso merece la pena detenerse en su valoración crítica, ya que de este modo podremos entender qué conduce a un colectivo a la defensa de o promoción de según qué valores. Pero para realizar este ejercicio de valoración necesitamos unos principios morales que nos sirvan como guía, pues el procedimentalismo que propone Sen resulta para este propósito insuficiente. Deneulin no deposita tanta confianza como Sen en los procesos deliberativos para alcanzar estados o modelos sociales justos o deseables. Resulta un poco ingenuo por parte de Sen no tomar en cuenta la posibilidad del error en los procesos de elección o

---

<sup>765</sup> Deneulin, 2008: 118-119.

<sup>766</sup> Reyes, 2009: 36 y 53.

toma de decisiones, como si el resultado de toda deliberación o escrutinio crítico racional fuera a coincidir con los valores de justicia, la equidad.

Por el contrario, Deneulin asume que la libertad y la racionalidad humanas son finitas y falibles, lo que explicaría en parte el origen de los errores y las elecciones equivocadas que conducen a situaciones injustas aún en los procesos democráticos, según la interpretación de Ricoeur.<sup>767</sup> Pueden persistir de hecho estructuras de desigualdad y de asimetría de poder en regímenes democráticos que condicionan y limitan la libertad de los individuos, quienes, por otra parte, no pueden escapar ni controlar la influencia de esas estructuras sobre el carácter de sus decisiones.

No obstante, se dirá, Amartya Sen no ha descuidado la importancia de la democracia para la expansión de capacidades, ni la relevancia de las instituciones, la cultura y los arreglos sociales en ese mismo sentido.<sup>768</sup> Insiste en la necesidad de los derechos y libertades políticas para reducir las desigualdades y los niveles de pobreza de una sociedad. Ante aquellas propuestas que sugieren limitar la democracia y el disfrute de derechos mientras no se alcance un mínimo de bienestar o satisfacción de necesidades básicas, Amartya Sen recomienda un incremento de la cultura democrática. Sólo a través de la participación, aunque en principio pueda estar sesgada por las desigualdades, es posible ir logrando mayores índices de oportunidades para los que se encuentran en situación de desventaja. Se deben ir creando los medios y accesos para que esas gentes puedan participar en igualdad de condiciones en la toma de decisiones, bien a través de la educación, del reconocimiento de sus demandas, de su inclusión efectiva en los procesos. Asimismo la formación de valores de la propia sociedad y la comprensión de los problemas a los que se enfrenta, que van a condicionar las elecciones o los acuerdos sociales que rigen las políticas públicas, en definitiva, dependen en gran parte de la práctica democrática y de cuánta sea su fuerza o intensidad. De manera que la revisión de las creencias, elementos culturales o religiosos, cabe valorarlos críticamente a la luz de cuál sea su contribución al desarrollo, pero eso sólo es posible si de hecho se disfruta de cierta libertad cultural o autonomía. Ahora bien, entendemos que estas revisiones o escrutinios se producen siempre dentro de unos límites, pues no cabe desprenderse de todo el bagaje socio-histórico, y en este sentido estamos de acuerdo con Deneulin,<sup>769</sup> no todo cuanto influye sobre nuestras elecciones está bajo nuestro control.

En efecto, aunque Sen insista en la importancia de promover el poder político de los desaventajados como el medio para lograr la expansión de libertades reales, no aborda con realismo el funcionamiento de la democracia ni los límites de la libertad humana, ni va más allá del valor instrumental de la democracia o las libertades políticas. En su concepción sobre la agencia individual Sen no sólo ha obviado la cuestión socio-histórica en su dimensión y valor intrínseco, así como lo referente a lo colectivo, como ya vimos a partir de la crítica de Ricoeur, sino también la posibilidad del error, de hacer

---

<sup>767</sup> Deneulin, 2006: 39-40.

<sup>768</sup> Sen, 1999a, (2000, cap. 6); Drèze and Sen, 2002: 8-10.

<sup>769</sup> Sobre este punto acerca de la formación, revisión y transformación de los valores a través de la práctica democrática en el seno de una comunidad política en el enfoque de la capacidad podemos remitirnos a las críticas de Deneulin desde una propuesta comunitarista. Deneulin reivindica la concepción de los valores como bienes internos de una comunidad que afectan el comportamiento de los individuos que la componen. Frente a la elección y el razonamiento crítico respecto a los sistemas de valores y los grupos de pertenencia que Sen atribuye al agente individual que delibera en el ámbito democrático, Deneulin considera prioritario no descuidar las consecuencias de estos ejercicios. Insiste en el conflicto que se origina entre sistemas de valores contrapuestos y la dificultad que supone transitar de unos a otros, por los antagonismos y por las estructuras de poder que caracterizan a esos espacios intersubjetivos. Deneulin, 2009.

mal las cosas. No ha barajado que incluso en una democracia y a través de la deliberación o discusión pública es probable que se alcancen acuerdos que sean definitivamente injustos o que se originen conflictos que, en principio, resulten irreconciliables por la confrontación entre valores antagónicos.<sup>770</sup>

A nuestro modo de ver, Sen tampoco se ha preocupado por establecer las condiciones previas para que esa deliberación o los procesos de toma de decisiones se lleven a cabo de acuerdo con unos mínimos de justicia. Sen no ha dicho nada acerca de los presupuestos que deben regir los procesos democráticos, y más en concreto sobre la deliberación. Cortina también señala este déficit sobre las condiciones o presupuestos de la deliberación en el enfoque de la capacidad.<sup>771</sup> Esto deja al descubierto situaciones en las que la deliberación sólo sirve para justificar el *statu quo*, y otras en las que la deliberación resulta inútil porque se han producido contradicciones que requieren procesos de negociación cuidadosos, que permitan a su vez la transformación de estructuras de poder o sistemas de valores que impiden el acuerdo o la reconciliación entre posturas antagónicas.

En este sentido la propuesta de Deneulin trata de ampliar el procedimentalismo de Sen con unos principios morales que sirvan de guía en ese ejercicio de la libertad. Deneulin está reclamando la necesidad de un criterio normativo, una ética de la justicia.<sup>772</sup> A la libertad en la que se centra el enfoque de la capacidad hay que sumar la sabiduría práctica, la *phronesis*, un sentido de la justicia o lo bueno, que justifique por qué unos modelos son más deseables racionalmente o éticos que otros, y por qué es prioritario en nuestras decisiones, por ejemplo, favorecer a aquellas personas en situación de desventaja o que sufren las desigualdades sociales en forma de pobreza o privaciones severas.

En este punto estamos de acuerdo con Deneulin, como ya apuntamos cuando aludimos a la crítica de Adela Cortina, pues creemos necesario completar el enfoque con un criterio normativo ético, que a su vez nos permita determinar cuáles son las capacidades valiosas o básicas. Aquello que no vemos tan claramente es ese ir más allá de la agencia individual, apelando a una agencia socio-histórica como base, pues cabe el riesgo de incurrir en un sujeto supra-individual o colectivo con el cual se diluyen las responsabilidades.<sup>773</sup>

Si trasladamos esta crítica al nivel de la justicia global, reconocemos la importancia de los contextos y de la historia, así como el trasfondo ético de la reivindicación de capacidades básicas que ya hemos señalado anteriormente y que nos parece fundamental para exigir justicia, sin embargo, apelando a la libertad cultural que reivindica Sen consideramos también una opción del individuo el revisar aquellos elementos que conforman su herencia cultural y socio-histórica y definen, en definitiva,

---

<sup>770</sup> Deneulin, 2009: 91.

<sup>771</sup> Cortina, 2002.

<sup>772</sup> Deneulin, 2006: 40.

<sup>773</sup> Respecto al concepto de capacidades colectivas pensamos que es necesario profundizar más. Es cierto que ciertas capacidades requieren del colectivo para ser realizadas, pero esto no significa que no las desarrollen individuos concretos. Por ejemplo: si queremos realizar la capacidad de jugar un partido de fútbol necesitamos que otros tantos disfruten de la misma capacidad o al menos tengan la disposición para hacerlo, ya que de otro modo no es posible que se juegue un partido, por mucho que nosotros sepamos controlar técnicamente el balón o contemos con la condición física adecuada. Sin embargo, aunque sea necesario contar con el grupo, las condiciones para que se lleve a cabo el partido y entonces nosotros realizar esa capacidad, esto no significa que la capacidad la posea un colectivo. Más bien son distintos los individuos que la poseen y quienes deciden, en parte por las condiciones favorables, realizarla de manera conjunta. Tratamos sobre este concepto en un apartado anterior. Ver también Agustín Reyes, 2009.

su identidad. A favor de Sen hemos de reconocer su preocupación por considerar aquello que rodea e influye al individuo como agente y que puede contribuir o entorpecer a su desarrollo y el ejercicio de su libertad real.

Ahora bien, desde el principio no consideramos la posibilidad de una justicia global apelando a un sujeto global, por ejemplo, como Estado global. Las demandas de justicia global las dirigen individuos que viven y se desarrollan en contextos diversos pero que a su vez se identifican en algunos aspectos, comparten unas condiciones de vida determinadas por el medio ambiente, las interrelaciones socio-económicas, las propias relaciones comerciales... que pueden ser más o menos justas, pero que les vinculan, y que les obligan, en definitiva, a perseguir esas capacidades básicas para todos.

En realidad el enfoque cobra sentido en tanto que se enmarca en un contexto democrático que permite el desarrollo de las capacidades. Sen incide en diversos momentos en la necesidad de que las estructuras gubernamentales tanto locales como globales sean cada vez más democráticas, y que la sociedad civil se implique en los procesos democráticos, ejerciendo las libertades civiles y políticas que como ciudadanos se les deben reconocer. Esto a nivel global se traduce en los movimientos sociales globales que se manifiestan y tratan de llamar la atención a las instituciones para que corrijan los fallos injustos bien de mercado bien de política internacional que se traducen en pobreza y desigualdades injustas.

#### *6.5.5. Complementación al enfoque de las capacidades desde una teoría crítica de la justicia de alcance global.*

A continuación presentamos la propuesta de teoría crítica de la justicia de Gustavo Pereira porque consideramos que complementa bien al enfoque de la capacidad aportando un criterio normativo en el que fundamentar una teoría de la justicia basándose en el principio de responsabilidad de la ética del discurso de Apel. Cabe matizar desde un principio que Pereira se centra en las cuestiones de justicia social pero restringiendo el asunto a los Estados (agentes privilegiados de la justicia), e instituciones de las sociedades democráticas, que son objeto de la justicia, pues la justicia social tiene mayores probabilidades de realizarse dentro de las fronteras de un Estado nación.<sup>774</sup> El autor se abstiene de plantear esto mismo en el ámbito global, no considera la posibilidad de una justicia global en estos términos, aunque creemos que ello no invalida que podamos extender sus aportaciones para la fundamentación al planteamiento que nosotros defendemos. Pues además creemos que responde de un modo satisfactorio a los problemas y deficiencias del enfoque de la capacidad que en apartados anteriores señalamos.

En primer lugar, el punto de partida que motiva a Pereira para la elaboración de una teoría crítica de la justicia social es dar respuesta o incluir algunos elementos que no se han contemplado suficientemente en el debate sobre la justicia social, a saber, la idealización del sujeto (desde la autonomía de reconocimiento recíproco) y la sensibilidad a la vulnerabilidad. Asimismo el objetivo primordial de una teoría crítica de la justicia es la construcción de un punto de vista crítico que permita evaluar cómo las instituciones sociales regulan las relaciones sociales y proyectar su transformación.

---

<sup>774</sup> Pereira, 2014: 55.

Ambas consideraciones han supuesto elementos de reflexión a propósito de la valoración del enfoque de la capacidad de Sen para una teoría de la justicia global. Pereira nos ofrece además la oportunidad de fundamentar en la ética del discurso una teoría crítica de la justicia social que concibe a los individuos como sujeto autónomos de reconocimiento recíproco.

No vamos a reconstruir aquí la exposición acerca del programa de la teoría crítica en la versión de Habermas y Apel que realiza Pereira en su artículo, pero sí aludimos brevemente a la fundamentación que hace de un punto de vista crítico de corte universal desde una fundamentación pragmático trascendental.<sup>775</sup> Ese punto de vista crítico que se genera cuando se toma distancia entre fundamentación y eticidad, no prescinde de la eticidad sino que le asigna un rol en las cuestiones de aplicabilidad, donde las cuestiones de justicia social encuentran su lugar. Y es que fundamentación y aplicabilidad en la ética del discurso se relacionan a partir de lo que Apel denomina parte B de la fundamentación. Por un lado está la parte A, que para Apel consiste en la fundamentación de un principio de universalización a partir de los presupuestos pragmático trascendentales de la argumentación, que cobra relevancia práctica si es capaz de enfrentar los problemas de su aplicación a un mundo en el que no se encuentran dadas las condiciones para que pueda ser aplicado. Por otro lado, la parte B que Apel sustenta a partir de una ética de la responsabilidad y que expresa con un principio de aplicabilidad que también se fundamenta en los presupuestos pragmático trascendentales, el principio de corresponsabilidad que afecta a cada potencial argumentante en tanto que copartícipe del discurso.<sup>776</sup> La corresponsabilidad implica dar solución a aquellas situaciones en las que las condiciones para que se realicen los discursos de acuerdo con el principio de universalización no se dan, y los participantes no pueden intervenir en los discursos por las circunstancias que les afectan.<sup>777</sup>

Por tanto, en la ética del discurso el principio de universalización se complementa con un principio de aplicabilidad, que media entre la racionalidad estratégica y la comunicativa. Este principio que Apel introduce a partir de la ética de la responsabilidad no permite que se empleen cualquier tipo de medios, como los que servirían para instrumentalizar a los sujetos y no reconocer su humanidad, para lograr las condiciones de realización del primer principio. El fin de esta ética es asegurar las condiciones de posibilidad de un diálogo no distorsionado, el *telos* de la comunicación. Según Pereira una teoría crítica de la justicia tendrá que mediar entre este *telos* de la comunicación y las medidas que se tomen para traducirlo efectivamente al mundo.<sup>778</sup>

Así mismo esta teoría crítica de la justicia conceptualiza a ese sujeto de diálogo al que se refiere la ética del discurso a partir de la autonomía de reconocimiento recíproco que conjuga la autodeterminación de matriz kantiana con el reconocimiento proveniente de la tradición hegeliana. Esto significa que un sujeto es capaz de autocomprenderse como tal en la medida que establece relaciones de reconocimiento recíproco con otros. Y esto se pone de manifiesto en la capacidad comunicativa de las personas que justifican las acciones y las demandas ante otros en base a razones, lo que sustenta su autonomía, en términos de reconocimiento recíproco. Pereira insiste en que la autonomía se alcanza gradualmente a través de un proceso, en el que el reconocimiento por parte de los otros configura las condiciones sociales que lo

---

<sup>775</sup> Pereira, 2014: 58.

<sup>776</sup> Pereira, 2014: 59-60

<sup>777</sup> Pereira, 2014: 60

<sup>778</sup> Pereira, 2014: 60

propician, de tal manera que los sujetos vulnerables o en riesgo de exclusión, que padecen situaciones de pobreza o desigualdad, difícilmente van a poder cubrir su aspiración a ser reconocidos y esto mermará las posibilidades de desarrollo de su autonomía. El autor incide, pues, en la dimensión relacional de la autonomía de reconocimiento recíproco que la hace sensible a la vulnerabilidad y permite que una teoría crítica de la justicia sea sensible a aquellos requerimientos materiales y sociales para el logro de la autonomía, detectando los casos en los que son alterados o bloqueados.<sup>779</sup>

Por tanto una teoría crítica de la justicia de acuerdo a la exposición de Pereira provee la justificación normativa de un *telos* que debe ser realizado: la autonomía de reconocimiento recíproco que le permite a un sujeto participar en la vida de la sociedad presentando y aceptando razones para justificar sus posiciones. Para traducir este *telos* a la realidad la teoría debe servirse de unos medios, y en este sentido es que el enfoque de la capacidad, que ofrece una métrica de la justicia basada en las capacidades se considera como una propuesta adecuada, por sus rasgos distintivos que coinciden con la autonomía de reconocimiento recíproco, por ejemplo: sensibilidad a la variabilidad interpersonal que permite asumir la vulnerabilidad de los sujetos y la importancia del acceso a los medios transferibles (compensación en recursos) y a los contextos apropiados (arreglos sociales) para lograr el desarrollo de la autonomía.

Pereira considera que las capacidades tienen la ventaja de capturar las autorrelaciones prácticas del yo (autoconfianza, autorrespeto y autoestima) que se obtienen a través de relaciones de reconocimiento recíproco y que operan como precondiciones de la agencia.<sup>780</sup> Debería establecerse como objetivo de justicia social la garantía en forma mínima de estas autorrelaciones prácticas, ya que, afirma Pereira, es la forma de asegurar que el sujeto va a poder desarrollarse como autónomo y participar activamente si lo desea en la vida de la sociedad. Sen y Nussbaum las consideran fundamentales en la construcción de la identidad de la persona, y por tanto, estarían a favor de incluirlas como objetivo de justicia, por lo que suponen para el logro de la autonomía y el desarrollo, en definitiva, del individuo como agente.<sup>781</sup>

Con el objetivo de asegurar este fin, *telos* de la autonomía de reconocimiento recíproco, la teoría crítica de la justicia se articula en dos principios. El primero de ellos está destinado a asegurar la *autonomía potencial*<sup>782</sup> de todos los individuos: “las personas a lo largo de su vida deberían tener garantizado un desarrollo de capacidades que les permita alcanzar una autonomía de reconocimiento recíproco.”<sup>783</sup> Se trata de acabar con aquellas situaciones o circunstancias que impiden u obstaculizan a los sujetos contar con los medios o las condiciones intersubjetivas necesarias para desarrollar la autonomía de reconocimiento recíproco. Esto implica garantizar lo básico para el desarrollo, son los mínimos de dignidad a los que todo ser humano tiene derecho por ser persona.<sup>784</sup> Lo que nosotros, por otra parte, hemos reclamado desde el enfoque

---

<sup>779</sup> Pereira, 2014: 63. Anderson y Honneth, 2005: 129-130.

<sup>780</sup> Pereira, 2014: 65.

<sup>781</sup> Nussbaum, 2000, 2001; Sen, 1999a.

<sup>782</sup> Pereira, 2014: 66. Pereira distingue entre *autonomía potencial* y *autonomía mínima*, dos estadios de autonomía que pueden reconocerse por la actividad justificadora que es capaz de ejercer el sujeto al que se le atribuye. El estadio mínimo permite a alguien ser un agente competente y el de potencialidad corresponde a aquel en el que esta competencia no ha sido alcanzada.

<sup>783</sup> Pereira, 2014: 67.

<sup>784</sup> Pereira, 2014: 67, 2013: 117.

de la capacidad como fin de la justicia global: *mínimo de justicia* para lograr el desarrollo como agentes, expresado en el principio de igualdad de capacidades básicas.

El segundo principio es el principio de diferencia de la teoría de la justicia de Rawls, que trata de regular las diferencias en la distribución del ingreso, la riqueza y los cargos públicos, de tal manera que las desigualdades quedan justificadas cuando favorezcan al más débil o menos aventajado. Según Pereira este principio queda complementado por el primer principio sufficientarista y corregido en uno de los argumentos que lo debilitan, que reza del siguiente modo: justificar la desigualdad favoreciendo al grupo menos aventajado a lo largo de la vida podría ir en detrimento de todos los miembros del grupo, que podrían caer por debajo del mínimo temporalmente y permitiendo que algunos cayeran permanentemente.<sup>785</sup> Esto significa superar la debilidad del principio de diferencia asegurando unos mínimos sociales, los mínimos de dignidad o mínimos de justicia sobre los que hemos estado hablando, que son prioritarios en justicia por estar contenidos en el primer principio.

Dicho esto la complementación que se da entre ambos principios permite articular lo que nosotros hemos propuesto como principio de justicia desde el enfoque de la capacidad para una teoría de la justicia global. Por un lado exigimos igualdad de capacidades básicas, pues pensamos en la línea de Pereira que hay unos mínimos necesarios para lograr el desarrollo del sujeto como agente, o de la autonomía de reconocimiento recíproco. Estos mínimos aceptamos que tienen por un lado un componente material, que se refiere a los recursos, los medios para la supervivencia y un componente social que tiene que ver con los contextos sociales, relaciones intersubjetivas que se establecen entre las personas. Por otro lado, consideramos que esta igualdad tenía que exigirse hasta un nivel suficiente, que permitiera a las personas alcanzar un nivel de vida digno que les posibilitara no solo sobrevivir sino también ser reconocidos en sus comunidades como seres valiosos, dignos. Y este nivel suficiente pensamos que coincide con lo que Pereira ha considerado como lo necesario para alcanzar la autonomía potencial. De esta forma creemos que el individuo puede iniciar un plan de vida, un proyecto que sea valioso para él, sobre el que tiene razones para valorar y emprender, pero no solo se le concede la oportunidad de alcanzar logros valiosos, sino también de emprender su desarrollo como agente, como sujeto autónomo, lo que justifica normativamente (de acuerdo con el punto de vista crítico que hemos definido según la teoría crítica) que la medida o criterio social que se emprende con este fin es justo.

A nivel global centrar las exigencias de justicia en estos mínimos pensamos que no solo alcanza el nivel de lo suficiente sino también de lo realizable o posible.

---

<sup>785</sup> Pereira, 2014: 71. Casal, Paula, 2007.



## 7. CONCLUSIONES

En las siguientes páginas presentamos las conclusiones a las que hemos llegado a lo largo del trabajo expuesto respondiendo a la hipótesis de trabajo acerca de la posibilidad de mantener una propuesta de justicia global desde el enfoque de la capacidad de Amartya Sen. Atendemos al orden de los distintos capítulos y apuntamos las conclusiones relativas a cada uno de ellos, reseñando aquello que hemos considerado esencial en tanto que contribuye a la resolución de la problemática que nos plantea mantener una propuesta de justicia de alcance global.

Así pues, el capítulo dedicado al estado de la cuestión nos conduce a las siguientes conclusiones tras valorar las distintas propuestas de justicia internacional, justicia transnacional y justicia global, centrándonos en las desigualdades y desventajas injustas que se generan a nivel global en relación con la distribución de oportunidades, recursos y su traducción en derechos, libertades, capacidades que disfruta la ciudadanía.

En primer lugar encontramos imprescindible que cualquier propuesta de justicia que pretenda erigirse con sentido atienda a la situación real de vida, a las condiciones en que se manifiesta la problemática de la pobreza y el desarrollo en la actualidad. Esto implica contar con datos empíricos, recurrir a diversas fuentes, contrastar informaciones, atender a la complejidad del asunto, estudiar críticamente cuanto permite formarnos una imagen de lo que está sucediendo, con el fin de realizar un buen diagnóstico, una buena interpretación de la situación. Obviar este tipo de ejercicio hermenéutico, en definitiva desatender lo fáctico, significa apostar por una teoría ajena a los problemas reales, insuficiente para responder a las cuestiones que la reclaman. En este sentido el enfoque de la capacidad apela a una concepción de la economía que según J. Conill puede entenderse como una especie de “*Economía hermenéutica*, ligada a una “ética de la responsabilidad” en el ámbito económico y empresarial porque a partir de la vida real histórica (vertiente hermenéutica) descubre la necesidad del presupuesto del valor intrínseco y normativo de la libertad y la justicia en las mediaciones de la vida económica y en las más diversas culturas (vertiente crítico-universal).

En segundo lugar, consideramos que nuestro contexto actual, el mundo globalizado en que vivimos y teniendo en cuenta el nuevo sentido que cobran las fronteras nacionales, demandando una mayor permeabilidad, nos exige ir más allá de lo que nos ofrece una justicia internacional, que queda superada por las circunstancias que apuntan a la necesidad de plantear una justicia global. Ésta reconoce como unidad moral a las personas y no a los Estados, la humanidad entera de acuerdo con el cosmopolitismo. Ahora bien, teniendo en cuenta que el ser humano es un ser social que se desarrolla en el seno de una comunidad, la diversidad cultural es un factor que no puede pasarse por alto en una propuesta de justicia de alcance global.

En tercer lugar, los agentes de justicia primarios son los Estados, pero además existen agentes de justicia secundarios como las empresas, organizaciones cívicas, organizaciones solidarias y movimientos sociales globales, cuyas acciones superan los límites que imponen las fronteras nacionales. Asimismo la ciudadanía supone uno de los agentes principales de justicia, capaz de emprender acciones encaminadas a erradicar la pobreza y la desigualdad desde los imperativos de una ética cívica global, cuyos valores fundamentales son la igualdad, la libertad, la solidaridad y la responsabilidad.

En cuarto lugar los derechos humanos como intuiciones morales básicas de carácter transcultural o universal constituyen un elemento compartido por las diversas propuestas de justicia internacional, transnacional y global. Se erigen, pues, como la base normativa razonable o mínimos de justicia universalizables para construir una propuesta de justicia global. Además existe un consenso suficientemente generalizado acerca de la injusticia que supone la violación de los derechos humanos, y esto nos indica que pueden constituir el punto de partida para lograr un acuerdo acerca de los principios de justicia de alcance global.

En el tercer capítulo nos ocupamos de analizar los conceptos fundamentales del enfoque de la capacidad centrándonos en su vinculación con la idea de justicia de Amartya Sen y la posibilidad de extender su propuesta al ámbito global. Con este propósito llegamos a las siguientes conclusiones.

En primer lugar Amartya Sen nos propone entender la justicia desde la idea de libertad sustantiva que se desprende del concepto de capacidad, y que brinda a las personas que la disfrutan la oportunidad real de conseguir realizar cosas importantes que enlazan con sus valoraciones, preferencias y objetivos.

En segundo lugar, el empoderamiento de las personas precisa en muchas ocasiones de la intervención del Estado y de otros agentes de justicia, lo que no constituye, a juicio de Sen, una intrusión o interferencia en su libertad, en tanto que se respeten las libertades básicas y las libertades políticas de los beneficiados, dándoles la oportunidad de participar en los programas de desarrollo o de justicia social. No obstante, la forma de evitar el ejercicio arbitrario de los agentes de justicia asegurando el compromiso con la libertad y el respeto al individuo como agente, implica, a mi juicio, una cierta regulación externa, desde órganos supranacionales (justicia global) sin que llegue a interferirse en la soberanía de un Estado y salvaguardando la dignidad y la libertad de los afectados, invitándolos a participar y no relegándolos al rol de meros beneficiarios pasivos. Esta exigencia de regulación externa aún se torna más patente cuando el propio Estado falla y urge la intervención de un órgano supranacional o de otro Estado como medida de justicia global.

En tercer lugar, desde el republicanismo de P. Pettit se entiende la libertad como no dominación como un bien social y común. Los individuos solo pueden disfrutar de la libertad en el seno de una sociedad y en tanto que los otros miembros de la misma también lo hacen y la respetan, lo que implica reducir las desigualdades y asimetrías de poder que amenazan con la dominación. Esto significa que es necesario lograr una cierta igualdad entre la ciudadanía que garantice la independencia personal. Un mínimo nivel de vida que permita escapar de la pobreza o las privaciones severas debe estar garantizado para todos con el fin de evitar formas de dominación que anulan la libertad y el desarrollo del individuo.

Esto mismo que reclama el republicanismo para garantizar la libertad y erradicar situaciones de pobreza y desigualdad, desde el enfoque de la capacidad se interpreta en clave de capacidades básicas. En tanto que un mínimo de dignidad, de justicia se garantiza para todos los ciudadanos, los índices de pobreza se reducen, se amplía el ejercicio de libertades básicas y aumentan las posibilidades de lograr un desarrollo humano. Ese mínimo de justicia puede determinarse desde el enfoque de la capacidad como mínimo universal de dignidad, definido a partir de capacidades básicas, erigiéndose como fundamento de una propuesta de justicia global.

En cuarto lugar, P. Pettit insiste en el peligro de dominación arbitraria que supone el ejercicio de la libertad en los casos de elección contrafáctica, cuando el sujeto no posee el control directo sobre las decisiones que le afectan. El modo de salvar este riesgo se encuentra en las restricciones legales que deben respetar los tutores o interventores y en la importancia de que los representantes estén legítimamente instituidos, de ahí que el Estado sea el único que pueda cumplir con estos requisitos. No obstante, la pérdida de control continuada puede afectar a la capacidad de agencia del individuo, quien abandona el hábito cívico de la participación y sufre las consecuencias de la dependencia, como en los casos de preferencias adaptativas.

En quinto lugar, según el enfoque de la capacidad de Amartya Sen la libertad efectiva depende para su desarrollo de las políticas públicas, de las condiciones sociales y político-económicas en que vive el individuo. Además del Estado hemos mencionado otros agentes, instituciones y grupos que contribuyen a la expansión de esta libertad. La cooperación entre agentes de justicia a nivel local y global posibilita la realización de la justicia como igualdad de capacidades básicas. Las libertades políticas y la democracia son importantes para el enriquecimiento de la vida humana y para el desarrollo del individuo como agente y para sus logros de bienestar y vida buena, pero también las acciones cívicas contribuyen a esta tarea. En este sentido Amartya Sen aparece como un republicano, aunque no estricto.

La radicalidad del planteamiento republicano se diluye a medida que se acepta la coerción amistosa que es compatible con la libertad como no-dominación. Reconoce así que es necesario algo más que el Estado para lograr la igualdad de capacidades básicas, la igual libertad real para todos. De esta forma se abre la posibilidad de un planteamiento de justicia más allá del Estado nacional, como la justicia a nivel global.

En sexto lugar, el reconocimiento que el individuo logra en el seno de un grupo, como miembro de una comunidad política le permite vincular su faceta como agente con su condición de ciudadano, posibilitando y dotando de sentido a su vez al ejercicio de la libertad. Esta categoría del reconocimiento complementaría al enfoque de la capacidad en sentido normativo, como proponen Adela Cortina y Gustavo Pereira. Y de este modo se amplían las posibilidades de mantenerlo como base de una propuesta de justicia global, ya que se torna más sólido en sus fundamentos normativos.

En séptimo lugar, para una teoría de justicia global la libertad de bienestar (capacidad para obtener bienestar, oportunidad real de realizar funcionamientos que aumenten la calidad de vida) es relevante en tanto que ocupa un lugar central en la evaluación de la calidad de vida y de la desigualdad y la pobreza. Así pues esta consideración del bienestar desde la libertad permite aproximarse a la situación real que viven las personas, si satisfacen sus necesidades, alcanzando un nivel de vida digno y proyectan sus vidas hacia objetivos que les importan, les hacen felices y valoran razonablemente.

El concepto de bienestar en Sen alude al *Well-being* (bien-ser) y se distancia del bienestarismo de las concepciones utilitaristas de evaluación de la desigualdad y la calidad de vida. Con bienestar Sen se refiere en un primer momento a los logros de las personas en tanto que satisfacen sus necesidades y alcanzan un nivel de vida adecuado para sobrevivir, pero en un segundo momento amplía esa noción con la referencia a lo bueno que son y llegan a realizar las personas (funcionamientos valiosos para su proyecto de vida) y no solo los bienes que poseen o las satisfacciones que de ellos

obtienen para su autogratificación. De esta forma el bienestar conecta con la autorrealización personal y los proyectos de vida buena, felicidad.

En octavo lugar, en el ámbito del desarrollo humano el individuo se considera agente cuando disfruta de la oportunidad real de participar activamente en la configuración de su destino, no es un mero receptor pasivo de programas gubernamentales o acciones externas.

Según Amartya Sen, la faceta de agencia no está vinculada a un objetivo concreto inicialmente, sino que le corresponde una *condicionalidad abierta* en cuanto a las motivaciones que pueden guiar la conducta humana. Estos otros objetivos que se plantea el agente y que van más allá del bienestar o la ventaja personal no responden a una motivación autocentrada sino que se dirigen a la realización de un proyecto de vida que se sustenta en razones que explican, justifican porqué el sujeto las persigue. El agente examina y evalúa cuidadosamente sus objetivos y asume la responsabilidad que le compete en tanto que sujeto que se autodetermina libremente.

Por eso, Amartya Sen no acepta, como advierte D. Crocker, la determinación de los mínimos o los contenidos de un ideal de florecimiento humano a manos de un filósofo práctico, como sí hace Martha Nussbaum. Son los afectados quienes deben asumir la decisión sobre la importancia y el contenido de un mínimo social de justicia. Así pues, insiste en la importancia de los ejercicios deliberativos y de discusión pública como procedimientos para la toma de decisiones. Por otra parte, la especificación de una noción de vida buena o un ideal de florecimiento humano debe quedar en manos del individuo como ejercicio de libertad.

Asimismo, David Crocker considera que el ejercicio de agencia requiere de unas capacidades (algunas relacionadas con el bienestar) que constituirían los mínimos o la base del desarrollo humano y que hay que entender como condiciones de posibilidad para el despliegue de la libertad real o desarrollo del sujeto como agente.

Por tanto, la justicia debe capacitar a los individuos tanto en su faceta de agencia como en su faceta de bienestar, ya que según Crocker ambos tienen el mismo estatus normativo, tanto por su valor instrumental como por su valor intrínseco. El bienestar no puede quedar pues normativamente subordinado a la agencia, existe una urgencia moral de promocionar ambas dimensiones. De esta forma Crocker se desmarca de la propuesta de Adela Cortina que destaca el estatus normativo de la agencia, por encima del bienestar, entendiendo ésta en clave de autonomía kantiana. Sin embargo, lo cierto es que Amartya Sen ha ido concediendo a lo largo de su obra un creciente valor práctico a la agencia, tanto en los procesos de desarrollo como de justicia. Y es que la promoción de la agencia como libertad significativa implica tanto un deber negativo de protección de la libertad, respeto al otro, no interferencia, como un deber positivo de promoción de la libertad, empoderamiento de las personas.

En noveno lugar, autores como Adela Cortina reclaman la importancia de la categoría del reconocimiento para complementar al enfoque de la capacidad en su exigencia normativa de empoderamiento de las personas, como clave de la justicia y el desarrollo. En tanto que reconocemos al otro como un ser digno, valioso por sí mismo sentimos la obligación de respetarlo como sujeto y no manipularlo ni utilizarlo solo como un objeto, así mismo nos exige actuar en su favor cuando se encuentra en situación de vulnerabilidad o desventaja. Esta exigencia que impone el principio del fin en sí mismo de la ética kantiana (el otro como fin limitativo y fin positivo de mi acción) se traduciría según Cortina de acuerdo con el enfoque de la capacidad en el

empoderamiento de las personas para que lleguen a desarrollarse y ejercer su rol como agentes. Así quedaría justificada la obligación moral para acabar con la pobreza, las privaciones y cabría fundamentar una teoría de la justicia de alcance global o una ética del desarrollo global en clave de capacidades.

En esta misma línea de razonamiento Cortina considera que la centralidad de la libertad en el enfoque de la capacidad justifica la superioridad de la faceta de agencia y su prioridad normativa en el sentido kantiano de autonomía frente a la faceta de bienestar. La libertad tiene un valor superior éticamente frente a la vida buena, y por eso puede constituirse como base normativa de una teoría de la justicia. Sobre la agencia se asientan el resto de capacidades o libertades. El bienestar quedaría entonces integrado como una elección del sujeto agente, una meta que se propone libremente y puede alcanzar en tanto que disfruta de libertad significativa como sujeto autónomo.

De esta forma, una teoría de la justicia global desde el enfoque de la capacidad encuentra un fundamento normativo sólido en la defensa de la libertad como autonomía, entendiendo que los sujetos son agentes que se desarrollan y autoconciben como tal en tanto que gozan de unas capacidades básicas relativas a un mínimo de justicia, que les posibilita para realizar su proyecto de vida buena. La agencia y el bienestar se conciben entonces como dos dimensiones de la libertad que disfruta el sujeto autónomo que decide sus prioridades y objetivos, inmerso en un contexto, unas condiciones de vida y unas circunstancias personales.

En décimo lugar, Amartya Sen no está de acuerdo con el término de capacidades colectivas, considera que nos aboca a una concepción radical de la agencia, como agencia colectiva. Esto implicaría incurrir en un cierto colectivismo, pues una capacidad colectiva sería asimilable al poder o libertad efectiva de todo un grupo para lograr objetivos o fines, anulando la agencia de individuos particulares. Por eso defiende que las capacidades son siempre individuales, quienes deben decir y actuar son los sujetos individuales, lo que no implica que las capacidades no sean socialmente dependientes ni que los grupos o comunidades no influyan en su desarrollo y en su ejercicio.

Ahora bien, es necesario reconocer que existen grupos que actúan como agentes con capacidades colectivas, a saber, los grupos de formación voluntaria y de carácter democrático. En estos grupos el riesgo de anulación del sujeto y la incursión en el colectivismo son menores. Por eso, en estos casos es posible integrar agencia individual y agencia colectiva, el individuo logra entonces el desarrollo y despliegue de capacidades en mutua cooperación con otros. Los grupos que funcionan de este modo y además promueven o protegen las libertades de los individuos, actuando como agentes de justicia abren la posibilidad de plantear una propuesta de justicia global, como sugiere O. O'Neill.

Así pues, una propuesta de justicia global que cuenta con la cooperación entre diversos agentes (Estado, asociaciones cívicas, empresas, mercado) implica el reconocimiento de la importancia de la agencia colectiva y las capacidades colectivas para la realización de la justicia. El marco de la intersubjetividad que ofrece la comunidad permite la distribución de responsabilidades y el reconocimiento de obligaciones, lo que facilita la puesta en marcha efectiva de medidas que contribuyen al empoderamiento de las personas, a un incremento de la libertad real como apunta el enfoque de la capacidad.

En undécimo lugar, el enfoque de la capacidad es sensible a la detección de casos de preferencias adaptativas cuando realiza evaluaciones sobre el desarrollo o la calidad de vida de las personas. Así permite descubrir casos de pobreza o privación encubiertos. Pensamos que desde una propuesta de justicia global se ha de hacer frente seriamente a

estas situaciones de preferencias adaptativas. Para ello es necesario establecer un mínimo de justicia de acuerdo con las capacidades básicas, que permitan marcar un umbral desde el que se garantice el desarrollo de las personas como agentes y un mínimo de bienestar. Aunque esta determinación de capacidades como medida universal no es contemplada por Amartya Sen como una solución en los problemas de evaluación o aplicación del enfoque.

En el cuarto capítulo abordamos el papel que juegan la libertad y la igualdad en la concepción de la justicia que defiende Amartya Sen para el ámbito global. Las conclusiones de este capítulo nos conducen a considerar la posibilidad de plantear el principio de justicia que reza como igualdad de capacidades junto con otras variables o demandas, también fundamentales para el desarrollo y ventajosas para la operacionalización del propio enfoque de la capacidad. De esta manera no se contradice el enfoque sino que se complementa o refuerza en aquellos puntos que lo precisa.

En primer lugar concluimos que la capacidad conforma la base informacional más adecuada para una teoría de la justicia centrada en la libertad humana. Sin embargo, la información que se recoge con la evaluación de las capacidades no es suficiente para todas las tareas que competen a una teoría de la justicia, como es la determinación de los procesos y procedimientos que han de ser equitativos y que aluden al rol que juega el Estado y la sociedad civil para lograr la justicia.

Por eso Amartya Sen considera asimismo que la demanda de igualdad en una teoría de la justicia no tiene por qué reducirse a un espacio unívoco. Además de la libertad existen otras variables informacionales que pueden combinarse con la fórmula de igualdad. Aunque esto no significa que la libertad como capacidad deje de regir la idea de justicia y las demandas y medidas que pueden emprenderse en el nivel global. Y en este sentido coincide con Rawls en que la libertad es la reivindicación primordial en una teoría de la justicia frente a otras ventajas para el florecimiento humano. Aunque no comparta la prioridad lexicográfica que Rawls concede a la libertad por considerarlo excesivo. Piensa Sen que es posible recurrir a otra fórmula matemática de la ponderación en la que la libertad ocupe, en ocasiones, posiciones intermedias sin que constituya un valor imbatible en todos los casos.

Así mismo, según Amartya Sen el grado de prioridad que se le debe conceder a la libertad personal debe ser tratado como un tema de razonamiento público, y con una medida de ponderación flexible. Así en una teoría de justicia global tanto libertad como igualdad deben contemplarse como multidimensionales, cuando las combinamos, reivindicando igual libertad las razones para mantener ese pluralismo abierto y amplio aún se justifican más, pues no hay que cerrar puertas a otras consideraciones y exigencias que también son importantes para la ciudadanía.

De manera que las virtualidades del enfoque de la capacidad frente al utilitarismo o las métricas de justicia basadas en recursos, ingresos o bienes primarios se concretan en: sensibilidad a las variaciones interpersonales, detección de casos de preferencias adaptativas, flexibilidad y apertura del enfoque que posibilita la combinación con otras variables.

En segundo lugar la apertura del enfoque de la capacidad facilita una base informacional combinada entre capacidades y necesidades humanas. Esto permite determinar un conjunto de capacidades básicas a partir de las necesidades humanas, desde el que orientar medidas o propuestas de justicia global, facilitando la operacionalización del enfoque en situaciones de pobreza o desigualdad. Ahora bien,

con el matiz siguiente, resulta imprescindible en estos casos diferenciar entre necesidades y deseos para trazar el límite entre lo justo y lo relativo a la vida buena. Un Estado de justicia debe procurar en lo relativo a la distribución lo que consideramos es un mínimo de justicia para alcanzar ese nivel de vida digno que sienta las bases para el desarrollo humano. Pensamos que se puede trazar ese umbral mínimo a partir de la concepción de necesidades humanas básicas de Streeten y Doyal y Gough, atendiendo a un núcleo de necesidades de origen biológico relativas a la supervivencia humana y otro relativo a la autonomía individual.

Sin embargo dejamos claro que definimos el mínimo de justicia apoyándonos en las necesidades humanas básicas, pero lo formulamos en términos de capacidades básicas porque encontramos algunos puntos criticables en el enfoque de las necesidades, primeramente la conceptualización de las necesidades se apoya en las mercancías y los recursos; incide en el rol pasivo de los afectados en los programas de desarrollo o medidas de justicia social, se aplaza así el ejercicio de libertad que como agente puede realizar el individuo, participando activamente y no quedando a merced del benefactor; se plantea la satisfacción de necesidades hasta un nivel suficiente, pero no igualitario y esto puede perpetuar situaciones de desigualdad injustas que conducen a una pobreza relativa más compleja de erradicar. Este tipo de inconvenientes se superan cuando nos centramos en las capacidades, pues las mercancías y recursos, medios para conseguir cuotas de libertad pasan a un segundo plano; se plantea el desarrollo tanto en términos de bienestar como de agencia y se persigue la igualdad de capacidades básicas pues así se garantiza no solo la erradicación de la pobreza, sino también el reconocimiento del valor en sí mismos de los individuos.

Asimismo puntualizamos que la determinación de un mínimo de justicia según un índice de capacidades básicas no implica renunciar a los procedimientos de deliberación o discusión pública que reclama Sen como base para la valoración y ordenación de capacidades. Es más de lo que se trata es de garantizar precisamente el conjunto de capacidades que posibilitarán el desarrollo de la agencia y de la capacidad deliberativa del individuo, pues de otro modo, es difícil que éste pueda lograr en igualdad de oportunidades la participación efectiva en los procesos de discusión y toma de decisiones o diseño de políticas sociales.

En tercer lugar, la propuesta de justicia global que defendemos insiste en la importancia de la reducción de las desigualdades a nivel global, puesto que dichas desigualdades promueven índices de pobreza cada vez mayores y acaban por mermar la autonomía y por ende el desarrollo como agentes de los afectados. Por eso el principio que consideramos debe regir la justicia global distributiva ha de ser el de igualdad de capacidades básicas. Por tanto el objetivo o finalidad de la justicia debe centrarse en el empoderamiento de las personas, pues así se orienta su desarrollo, como desarrollo humano hacia la libertad, que se despliega en libertad de bienestar y libertad de agencia.

En cuarto lugar, afirmamos que el reconocimiento recíproco junto con la agencia en clave de autonomía kantiana constituyen el fundamento normativo adecuado de una teoría de la justicia global desde el enfoque de la capacidad. Así lo sugieren Adela Cortina y Gustavo Pereira, quienes consideran que las obligaciones de justicia pierden fuerza en tanto que no se justifica normativamente la importancia del empoderamiento de las personas. En tanto que incorporamos la categoría del reconocimiento cobra sentido el desarrollo del individuo como agente, pues la libertad se despliega en su ejercicio en el seno de una comunidad y gracias al reconocimiento de los otros del agente como un ser valioso por sí mismo.

En quinto lugar recopilando los argumentos concluidos anteriormente proponemos que una base informacional combinada entre necesidades-recursos y capacidades puede resultar ventajosa para una teoría de justicia global (siempre que no abandonemos el fundamento de la libertad para la justicia), por razones de aplicación y operatividad del enfoque. Primeramente porque permite una primera aproximación evaluativa, en la que variables cuantificables resultan orientadores prácticos, más si nos movemos en el terreno global en el que el pluralismo y las diferencias dificultan lograr acuerdos en un principio acerca de los ordenamientos de valores. Progresivamente gracias a esta medida orientativa en términos recursivistas podemos ir acercándonos a ordenamientos en capacidades más completos. En segundo lugar, cuando hay conflictos para resolver una situación de injusticia, acerca del modo o las prioridades, contar con diversas variables contribuye a ampliar perspectivas y ganar visión a partir de la comparativa entre ambas.

Finalmente aceptamos que la igualdad a pesar de ser un valor central en una teoría de justicia global debe combinarse con otras consideraciones morales cuando evaluamos un estado de cosas o cuando lo planteamos como exigencia en un sistema social o de justicia. Sin embargo, pensamos que cuando nos situamos en el nivel de mínimos de justicia, la exigencia de igualdad de capacidades es irrenunciable y debe plantearse hasta un nivel suficiente, universal, sostenible y responsable.

El capítulo quinto lo dedicamos a la crítica de Thomas Pogge al enfoque de la capacidad de A. Sen como criterio de justicia social, pues consideramos que esto podría iluminar las posibles limitaciones del enfoque para fundamentar una propuesta de justicia global o reforzar aquellos puntos que lo convierten en una opción más razonable y atractiva que otras. Así pues, clarificamos los siguientes puntos críticos ahondando en el sentido del enfoque de la capacidad para la justicia.

En primer lugar, la defensa de A. Sen de igualdad de capacidades no puede inscribirse bajo la condición de anonimato que sugiere Pogge porque Sen sí tiene en cuenta para la distribución la variabilidad interpersonal y, por tanto, todos los individuos no pueden ser considerados iguales estrictamente porque sus características personales les posibilitan o impiden convertir recursos o medios en capacidades de forma diversa. Asimismo Pogge confunde la exigencia de igualdad de Sen que se combina con la exigencia de imparcialidad en una teoría de la justicia.

En segundo lugar, el enfoque de la capacidad se interesa por la situación real que viven las personas, y evalúa a la luz de la variabilidad interpersonal que existe y que influye en los logros de bienestar y agencia (distribución intrafamiliar, diferencias entre las perspectivas relacionales, diferencias de clima social, diversidad relacionada con el medio ambiente, heterogeneidad personal). Aunque un enfoque basado en los recursos o bienes primarios, como considera Pogge, podría tomar cuenta de esos elementos de variabilidad y ocuparse de ello aventajando al enfoque de la capacidad, lo cierto es que no los incorporan en las evaluaciones y en el caso de que lo hiciera tendría que incorporar en ocasiones la referencia a las capacidades como variable para la evaluación y detección de estos elementos de variabilidad, o incorporar elementos de corrección y compensación previamente a la métrica con el fin de alcanzar las mismas condiciones de partida para todos.

En segundo lugar, la compensación en recursos por razones de justicia a los que por motivo de diversidad personal se encuentran en desventaja en cuanto a capacidades, no es aceptada por Pogge, pues considera que esto supone un agravio para quienes no



reciben esa compensación y trabajan para que otros la disfruten, recibiendo entonces un trato desigual. Sin embargo, desde el enfoque de la capacidad esto no es motivo de injusticia, en primer lugar porque la igualdad de capacidades no implica que no puedan coexistir desigualdades en otros espacios, como puede ser el de los recursos, no se reclama una igualdad simple. En segundo lugar, porque la compensación de los desaventajados por sus características personales no tiene porqué suponer una rebaja de las oportunidades y beneficios de quienes de partida se encuentran en situación favorable, quienes además pueden cooperar con su trabajo movidos por mero compromiso o incluso por motivación egoísta en la comunidad en que viven para que todos disfruten de unas condiciones de vida digna.

Esta compensación tampoco trata de estigmatizar al beneficiario. Desde el enfoque de la capacidad lo que se propone es precisamente lo contrario. El reconocimiento del valor y la dignidad igual de todas las personas, pero dejando atrás la actitud hipócrita que niega que existen diferencias personales que nos incapacitan en determinados momentos de nuestra vida o siempre para convertir medios en logros, en libertad. Estas diferencias merecen compensación, incluso si su desventaja arraiga en la interpretación social que se hace de la diferencia, cosa que también se puede valorar desde el enfoque de la capacidad. Determinadas actitudes y prejuicios sociales son los que estigmatizan y anulan las capacidades de estas personas en muchas ocasiones, la revisión crítica desde una imparcialidad abierta contribuiría de otro modo a esa compensación que vendría en este caso por la modificación de actitudes y no tanto por el paquete de recursos.

En tercer lugar, creemos que la crítica de Pogge sobre la utilización que se ha hecho del enfoque de la capacidad por parte de los organismos y Estados que se han servido del IDH para ocultar desigualdades y niveles de pobreza, no invalida el enfoque de la capacidad como criterio de justicia social o global. Sino que incide más bien en la mala interpretación del propio enfoque por parte de los organismos internacionales, que han faltado a la finalidad de justicia que promueve el enfoque de la capacidad como igualdad de capacidades para todos. Siguiendo la propia inspiración del enfoque de la capacidad insistimos en la necesidad de democratizar el orden global y de dar voz a los pobres, ofreciéndoles oportunidades reales de participación en los programas de desarrollo y de reducción de la pobreza, lo que significa aceptar la posibilidad de una justicia global desde el enfoque de la capacidad.

El capítulo sexto lo dedicamos al estudio del alcance y límites del enfoque de la capacidad para defender una propuesta de justicia global. Esto nos condujo a valorar las virtualidades del enfoque y sus déficits, permitiéndonos responder finalmente a la hipótesis de trabajo a la luz de las conclusiones que a lo largo del escrito hemos ido exponiendo y que nos permiten llegar a este punto aclaradas ya algunas cuestiones fundamentales.

En primer lugar, desde el enfoque de la capacidad se respeta la diversidad cultural y se valora atendiendo a la libertad cultural y el diálogo intercultural. Esta postura de interculturalidad resulta muy atractiva para la defensa de una propuesta de justicia de alcance global.

Así pues el diálogo intercultural constituye una pieza clave según el enfoque de la capacidad en tanto que posibilita el desarrollo y el ejercicio de las libertades fundamentales para todos los individuos que conforman una comunidad. Amartya Sen defiende la importancia de la libertad cultural como libertad fundamental del individuo

en tanto que nos permite elegir y decidir sobre qué elementos queremos que formen parte de nuestra identidad cultural, tanto a nivel individual como colectivo.

Nuestra identidad es plural, según Sen, no obstante, cabe a partir de la libertad cultural la revisión y escrutinio crítico racional por parte del sujeto de los distintos elementos que la conforman, las afiliaciones y grupos a los que se pertenecen, otorgándoles el significado y prioridad que quiere que tengan.

En segundo lugar, el ejercicio de la libertad cultural requiere una serie de condiciones tanto si se plantea a nivel individual como a nivel colectivo. La primera de ellas es que se ejerce en unas coordenadas, circunstancias en las que se sitúa el sujeto, que se entienden como condiciones de posibilidad pues enmarcan el propio ejercicio de elección, dándole sentido. La segunda es que existe una exigencia de reflexión racional, crítica y examen sobre aquellos elementos que conforman nuestra identidad, y para ello se requieren unas capacidades básicas. La tercera es que se den los presupuestos para un diálogo intercultural, esto es, capacidades para la deliberación e igualdad de oportunidades para participar en condiciones de simetría. La cuarta es que existan unos medios de comunicación transparentes que informen bien a los receptores sin alimentar estereotipos o sentimientos de rechazo o vergüenza. La quinta es que el individuo disponga de oportunidades reales de participar en el diálogo intercultural. La sexta es que se acepte como presupuesto del diálogo la concepción de identidad cultural como plural, diversa y en desarrollo y el valor de las culturas como donadoras de sentido, pero revisables críticamente en sus componentes, aceptando el diálogo intercultural como la herramienta para la resolución de conflictos y la toma de decisiones y compromisos compartidos.

En tercer lugar, la necesidad de forjar una identidad humana compartida se pone de manifiesto en el diálogo intercultural cuando se elevan a nivel global las demandas de justicia. Entre las gentes van creándose lazos o vínculos comunes, puntos de acuerdo que traspasan las fronteras nacionales y que apuntan a las condiciones de posibilidad para celebrar un debate público acerca de las cuestiones culturales e ir aproximándose hacia una identidad global en clave intercultural. Los avances en este tipo de debate permitirían a su vez la conceptualización de la pobreza y la desigualdad en el nivel global, abordándolo desde una perspectiva de justicia global. Este debate que entendemos como diálogo intercultural puede constituir la base para el examen crítico del contenido de las demandas de justicia global, y el punto de partida para su realización, así como el inicio hacia la democratización del orden global.

En cuarto lugar Amartya Sen reivindica frente al procedimentalismo rawlsiano que se restringe a los miembros del Estado nación o en el caso internacional a una comunidad de los pueblos decentes o sociedades democráticas bien ordenadas, una apertura de enfoque que se ajuste a las demandas y retos que el ámbito global nos plantea. Por otra parte, la propia plasticidad del grupo, es difícil que en la realidad se mantenga cerrado e invariable, nos exige un escrutinio crítico y una revisión de los valores y creencias que van incorporándose, reformulando, si cabe, las escalas de valoración necesarias para la toma de decisiones. Esto implica tomar en cuenta otros puntos de vista, independientemente de su origen, superando prejuicios arraigados y avanzando hacia un razonamiento más abierto y más crítico.

Así pues Sen toma la figura del espectador imparcial de Adam Smith para plantear la posibilidad de la crítica en la discusión pública desde los ojos de otras gentes, desde la mirada de la humanidad, tomando así distancia de la propia perspectiva.

Esta apertura de enfoque posibilita llevar a cabo un debate sobre la justicia global en el mundo de hoy sin renunciar al requisito crítico y de objetividad que reclaman los juicios éticos y políticos.

De manera que en las evaluaciones sobre un estado de cosas o en los juicios éticos o políticos que se enuncian o toma de decisiones públicas, se exige una objetividad que va ligada a la exigencia de imparcialidad en las cuestiones de justicia. Según Sen esta objetividad es posicionada, cualquier ejercicio de la razón no puede realizarse al margen de la posición que ocupa el sujeto, del contexto, el momento, la situación, y en este sentido consideramos como Jesús Conill que se trata de un ejercicio de hermenéutica crítica. Cuando aspiramos en los juicios y decisiones a la universalidad entonces la comprensión es transposicional, pues pretendemos que pueda ser aceptada desde cualquier posición, sin caer en la ilusión objetiva que la invalidaría para plantearlo en el nivel global, pues contendría prejuicios arraigados.

En quinto lugar el enfoque de la capacidad defiende, por un lado, el valor de la democracia para la justicia y el desarrollo de los pueblos y de las personas, por otro lado, la recomendación de que el poder global no se aglutine en una única estructura institucional que favorezca, en última instancia, la tiranía o el totalitarismo del poder absoluto, apostando más bien por una estructura multilateral con una distribución de poder y unas competencias diversificada. Siempre partiendo del supuesto que las instituciones deben estar al servicio de las personas, tanto en el orden nacional como global, en el terreno político y en el económico, favoreciendo así la expansión de la libertad como capacidad y por ende la reducción de las desigualdades, las asimetrías de poder y la pobreza. Una mayor democratización del orden global así como una regeneración democrática de las instituciones ya existentes permitiría abordar como objetivo de justicia global la capacitación de los individuos como agentes para la participación en los procesos políticos y en las discusiones públicas.

Por consiguiente Amartya Sen defiende que la deliberación como procedimiento y expresión de la libertad de agencia de los individuos debe ocupar el lugar central en la legitimación de normas e instituciones en una teoría de justicia global. Los motivos que nos conducen a discutir estas cuestiones de alcance global arraigan en el compromiso y simpatía que despiertan en nosotros esas otras personas que reconocemos como iguales y que se encuentran en desventaja. Además, añade Cortina, como un móvil de la razón (cordial) la compasión, que nos posibilita reconocer la injusticia y la urgencia de emprender acciones para remediarla, avanzando hacia el reconocimiento mutuo y el empoderamiento de los sujetos.

En sexto lugar autores como David Crocker consideran que democracia deliberativa y enfoque de la capacidad pueden enriquecerse mutuamente a pesar de que el modelo de democracia deliberativa propuesto por Sen aplicado al orden global plantea una serie de dificultades que obliga explorar las limitaciones y condiciones de la deliberación. Las diferencias entre las partes, el distanciamiento en los intereses y el modo de concebir el mundo no deben suponer un obstáculo, en tanto que se puede avanzar en materia de justicia a partir de acuerdos parciales e ir ganando posiciones progresivamente hacia el consenso, sin perder la oportunidad de deliberar y desplegar la capacidad de agencia, la libertad para participar en los procesos. Estas discusiones que se desarrollan en la esfera pública, deben diferenciarse de la toma de decisiones que compete al orden institucional, donde las dificultades son menores, y la posibilidad de reunir las condiciones óptimas para la deliberación es mayor.

En cualquier caso la deliberación llevada al orden global se aplicaría en los procesos de evaluación y diseño de políticas y medidas de justicia global. Las decisiones tomadas por los representantes políticos democráticos se alimentarían entonces del debate público paralelo y así la sociedad civil contribuiría activamente al funcionamiento democrático generando opinión pública y reforzando las virtudes cívicas. Sin embargo existen dificultades al respecto: la ciudadanía no siempre dispone de los canales para intervenir en el proceso deliberativo y hacer valer su voz en instancias gubernamentales. Las relaciones entre la esfera política y la esfera civil no siempre están garantizadas equitativamente y faltan debates paralelos e intercambios efectivos. Las consecuencias de algunas decisiones o de determinadas políticas se extienden más allá del Estado nación, afectan a otros individuos lejanos que no han intervenido pero sufren las consecuencias.

No obstante, Crocker siguiendo en este punto a Sen reivindica el círculo virtuoso de la democracia, en el que es necesario entrar aunque las condiciones no sean las mejores para poder avanzar y mejorar en la expansión de la democracia a otros ámbitos, y para el propio disfrute de libertades.

En séptimo lugar reconocemos que la igualdad de capacidades básicas a nivel global establece el mínimo de justicia imprescindible para el ejercicio democrático en clave deliberativa. De otro modo la participación de los afectados será nula o muy reducida, por incapacidad propia o por falta de efectividad en sus acciones. Un diálogo entre iguales requiere de la ausencia de asimetrías, desigualdades extremas que impiden, en definitiva, a las gentes reconocerse como interlocutores válidos en un proceso deliberativo.

Pero además atendemos a la crítica de Cortina acerca de la insuficiencia que supone el empoderamiento de la ciudadanía con capacidades básicas para el ejercicio democrático, si a esto no sumamos la necesidad de educar a la ciudadanía, formarla en un *ethos* cívico democrático. Son necesarias habilidades para la deliberación pero también virtudes deliberativas: respeto mutuo, integridad cívica y magnanimidad cívica. Estas virtudes posibilitan la participación en una deliberación democrática con sentido y dan contenido al *ethos* del ciudadano democrático. Y sobre este punto el enfoque de la capacidad merece ser complementado.

En octavo lugar, los derechos humanos como imperativos éticos globales constituyen el fundamento ético de corte universalista escogido por Amartya Sen para una teoría de la justicia de alcance global. Los derechos humanos como derechos morales son reivindicaciones éticas cuya fuerza arraiga en el reconocimiento del valor de las libertades fundamentales. Su viabilidad se demuestra en tanto que resisten el escrutinio crítico abierto e informado, siendo una opción intercultural que puede ser discutida públicamente, en cuanto a su aplicación y contenido. Se pueden tomar como base una nueva legislación específica sobre cuestiones de justicia global, pero además influir por otros medios y agentes (activismo de las organizaciones cívicas, movimientos sociales globales, vigilancia social de asociaciones solidarias, empresas) en el ámbito internacional y local sobre la regulación de instituciones y organismos gubernamentales internacionales.

Por tanto, la aceptación de los derechos humanos como base normativa de una teoría de justicia global, según Sen, se justifica a partir del razonamiento público que, en definitiva debería establecer qué capacidades son fundamentales, básicas para el desarrollo y qué derechos universalmente respetables. Ahora bien, este modo de

fundamentar los derechos y las capacidades resulta insuficiente, pues se corre el riesgo de incurrir en contradicción performativa cuando no se dan las condiciones para ejercer efectivamente ese debate público.

De ahí que destaquemos la propuesta de A. Cortina para justificar el móvil que conduce a los seres humanos a respetar a los otros y a trabajar por los derechos humanos y el empoderamiento de capacidades básicas. Se trata del respeto a la dignidad que brota del reconocimiento del otro como un ser valioso. Este reconocimiento obliga al individuo a actuar a favor de otras personas, saliendo del nivel individualista y situándose en el intersubjetivo. Este espacio intersubjetivo nos sitúa en el nivel de los derechos, apunta Ricoeur, concepto según él que media mejor que el de capacidad (individualista), y a su vez facilita la aplicación del enfoque a cuestiones de rango social. Sen contempla esta necesidad abogando por la expresión capacidades a derechos, pero aún así resulta insuficiente si a esto no sumamos el reconocimiento y la importancia de fomentar capacidades sociales, libertades políticas y sociales para lograr efectivamente el desarrollo de capacidades de un sujeto que aspira a ser agente y miembro activo de una comunidad.

En noveno lugar, Amartya Sen escoge como marco de razonamiento para la fundamentación de su propuesta de justicia global a la teoría de la elección social, sin embargo, a pesar de las ventajas que ofrece en la toma de decisiones sociales tolerando acuerdos parciales y ordenamientos de preferencias, valores incompletos, no cubre suficientemente los requerimientos que una teoría de justicia global debe responder. Sen valora muy por encima la deliberación, en última instancia confiando en que el proceso de razonamiento público nos conduce siempre a soluciones justas. No especifica lo relativo a la implementación del enfoque y la garantía de los procedimientos y las instancias que llevan a cabo los procesos equitativos y que una teoría de justicia debe contemplar. Se requiere a nuestro juicio una fundamentación más sólida del enfoque de la capacidad para la justicia que sustente precisamente las bases de las que se nutren las demandas de justicia global y a partir de las cuales adquieren validez.

En décimo lugar consideramos pertinente destacar la exigencia que autores como P. Ricoeur o S. Deneulin hacen al enfoque de Sen y que consiste en un criterio normativo con el que ponderar las “buenas razones” que las gentes aluden en la práctica deliberativa para justificar sus elecciones y valorar ciertas capacidades como relevantes para el desarrollo humano en el seno de una comunidad. Deneulin señala en la línea de Ricoeur la necesidad de densificar el enfoque de Sen, ampliarlo con la referencia a las capacidades colectivas y una concepción de lo “bueno” para una comunidad, como principio moral. Se refiere a la importancia de las estructuras o espacios de convivencia en los que los individuos se desarrollan y cobra sentido el ejercicio de capacidades como agentes, así como el significado de la libertad real a partir de un trasfondo de valores morales que pueden ser racionalmente revisados por la propia comunidad.

En último lugar valoramos la propuesta de Gustavo Pereira desde una teoría crítica de la justicia como una posibilidad de dar respuesta a las insuficiencias del enfoque de la capacidad que hemos señalado a nivel normativo. Se trata en última instancia de vincular la importancia de la autonomía, lo que en Sen hemos considerado a partir de la noción de agencia, y el reconocimiento, destacando la importancia que los otros, la sociedad tiene para el propio desarrollo individual y el ejercicio de las capacidades. Pereira lo conceptualiza como autonomía de reconocimiento recíproco. El fin de la justicia considera Pereira debe estar en garantizar a los individuos el desarrollo

de su autonomía de reconocimiento, que se traduce en primer lugar en asegurar las autorrelaciones prácticas del Yo, que actúan como precondiciones de la agencia. Y en segundo lugar y como consecuencia de lo primero, esto implica embarcarse en la tarea de reducción de desigualdades sociales y económicas para lograr una igualdad de capacidades básicas como mínimo de dignidad.

En definitiva, respondiendo a la hipótesis de trabajo consideramos que a pesar de las limitaciones que presenta en algunos puntos el enfoque de la capacidad de Amartya Sen constituye una opción razonable y factible para una propuesta de justicia global. En primer lugar por la sensibilidad ante situaciones de pobreza y la situación real que vivimos, en segundo lugar porque centra el núcleo de lo justo en una categoría como la capacidad, cuyo contenido es normativo, en tanto, que se refiere a la libertad sustantiva del individuo, lo que convierte al enfoque en una propuesta eleuteronomica. La centralidad del valor de la libertad en la justicia tiene un sentido instrumental para la métrica de las evaluaciones de justicia, por lo que aventaja a otras variables, enriqueciendo la información que se recaba y cubriendo aspectos que para otros pasan desapercibidos, como por la importancia intrínseca que el propio valor de la libertad tiene para la vida de las personas y su desarrollo como seres autónomos.

Ahora bien, en otros aspectos el enfoque resulta deficitario y requiere complementación. En primer lugar, la base normativa sobre la que se asienta exige la referencia al reconocimiento de la dignidad del otro, que vinculado a la libertad como autodeterminación permite justificar las exigencias de justicia global. Por otro lado, resulta conveniente mantener la referencia a los derechos humanos como reivindicaciones éticas universalistas, para establecer un mínimo de justicia o dignidad en clave de capacidades básicas, que aluda tanto al aspecto de agencia como al de bienestar del individuo, primando no obstante su autonomía. De esta forma el principio de justicia global desde el enfoque de la capacidad se plantea como igualdad de capacidades básicas a un nivel suficiente, universal, responsable y sostenible, orientado al desarrollo humano.



## FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

### Nota sobre la forma de citar

La forma de citar adoptada es abreviada por autor y año de publicación del libro o el artículo respectivo, seguido de dos puntos y las páginas correspondientes. Así por ejemplo:

**Sen, Amartya (1992):** *Inequality Re-examined*. Oxford: Oxford University Press, p. 140.

Se cita:

**Sen, 1992: 140**

Si la edición que se cita es distinta de la primera, pudiendo ser ésta una traducción o una reedición en el idioma original, se indica el año de la primera edición y entre paréntesis el año de la edición, que se cita seguida de dos puntos y el número de páginas. Así por ejemplo:

**Sen, 1992 (1995: 135)**

Se refiere al libro de Sen publicado originalmente en 1992: *Inequality Re-examined*, pero que se cita según la edición en castellano de 1995: *Nuevo examen de la desigualdad*, página 135.

Nótese que la mayoría de artículos y libros de Sen se citan con un año y una letra en minúscula con el fin de distinguir todos aquellos que se publicaron en un mismo año.

-Artículo:

**Sen, 1992b (1995: 56)**

-Libro:

**Sen, 1992a (1995: 130)**

Este modo de citar conforme al año de la primera publicación nos permite situar el texto en el tiempo. Lo cual, en nuestro caso, es especialmente significativo puesto que nos ayuda tanto, por un lado, a contextualizar el escrito en una época determinada, como, por otro, a ver, si la hay, la evolución del pensamiento del autor.



## I. BIBLIOGRAFÍA DE AMARTYA K. SEN

### 1957

- (1957a): "Some notes on the choice of capital-intensity in development planning", en *Quarterly Journal of Economics*, 71, November 1957.
- (1957b): "A note on Tinbergen on the optimum rate on saving", en *Economic Journal*, 67, December 1957.
- (1957c): "Unemployment, relative prices and the savings potential", en *Indian Economic review*, August 1957.
- (1957d): "A note on foreign exchange requirements of development plans", en *Economia Internazionale*, 10.

### 1959

- (1959a): "The choice of agricultural techniques in underdeveloped countries", en *Economic Development and Cultural Change*, 7, April 1959.
- (1959b): "Determinism and historical predictions", en *Enquiry*, 2.
- (1959c): "Choice of capital intensity further considered", en *Quarterly Journal of Economics*, 73.

### 1961

- (1961a): "Alternative patterns of growth under conditions of stagnant export earnings", en *Oxford Economic Papers*, 13, June 1961.
- (1961b): "On optimising the rate of saving", en *Economic Journal*, 67, December 1961.

### 1962

- (1962a): "Alternative patterns of growth: a reply", en *Oxford Economic Papers*, 14, June 1962.
- (1962b): "On the usefulness of used machines", en *Review of Economics and Statistics*, 44, August 1962.
- (1962c): "On taxing directly", en *Rivista Di Diritto Finanziario e Scienza Della Finanze*, Anno XXI, N. 3, Parte 1, Settembre 1962.
- (1962d): "An aspect of Indian agriculture", en *Economic Weekly*, Annual Number 6.

### 1963

- (1963a): "A further comment on the discussion of Welfare Criteria", en *The Economic Journal. The Quarterly Journal of the Royal Economic Society*. Vol. LXXIII, December 1963.
- (1963b): "Distribution, transitivity and Little's welfare criterion", en *Economic Journal*, 73, December 1963.
- (1963c): "The money rate of interest in the pure theory of growth", en F. Hahn and Brechling (Eds.), *Theories of the Rate of Interest*. London: Macmillan.
- (1963d): "Neo-classical and neo-Keynesian theories of distribution", en *Economic Record*, 39, March 1963.

### 1964

- (1964a): "Preferences, votes and the transitivity of major decisions", en *Review of Economic Studies*, 31, April 1964.
- (1964b): "Working capital in the Indian economy: A conceptual framework and some estimates", en Rosenstein-Rodan, P.N. (Ed.), *Pricing and Fiscal Policies*. London: Allen and Unwin.
- (1964c): "The efficiency of indirect taxes", en *Problems of Economic Dynamics and Planning: Essays in Honour of M. Kalecki*, Warsaw.
- (1964d): "Size of Holdings and Productivity", en *The Economic Weekly*, February 1964.

## 1965

- (1965a): "The commodity pattern of British enterprise in early Indian industrialisation", en *The Proceedings of the Second International Conference of Economic History*. Paris.
- (1965b): "Games, justice and the general will", en *Mind*, 74, September 1965 (with W.G. Runciman); [Traducción alemana en H. Münkler and K. Fischer (Eds.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn*. Berlin, Akademie Verlag, 2002]
- (1965c): "Mishan, Little and welfare: a reply", en *Economic Journal*, 75.

## 1966

- (1966a): "Hume's Law and Hare's Rule", en *Philosophy*, January, 1966.
- (1966b): "Economic approaches to education and manpower planning", en *Indian Economic Review*, New Series, I, April 1966. (Reimpreso en M. Blaug (Ed.): *Economics of Education 2*. Harmondsworth: Penguin Modern Economics Reading, 1969).
- (1966c): "Labour allocation in co-operative enterprise", en *Review of Economic Studies*, July 1966.
- (1966d): "A possibility theorem on majority decisions", en *Econometrica*, 34.
- (1966e): "Peasants and dualism with or without surplus labour", en *Journal of political Economy*, 74, October 1966; (Reimpreso en A. Dutt (Ed.): *The political Economy of Development, vol. 2: Resources and Sectors in Development*. Great Britian: Edward Elgar, 2002).
- (1966f): "Education, vintage and learning by doing", en *Journal of Human Resources*, 1.

## 1967

- (1967a): "The nature and classes of prescriptive judgements", en *Philosophical Quarterly*, 17, January 1967.
- (1967b): "Surplus labour in India: A critique of Schultz's statistical test", en *Economic Journal*, 77, March 1967.
- (1967c): "Terminal capital and optimum saving", en C. Feinstein (Ed.): *Socialism, Capitalism and Economic Growth*. Cambridge: CUP.
- (1967d): "The pattern of British enterprise in India, 1854-1914: A causal Anaysis", en B. Singh and V. H. Singh, (Eds.): *Social and Economic Change*. Bombay: Allied Publishers.
- (1967e): "Isolation, assurance and the social rate of discount", en *Quarterly Journal of Economics*, 81, February 1967. (Reimpreso en R. Layland (ed.): *Cost Benefit Analysis*. Penguin Modern Economic Readings, 1974).

## 1968

- (1968): "General Criteria of industrial project evaluation", en *United Nations Industrial Development Organisation, Evaluation of Industrial Projects*, New York.

## 1969

- (1969a): "Quasi-Transitivity, Rational Choice and Collective Decisions", en *Review of Economic Studies*, 36, July 1969.
- (1969b): "Planner's Preferences: Optimality, Distribution and Social Welfare", en J. Margolis and H. Guitton, (Eds.): *Public Economics*. London: Macmillan.
- (1969c): "The role of policy makers in project formation and evaluation", en *Industrialisation and Productivity*, Bulletin 143. New York: United Nations.
- (1969d): "A Game-theoretic analysis of theories of collectivism in allocation", en T. Majumdar (Ed.): *Growth and Choice*. London: OUP.
- (1969e): "Brain drain: causes and effects", en *Economic Development Report 132, Project for Quantitative Research in Economic Development*. Harvard: Centre for International Affairs. También publicado en B. R. Williams (Ed.): *Science and Technology in Economic Growth*. London: Macmillan.
- (1969f): "Comments on the Tinbergen-Bos model: Residual Factor and Economic Growth", en M. Blaug (Ed.): *Economics of Education 2*, Penguin.
- (1969g): "Choice of technology. A critical survey of a class of debates", en *Planning for Advanced Skills and Technologies, Industrial Planning and Programming Series*, No. 3. New York: United Nations.
- (1969h): "Necessary and sufficient conditions for rational choice under majority decision", en *Journal of Economic Theory*, 1, August 1969.

## 1970

- (1970a): "Durgapur fertiliser project: an exercise in economic evaluation", en *Indian Economic Review*, 5, April 1970.
- (1970b): "Strategies of economic development: Feasibility constraints and planning", en E. Robinson y M. Kidron, (Eds.): *Economic Development in South Asia*. London: Macmillan.
- (1970c): "Interrelations between project, sectoral and aggregate planning", en *United Nations Bulletin for Asia and the Far East*, 21.
- (1970d): "Interpersonal aggregation and partial comparability", en *Econometrica*, 38, May 1970. "A correction", en *Econometrica*, 40, September 1972.
- (1970e): "The impossibility of a Paretian liberal", en *Journal of Political Economy*, 78. (Reimpreso en F. Hahn y M. Hollis, (Eds.): *Philosophy and Economic Theory*. Oxford: OUP, 1979).

## 1971

- (1971a): "Models of educational planning", en *Journal of Development Planning*, 2.
- (1971b): "Primary education in rural India: Participation and wastage", en *Agricultural Economics Research Centre*, University of Delhi. Bombay-New Delhi: Tata McGraw.
- (1971c): "Choice functions and revealed preference", en *Review of Economic Studies*, 38, July 1971.

- (1971d): "The impossibility of a Paretian liberal: A reply", en *Journal of Political Economy*, 79, 6, November/December 1971.
- (1971e): "The Philippines' economy: A study", en *Economic Commission for Asia and the Far East*. (Reimpreso en *United Nations Economic Bulletin for Asia and the Far East*, 22, December 1971, con el título "Country Economic Surveys: Philippines").
- (1971f): "A quantitative study of the flow of trained personnel from Developing Countries to the United States", en *Journal of Development Planning*, 3.

## 1972

- (1972a): "Utilitarianism and inequality", en *Economic and Political Weekly*, Vol. VII, Nos. 5-7, Annual Number, February 1972.
- (1972b): "Control areas and accounting prices: An approach to economic evaluation", en *Economic Journal*, vol. 82, 325. March 1972.
- (1972c): "Profit maximisation and the public sector. Lectures", en *Dr. John Matthai Memorial Lectures*. University of Kerala, Trivandrum, July 1972.

## 1973

- (1973a): *On Economic Inequality*. Oxford: OUP.
- (1973b): "Notes on the measurement of inequality", en *Journal of Economic Theory*, 6, April 1973.
- (1973c): "The framework of cost benefit analysis for project evaluation" conferencia pronunciada en la Universidad de Barcelona, 23 Mayo 1973. (Reimpreso en español en *Cuadernos de economía*, vol. 1, no. 2, Julio-diciembre 1973).
- (1973d): "Behaviour and the concept of preference", en *Economica*, 45, August 1973. (Recogido en J. Elster (Ed.): *Rational Choice*. Oxford, Blackwell, 1986.
- (1973e): "On ignorance and equal distribution", en *American Economic Review*, 63, December 1973.
- (1973f): "On the development of basic income indicators to supplement GNP measures", en *United Nations Economic Bulletin for Asia and the Far East*, 24.

## 1974

- (1974a): "Rawls vs Bentham: An axiomatic examination of the pure distribution problem", en *Theory and Decision*, 4, 1974. (Reimpreso en N. Daniels (Ed.): *Reading Rawls*. Oxford, Blackwell, 1975.)
- (1974b): "Informational bases of alternative welfare approaches: Aggregation and income distribution", en *Journal of Public Economics*, 3.
- (1974c): "Poverty, inequality and unemployment: Some conceptual issues in measurement", en *Sankhya: The Indian Journal of Statistics*, 36, June-December 1974.
- (1974d): "Prisoner's dilemma and social justice: A reply", en *Mind*, 83.
- (1974e): "On some debates in capital theory", en *Econometrica*, 41, August 1974. (Reimpreso en A. Mitra (Ed.): *Economic Theory and Planning*. London: OUP.)
- (1974f): "Choice, ordering and morality", en S. Korner (Ed.): *Practical Reason*. Oxford: Blackwell.

## 1975

- (1975a): "The concept of efficiency", en M. Parkin y A. R. Nobay (Eds.): *Contemporary Issues in Economics*. Manchester: Manchester University Press.

- (1975b): "Employment, institutions and technology: Some policy issues", en *International Labour Review*, 112, July 1975.
- (1975c): "Minimal conditions for monocity of capital value", en *Journal of Economic Theory*, 11, December 1975.

## 1976

- (1976a): "Poverty and economic development", publicado como *Vikram Sarabhai Memorial Lecture*. Ahmedabad.
- (1976b): "Real National Income", en *Review of Economic Studies*, 43, October 1976.
- (1976c): "Poverty: An ordinal approach to measurement", en *Econometrica*, 44, March 1976. (Reimpreso en Frank A. Cowell, (Ed.): *The international Library of Critical Writings in Economics 159: The Economics of Poverty and Inequality*, Vol. II. UK: Edward Elgar Publishing, 2003)
- (1976d): "Liberty, unanimity and rights", en *Economica*, 43, August 1976.
- (1976e): "A note on representing partial orderings", en *Review of Economic Studies*, 43, October 1976.
- (1976f): "Welfare inequalities and Rawlsian axiomatics", en *Theory and Decision*, 7.
- (1976g): "Famines as failures of exchange entitlements", en *Economic and Political Weekly*, Special no. 11.

## 1977

- (1977a): "Rational Fools: A critique of the behavioural foundations of economic theory," *Philosophy and Public Affairs*, 6. (Recogido en Sen and Williams (eds.) (1982)
- (1977b): "Starvation and exchange entitlements: A general approach and its application to the Great Bengal Famine", en *Cambridge Journal of Economics*, 1, March 1977, pp. 33-59.
- (1977c): "On the approach to planning against hunger", en *Ceres: FAO Review on Agriculture and Development*, 58, July-August 1976.
- (1977d): "On weights and measures: Informal constraints in social welfare analysis", en *Econometrica*, 45, October 1977.
- (1977d): "Social choice theory: A re-examination", en *Econometrica*, 45.
- (1977e): "Rationality and morality: A reply", en *Erkenntnis*, 11.
- (1977f): "Non-linear social welfare functions: A reply to Professor Harsanyi", en R. Butts and J. Hintikka (Eds.): *Logic, Methodology and Philosophy of Science*. Dordrecht: Reidel.

## 1978

- (1978a): "The poverty of Welfarism", en *Intermountain Economic Review*, 8, Spring 1978.
- (1978b): "On the labour theory of value: Some methodological issues", en *Cambridge Journal of Economics*, 2.
- (1978c): "Essays on ethics, social behaviour and scientific explanation by John C. Harsanyi: A review", en *The Economic Journal*. December 1978.
- (1978d): "Ethical measurement of inequity: Some difficulties", en W. Krelle y A. F. Shorrocks, (eds.): *Personal Income Distribution*. Amsterdam: North Holland.

## 1979

- (1979a): "Equality of What?" en S. McMurrin (comp.) (1980), *The Tanner Lectures on Human Values*. Cambridge: CUP. (1988, Ed. en español "¿Igualdad de qué?" en J. Rawls y otros: *Libertad, Igualdad y Derecho*. Barcelona: Ariel)
- (1979b): "The welfare basis of real income comparisons", en *Journal of Economic Literature*, 17, March 1979.
- (1979c): "Utilitarianism and Welfarism", en *Journal of Philosophy*, 76. September 1979.
- (1979d): "Personal utilities and public judgements: Or What's wrong with welfare economics?" en *Economic Journal*, 89, September 1979.
- (1979e): "Informational analysis of moral principles", en R. Harrison (Ed.): *Rational Action*. Cambridge: CUP.
- (1979f): "Interpersonal comparisons of welfare", en M. Boskin (Ed.): *Economics and Human Welfare*. New York: Academic Press, 1980.
- (1979h): "Strategies and revelation: Informational constraints in public decisions", en J.J. Laffont (Ed.): *Aggregation and Revelation of Preferences*. Amsterdam: North Holland.
- (1979i): "Issues in the measurement of poverty", en *Scandinavian Journal of Economics*, 81. (Reimpreso en Frank A. Cowell (Ed.): *The international Library of Critical Writings in Economics 158: The Economics of Poverty and Inequality*, Vol. II. UK: Edward Elgar Publishing, 2003).

## 1980

- (1980a): "Famine mortality: A study of the Bengal famine of 1943", en E.J. Hobsbawm et al.: *Peasants in History*. London: OUP.
- (1980b): "Famines", en *World Development*.
- (1980c): "Farm size and labour use: Analysis and policy", con Ashok Rundra en *Economic and Political Weekly*, Vol. 1/8, nos. 5,6 and 7, Annual Number, February 1980.
- (1980d): "Levels of poverty: Policy and change", en *World Bank Staff Working Paper*. Washington: The World Bank.
- (1980e): "The welfare basis of real income comparisons: A reply", en *Journal of Economic Literature*, 18, December 1980.
- (1980f): "Labour and Technology", en J. Cody, H. Hughes and D. Walls (Eds.): *Policies for Industrial Progress in Developing Countries*. New York.
- (1980g): "Description as choice", en *Oxford Economic Papers*, 32, November 1980. Oxford: Clarendon Press.
- (1980h): "Plural Utility", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 80, 1980-81.

## 1981

- (1981a): *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford: Clarendon Press.
- (1981b): "Philosophy in economics edited by Joseph C. Pritt: A review", en *Analyses et Comptes Rendus*.
- (1981c): "Economic Development: Objectives and obstacles", en R.F. Dernberger (Ed.): *China's Development Experience in Comparative Perspective*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- (1981d): "Ingredients of famine analysis: Availability and entitlement", en *Quarterly Journal of Economics*, 95, August 1981. (Reimpreso en A. Dutt (Ed.): *The political Economy of Development, Vol. I: Development, Growth and Income distribution*. Great Britain: Edward Elgar, 2002)

- (1981e): “Ethical issues in income distribution: National and international”, en S. Grassman y E. Lundberg (Eds.): *The World Economic Order: Past and Prospects*. London: Macmillan.
- (1981f): “A reply to “Welfarism”: A defence against Sen’s attack”, en *Economic Journal*, 91, June 1981.
- (1981g): “Public action and the quality of life in developing countries”, en *Oxford Bulletin of Economics and Statistics*, 43, November 1981.
- (1981h): “A positive concept of negative freedom”, en E. Morscher and R. Stanzinger (Eds.): *Ethics, Foundations, Problems and Applications: Proceedings of the 5<sup>th</sup> International Wittgenstein Symposium*. Vienna: Holder-Pichler-Tempsky.
- (1981i): “Planning and the judgement of economic progress”, en *Review of Indian Planning Process, Proceedings of the Golden Jubilee Celebration of the Indian Statistical Institute*. Calcutta, ISI, 1986.

## 1982

- Sen, A. y Williams, B. (1982a) (eds.): *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge, CUP.
- (1982b): “Rights and Agency” en *Philosophy and Public Affairs*, 11.
- (1982c): “Just deserts: A exchange. Amartya Sen Replies”, con P.T. Bauer en *The New York Review of Books*, Vol. XXIX, no. 10, June 1982.
- (1982d): “Food battles: Conflicts in the access to food”, en *Food and Nutrition*, 10, 1984.
- (1982e): “The Food problem: Theory and policy”, en *Third World Quarterly*, June 1982.
- (1982f): “Approaches to the choice of discount rates for social cost-benefit analysis”, en R. Lind (Ed.): *Discounting for Time and Risk in Energy Policy*. Washington DC: Resources for the Future.
- (1982g): “How is India Doing?” en *The New York Review of Books*, 21, Christmas Number, 1982. (Reimpreso en D.K. Basu and R. Sisson (Eds.): *Social and Economic Development in India: A reassessment*. New Delhi, London, Beverly Hills: Sage 1986. Reimpreso en Prema-chandra Athukoral (Ed.): *The Economic Development of South Asia*. Cheltenham, Edward Elgar, 2002).
- (1982h): “Liberty as control: An appraisal”, en *Midwest Studies in Philosophy*, 7.
- (1982i): “The right not to be hungry”, en G. Floistad (Ed.): *Contemporary Philosophy*, 2. The Hague: Martinus Nijhoff.

## 1983

- (1983a): “Liberty and Social Choice” en *Journal of Philosophy*, 80, January 1985. (Recogido en Sen, 2002a, *Rationality and Freedom*) (1995, ed. en español recogida en *Nueva Economía del bienestar*. Escritos Seleccionados. Valencia: Universitat de València)
- (1983b): “Evaluator Relativity and Consequential Evaluation” en *Philosophy and Public Affairs*, 12.
- (1983c): “Poor, relativity speaking” en *Oxford Economic Papers*, 35, pp. 153-169. (Reimpreso en Sen, 1984a)
- (1983d): “Accounts, actions and values: Objectivity of social science”, en C. Lloyd (Ed.): *Social Theory and Political Practice*. Oxford: Clarendon Press.
- (1983e): “The profit motive”, en *Lloyds Bank Review*, No. 147, January 1983.
- (1983f): “Carrots, sticks and economics: Perception problems in incentives”, en *Indian Economic Review*, 18 January-June 1983.

- (1983g): "Malnutrition of rural children and the sex bias", en *Economic and Political Weekly*, Annual no. 18, 1983.
- (1983h): "Economics and the family", en *Asian Development Review*, 1.
- (1983i): "Indian women: Well being and survival", en *Cambridge Journal of Economics*, 7.
- (1983j): "Food entitlement and food aid programmes", en *Submitted at discussion at the World Food Programme/Government of the Netherlands Seminar on Food Aid*, The Hague, 3-5 October 1983.
- (1983k): "Development: Which way now?" en *Economic Journal*, 93, December 1983. (Reimpreso en A. Dutt (Ed.): *The Economy of Development*, vol. 3: *The Open Economy and the State in Development*. Great Britain: Edward Elgar, 2002)

## 1984

- (1984a): *Resources, Values and Development*. Oxford: Blackwell Publishers. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (1984b): "Goods and People" en Sen, 1984a: *Resources, Values and Development*. (Reimpreso en Aiken, W. y LaFollete, H. (eds.) (1996): *World Hunger and Morality*. 2<sup>nd</sup> Ed. Prentice Hall)
- (1984c): "Rights as goals. Austin Lecture to the U.K. Association for Legal and Social Philosophy", en S. Guest y A. Milne (Eds.): *Equality and Discrimination: Essays in Freedom and Justice*. Stuttgart: Franz Steiner, 1985.
- (1984d): "Economic development: Some strategic issues", en *Asian Journal of Economics and Social Studies*, Vol. 3, No. 3.
- (1984e): "The new economic gospel", en *New Society*. July 26, 1984.
- (1984f): "The living standard", en *Oxford Economic Papers*, 36, August 1984. (Versión revisada y aumentada en D. Crocker y T. Linden (Eds.): *Ethics of Consumption*. New York, Rowan and Littlefield, 1998).

## 1985

- (1985a): *Commodities and Capabilities. Professor Dr. P. Hennipman. Lectures in Economics*, vol. 7. Amsterdam, Oxford: North-Holland, Elsevier Science Publishers.
- (1985b): "Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984" en *The Journal of Philosophy* 82 (1985), pp. 169-221. (1997, 1<sup>a</sup> ed. en español, "El bienestar, la condición de ser agente y la libertad. Conferencias Dewey de 1984." Recogido en Sen, A.: *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona: Paidós).
- (1985c): "Rights and Capabilities" en Honderich, T. (Ed). *Ethics and Objectivity*. London: Routledge. (También publicado en Sen, 1984a)
- (1985d): "A sociological approach to the measurement of poverty: A rejoinder to Prof. Sen by Townsend", en *Oxford Economic Papers*.
- (1985e): "A sociological approach to the measurement of poverty: A reply to Prof. P. Townsend", en *Oxford Economic Papers*, 37, November 1985.
- (1985f): "Women, technology and sexual divisions", en *Trade and Development*, UN, New York, no. 6.
- (1985g): "Rationality and uncertainty", en *Theory and Decision*, 18. (Recogido en Daboni, A. Montesano y M. Lines (Eds.): *Recent Developments in the Foundations of Utility and Risk Theory*. Dordrecht, Reidel, 1986).
- (1985h): "Goals, commitment and identity", en *Journal of Law, Economics and Organisation*, 1, Fall 1985.



- (1985i): “Social choice and justice: A review article”, en *Journal of Economic Literature*, 23, December 1985. (Revisado y publicado en K.J. Arrow, *Collected Papers: Social Choice and Justice*).
- (1985j): “The standard of living”, en S. McMurrin (Ed.): *Tanner Lectures on Human Values VII*. Cambridge, CUP, 1986.
- (1985k): “The moral standing of the market”, en *Social Philosophy and Policy*, 3, 1985. (Reimpreso en E. F. Paul, F.D. Miller y J. Paul (Eds.): *Ethics and Economics*. Oxford, Blackwell, 1985. También recogido en D. Helm (Ed.): *The Economic Borders of the State*. Oxford, OUP, 1989).
- (1985l): “Do economists influence the world?” en *Times Literary Supplement*. December 6, 1985.
- (1985m): “Food, economics and entitlements”, en *Lloyd Bank Review*, 160.

## 1986

- (1986a): “Africa and India: What do we have to learn from each other?” en K. J. Arrow (Ed.): *Proceedings of the 8<sup>th</sup> World Congress of the International Economic Association*, Vol. I. London, Macmillan.
- (1986b): “The causes of a famine: A reply”, en *Food Policy*, 11, May 1986.
- (1986c): “Foundations of social choice theory: An epilogue”, en J. Elster y A. Hylland (Eds.): *Foundations of Social Choice Theory*. Cambridge, CUP.
- (1986d): “Rationality, interest and identity”, en A. Foxley, M. McPherson y G. O’Donnell (Eds.): *Development, Democracy and the Art of Trespassing*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- (1986e): “Welfare economics and the real world”, Paper for the *Frank Seidman Distinguished award in Political Economy*. Memphis TN: P.K. Seidman Foundation.
- (1986f): “The right to take personal risks”, en D. MacLean (Ed.): *Values at Risk*. Totowa, NJ.: Rowman and Allanheld.
- (1986g): “The nature of inequality: Presidential address 1986”, en K.J. Arrow (Ed.): *Issues in Contemporary Economics: Markets and Welfare*. London: Macmillan, 1991.
- (1986h): “Information and invariance in normative choice”, en W.P. Heller, R. Starr y D.A. Starrett (Eds.): *Social Choice and Public Decision Making: Essays in Honour of Kenneth J. Arrow*. Vol. I. Cambridge, CUP.
- (1986i): “Prediction and economic theory”, en *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 407.
- (1986j): “Social Choice theory”, en K. Arrow y M. Intriligator (Eds.): *Handbook of Mathematical Economics*. Vol. III. Amsterdam: North Holland.
- (1986k): “Famine and fraternity”, en *London Review of Books*. July 3, 1986.
- (1986l): “Adam Smith’s prudence”, en S. Lall and F. Stewart (Eds.): *Theory and Reality in Development*. London: Macmillan.
- (1986m): “Economic distance and the living standard”, en A. Drabek, A. Ewing y K.A. Patel (Eds.): *World Economy in Transition*. Oxford: Pergamon Press.
- (1986n): “The Concept of Well-Being”, en S. Guhan y Manu Shroff (Eds.): *Essays on Economic Progress and Welfare*. Delhi: OUP.

## 1987

- (1987a): *The Standard of Living*. Cambridge: CUP. (2001,1ª ed. en español, *El nivel de vida*. Madrid: Ed. Complutense)

- (1987b): *On Ethics and Economics*. Oxford: Blackwell. (1989, 1ª ed. en español, *Sobre ética y economía*. Madrid: Alianza)
- (1987c): “Hunger and entitlements”, en *World Institute of Development Economics Research*. Helsinki.
- (1987d): “Social Choice”, en *The New Palgrave Dictionary of Economics*. London: Macmillan.
- (1987e): “Reply: Famine and Mr Bowbrick”, en *Food Policy*, 12, February 1987.
- (1987f): “Rational Behaviour”, en *The New Palgrave Dictionary of Economics*. London: Macmillan.
- (1987g): “Food and freedom: Sir John Crawford Memorial Lecture”, en *World Development*, 17. Washington DC.
- (1987h): “Justice”, en *The New Palgrave Dictionary of Economics*. London: Macmillan.

## 1988

- (1988a): “Family and food: Sex bias in poverty”, en P. Bardhan y T. Srinivasan, eds., *Rural Poverty in South Asia*. New York: Columbia University Press.
- (1988b): “Property and hunger”, en *Economics and Philosophy*, 4.
- (1988c): “Internal criticism and Indian rationalist traditions”, en M. Krausz (Ed.): *Relativism: Interpretation and Confrontation*. University of Notre Dame Press.
- (1988d): “Sri Lanka’s achievements: How and When?” en P. Bardhan y T.N. Srinivasan (Eds.): *Rural Poverty in South Asia*. Delhi: Oxford University Press, 1988. New York: Columbia University Press, 1989. (Reimpreso en Prema-chandra Athukorala (Ed.): *The Economic Development of South Asia*. Cheltenham: Edward Elgar, 2002).
- (1988e): “Bereavement and the family: Some personal experiences”, en *Bereavement Care*, 7, 3, Winter 1988.
- (1988f): “The concept of development”, en H. Chenery y T. N. Srinivasan (Eds.): *Handbook of Development Economics*. Amsterdam: North Holland.
- (1988g): “Freedom of choice: Concept and content”, en *European Economic Review*, 32.
- (1988h): “An interview with Amartya Sen”, en *Social Choice and Welfare*, 5.

## 1989

- (1989a): “Economic methodology: Heterogeneity and relevance”, en *Social Research*, 56, Summer 1989.
- (1989b): “Indian development: Lessons and non lessons”, en *Dedalus*, 118.
- (1989c): “Co-operation, inequality and the family”, en G. McNicoll y M. Cain, (Eds.): *Rural Development and Population: Institutions and Policy –a supplement to Population and Development Review*, Vol. 15.
- (1989d): “Social progress index: Some methodological issues”, junto con Meghnad Desai. *A note written for the Regional Bureau for Latin America and the Caribbean of the UNDP*, Summer 1989.
- (1989e): “Women’s survival as a development problem”, en *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, November 1989. Versión revisada en *The New York Review of Books*, Christmas Number, December 20, 1990.
- (1989f): “Food for thought and survival”, en *Forum of Free Enterprise*. Bombay.
- (1989g): “Razionalita, economia e societa”, en G. Crepaldi and R. Papini (Eds.): *Etica e democrazia economica*. Genova, Marietti.

- (1989h): "Development as Capability Expansion", en *Journal of Development Planning*, no. 19, pp. 44-58. Reimpreso en Sakiko Fukuda-Parr y A.K. Shiva Kumar (Eds.): *Readings in Human Development*. India: Oxford University Press, 2003.

## 1990

- (1990a): "Individual Freedom and Social Commitment" en *The New York Review of Books*, June 16, 1990. *India International Centre Quarterly*, Spring 1990. *Turin Giovanni Agnelli Foundation*, 1990.
- (1990b): "Justice: Means versus Freedoms", en *Philosophy and Public Affairs*, 19. (1997, 1ª ed. en español, "Justicia: Medios contra Libertades" incluido en Sen: *Bienestar, Justicia y Mercado*. Barcelona: Paidós).
- (1990c): "Welfare, freedom and social choice: a reply. Academic Presentation of Prof. Sen by P. van Parijs", en *Recherches Economiques de Louvain*, Vol. 56, no. 3-4.
- (1990d): "Gender and co-operative conflicts", en I. Tinker (Ed.): *Persistent Inequalities*. New York, OUP.
- (1990e): "Justice: Means versus Freedoms", en *Philosophy and Public Affairs*, 19, Spring 1990.
- (1990f): "Socialism, markets and democracy", en *The Indian Economic Journal*, Vol. 37, no. 4, April-June 1990.
- (1990g): "Public action to remedy hunger", en *The Hunger Project*. New York. Republicado en *International Science Review*, 16, 1991.
- (1990h): "Food entitlement and economic chains", en L.F. Newman (Ed.): *Hunger in History*. Blackwell.
- (1990i): "Entitlements and the Chinese Famine", en *Food Policy*, 15, June 1990.
- (1990j): "Public action for social security", en E. Ahmad et. al.: *Social Security in Developing Countries*. Oxford: Clarendon Press.
- (1990k): "More than 100 million women are missing", en *New York Review of Books*, December 20, 1990.
- (1990l): "Sukhamoy Chakravarty" en *The Independent*, 9, August, 1990.
- (1990m): "Sukhamoy Chakravarty: An appreciation", en Kaushik Basu et al. (Ed.): *Capital, Investment and Development. Essays in Memory of Sukhamoy Chakravarty*. Oxford: Blackwell.

## 1991

- (1991a): "Welfare economics and population ethics", en *Nobel Jubilee Symposium*, Lund University.
- (1991b): "What did you learn in the world today?" en *American Behavioural Scientist*, 34, May/June 1991.
- (1991c): "The Kerala difference: A reply", en *The New York Review of Books*, September 25.
- (1991d): "Utility: Ideas and terminology", en *Economics and Philosophy*, 7.
- (1991e): "Social Welfare" en *Annual report of the Swedish Economic Council*.
- (1991f): "Welfare, preference and freedom", en *Journal of Econometrics*, 50.
- (1991i): "Rationality, ethics and economics", en *Quarterly Review of the Labour Institute for Economic Research*, 1/1991.
- (1991j): "War and Famines: On divisions and incentives", en *The Development Economics Research Programme*, LSE, October 1991.

## 1992

- (1992a): *Inequality Re-examined*. Oxford: OUP. (1995, ed. en español, *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza).
- (1992b): “Minimal Liberty” en *Economica*, 57 (1995, ed. en español recogida en *Nueva Economía del bienestar*. Escritos Seleccionados. Valencia: Universitat de València)
- (1992c): “Missing Women”, en *British Medical Journal*, 304, March 1992.
- (1992d): “Life and death in China: A reply”, en *World Development*, 20, 1992.
- (1992e): “Objectivity and position: Assessment of health and well-being. Lindley Lecture.” Kansas, University of Kansas.
- (1992f): “On the Darwinian view of progress. Annual Darwinian Lecture 1991”. En *Review of Books*, 14, November 5, London, 1992. (Republicado en *Population and Development Review*, 1993).

### 1993

- (1993a): “Capability and Well-being” publicado en Sen, A. y Nussbaum, M. (eds.) (1993): *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press. (1996, 1ª ed. en español, “Capacidad y bienestar” en *La calidad de vida*. México, FCE).
- (1993b): “Markets and Freedoms: Achievements and Limitations of the Market Mechanism in Promoting Individual Freedoms”, en *Oxford Economic Papers*, 45. Oxford: OUP (1993), pp. 519-541 (1997, 1ª ed. en español, recogido en Sen, A.: *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona: Paidós).
- (1993c): “Positional Objectivity” en *Philosophy and Public Affairs*, 22 (Recogido en Sen, 2002a, *Rationality and Freedom*).
- (1993d): “Life expectancy and inequality: Some conceptual issues” en P. Bardhan et. al., eds., *Development and Change*. Oxford: OUP, 1993.
- (1993e): “Does business ethics make economic sense?” en *Journal of Business Ethics*.
- (1993f): “The threats to secular India”, en *The New York Review of Books*, 40, April 8, 1993.
- (1993g): “Internal consistency of choice”, en *Econometrica*, 61, 1993.
- (1993h): “The economics of life and death”, en *Scientific American*, 266.
- (1993i): “The idea of India. Nehru Lecture”. Cambridge: Trinity College, February 5, 1993.
- (1993j): “India and the West”, en *The New Republic*, June 7, 1993.
- (1993k): “On corruption and organised crime: Address to Italian Parliament’s Anti Mafia Commission” Rome 1993, en L. Violante (Ed.): *Economia e criminalità*. Roma, Camera dei deputati, 1993.
- (1993l): “Political rights versus economic needs. John Foster Lecture”. UCL, June 2, 1993.
- (1993m): “Money and value: On the ethics and economics of finance. The First Baffi Lecture”. Rome, Bank of Italy, 1991. En *Economics and Philosophy*, 9, 1993.
- (1993n): “Indian pluralism”, en *India International Centre Quarterly*, Monsoon.
- (1993o): “Peacekeeping and starvation: On the Somalian and other crises in Sub-Saharan Africa”, en Paper presented at the American Economic Association Annual Meeting in the Anaheim on “UN Peacekeeping and the reduction of military budgets”.
- (1993p): “The causation and prevention of famines: A reply”, en *Journal of Peasant Studies*.

### 1994

- (1994a): "Population and reasoned agency: Food, fertility and economic development", en K. Lindahl-Kiessling y H. Landberg (Eds.): *Population, Economic Development and the Environment*. Oxford, OUP.
- (1994b): "Rational choice and monitoring", en AEA Annual Meeting. Paper for a session on *Motivation and Monitoring*. January 3, 1994.
- (1994c): "Freedoms and needs", en *The New Republic*, January 10 and 17, 1994.
- (1994d): "Welfare Economics and two approaches to rights", Paper for the Annual Meeting of the *European Public Choice Society*. Valencia, Spain, April 6-8, 1994.
- (1994e): "Behavioural ethics and economic achievements", Address at the University of Valencia on being awarded and honorary doctorate, April 12, 1994.
- (1994f): "Population and reasoning", Paper presented at the UN, New York, April 18, 1994.
- (1994g): "The formulation of rational choice", en *American Economic Review, Proceedings*, 84, May 1994.
- (1994h): "Well-being, capability and public policy", en *Giornale Degli Economisti Annali di Economia*, Luglio-Settembre 1994.
- (1994i): "The political economy of hunger: On reasoning and participation", An address to the Global Hunger Conference of the World Bank, 1993. *Proceedings*. Versión revisada y reducida en *Common Knowledge*, 1994.
- (1994j): "Markets and the freedom to choose", en H. Siebert (Ed.): *The Ethical Foundations of the Market Economy*. Tübingen: J.C.B., Mohr.
- (1994k): "The population delusion. Population: delusion and reality", en *The New York Review of Books*, 41, September, 22, 1994.
- (1994l): "Beyond liberalization: Social opportunity and human capability. First D.T. Lakdawala Memorial Lecture", June 29, 1994. New Delhi: *Institute of Social Science*.
- (1994m): "Non-binary choice and preference: A tribute to Stig Kanger", en D. Prawitz et. al.: *Logic, Methodology and Philosophy of Science IX*. Amsterdam: Elsevier Science.
- (1994n): "Economic wealth and moral sentiments." Zurich: Bank Hofmann.
- (1994o): "Amiya Dumar Dasgupta: An Obituary", en *Economic Journal*, 104, 1994.
- (1994p): "Growth Economics: What and why?" en L. Pasinetti and R. Solow (Eds.): *Economic Growth and the Structure of Long-term Development*. London: Macmillan.
- (1994q): "Economic regress: Concepts and features", en *Proceedings of the World Bank Annual Conference on Development Economics 1993*. Washington DC: The World Bank, 1994.
- (1994r): "Human Development index: Methodology and measurement", con Sudhir Anand, *HDRO Occasional Paper* 12. New York, 1994. (Reimpreso en Sakiko Fukuda-Parr and A.K. Shiva Kumar (Eds.): *Readings in Human Development*, Oxford University Press, India, 2003).
- (1994s): "Population and Reasoned Agency: population growth and food security", en *Journal of SID, Development*, 1994:3.
- (1994t): "The Darwinian View of Progress: Reply to Guha", en *Population and Development Review*.

**1995**

- (1995a): “Moral codes and economic success”, en Samuel Brittan and Alan Hamlin (Eds.): *Market Capitalism and Moral Values*. Aldershot: Elgar, 1995.
- (1995b): “Basic education as a political issue” en *Journal of Educational Planning and Administration*, 9, January 1995.
- (1995c): “Mortality as an indicator of economic success and failure: Innocenti Lecture” UNICEF, Florence, (Italy), March 1995. (Republicado en *Economic Journal*, 108, 1998).
- (1995d): “Environmental evaluation and social choice: contingent valuation and the market analogy”, en *The Japanese Economic Review*, Vol. 46, no. 1, March 1995.
- (1995e): “Rationality and social choice”, en *American Economic Review*, 85.
- (1995f): “Environmental values and economic reasoning. Nexus Lecture”, en *Nexus*, 13, 1995.
- (1995g): “On the Delhi school”, en D. Kumar and D. Mookherjee (Eds.): *Reflections of the Dehli School of Economics*. Delhi: OUP.
- (1995h): “Population policy: Authoritarianism versus co-operation”, en MacArthur Foundation, New Delhi, August 1995. (Reimpreso en *Social Change, Journal for the Council of Social Development*, New Dehli, 1996)
- (1995i): “Economic development and social change: India and China in comparative perspective”, en *Prospect*, 1, October 1995. (Traducción italiana en *La Terra*, February 1996).
- (1995j): “Wrongs and rights in Development”, en *Prospect*, October 1995.
- (1995k): “Gender inequality and theories of Justice”, en Martha Nussbaum and Jonathan Glover (Eds.): *Women, Culture and Development*. Oxford: Clarendon Press.
- (1995l): “Demography and welfare economics”, en *Empirica*, 22.
- (1995m): “How to judge voting schemes”, en *Journal of Economic Perspectives*, 9.
- (1995n): “Nobody need starve”, en *Granta*, 52, Winter 1995.
- (1995o): “Gender inequality in human development: Theories and measurement”, *Working Paper*, no. 95.05, August 1995. Cambridge, Mass., *Harvard Centre for Population and Development Studies*. (Reimpreso en Sakiko Fukuda-Parr and A.K. Shiva Kumar (Eds.): *Readings in Human Development*. India: OUP, 2003).
- (1995p): “What is the nature of the population problem and how can it be solved?” *Keio Economic Studies*, vol. XXXII, no. 2, 1995.
- (1995q): “The Political Economy of Targeting”, en D. van de Walle y K. Nead (Eds.): *Public Spending and the Poor*. The John Hopkins University Press for the International Bank for Reconstruction and Development.

## 1996

- (1996a): “Legal Rights and Moral Rights: Old Questions and New Problems” en *Ratio Juris*, June 9, 1996.
- (1996b): “On interpreting India’s past”, en S. Bose y A. Jalal (Eds.): *Nationalism, Democracy and development*. New Dehli: OUP.
- (1996c): “Health, inequality and welfare economics”, en B.G. Kumar Endowment Lecture 1995. *Centre for Development Studies, Public Lecture Series*, 1, 1996.
- (1996d): “Rationality, joy and freedom”, en *Critical Review*, 10, Fall 1996. (Reimpreso en R.A. Easterlin (Ed.): *Happiness in Economics*. UK: Edward Elgar, 2002).

- (1996e): “Social commitment and democracy: The demands of equity and financial conservatism”, Eva Colorni Memorial Lecture en P. Barker (Ed.): *Living as Equals*. Oxford: OUP.
- (1996f): “Social commitment and financial conservatism”, en *Il Mulino*, 364, March/April 1996.
- (1996g): “Rights: Formulation and consequences”, en *Analyse and Kritik*, 18, 1996.
- (1996h): “Famine as alienation”, en A. Abdullah y A.R. Khan (Eds.): *State, Market and Development: Essays in Honour of Rehman Sobhan*. Dhaka: The University Press Limited, 1996. Versión en *Culturrfront*, 5, Summer 1996.
- (1996i): “The concept of wealth” en R.H. Mayers (Ed.): *The Wealth of Nations in the Twentieth Century*. Stanford, Hoover Institution Press.
- (1996j): “On the foundations of welfare economics: Utility, capability and practical reason”, en F.H. Hahn et al. (Eds.): *Ethics and Economics*. Oxford: OUP.
- (1996k): “Agency and well-being: The development agenda”, en N. Heyzer et al. (Eds.): *A Commitment to the World’s Women*. New York, UNIFEM.
- (1996l): “Foreword” en K. Dutta y A. Robinson (Eds.): *Selected letters of R. Tagore*. Cambridge: CUP.
- (1996m): “Europe and Asia: Political economy and value systems”, talk given at the Plenary Session of the 7<sup>th</sup> Forum Engelberg, March 26, 1996.
- (1996n): “Secularism and its discontents”, en K. Basu y S. Subramanyam (Eds.): *Unravelling the Nation: Sectarian Conflict and India’s Secular Identity*. Penguin.
- (1996o): “Freedom, capabilities and public action: A response”, en *Notizie di Politeia*, 12, 43/44.
- (1996p): “Objectivity, health and policy”, en M. Dasgupta, L. Chen, T.N. Krishnan (Eds.): *Health, Poverty and Development in India*. India: OUP.
- (1996q): “Thinking about human rights and Asian values,” en *Human Rights Dialogue*. Vol. 4, March 1996.
- (1996r): “Our culture, their culture”, en *The New Republic*, July 14 and 21, 1996.
- (1996s): “Universal values, economic development and Asian contributions”, talk in Padova, May 11, 1996.
- (1996t): “Economic interdependence and the World Food Summit” *Development*, 4.
- (1996u): “Human rights and Asian values”, en *The New Republic*, July 14 and 21, 1996.
- (1996v): “Fertility and coercion”, en *The University of Chicago Law Review*, 63, Summer 1996.
- (1996w): “On the status of equality”, en *Political Theory*, Vol. 24, no. 3, August 1996.
- (1996x): “Is the idea of purely internal consistency of choice bizarre?”, en J. Altham y R. Harrison (Eds.): *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: CUP.
- (1996y): “Hunger in the modern world. Address to the Inter-Parliamentary Union on the occasion of the World food Summit in Rome”. Italy, November 15, 1996.
- (1996z): “Asia, tre lezioni su valori e sviluppo”, en *Il Sole*. 16 May, 1996.
- (1996a’): “Family fortunes of Bronze Age mint”, en *Anthropology. The Times Higher*, May, 31, 1996.

## 1997

- Sen, A. y Foster, J. (1997a): *On Economic Inequality* (Edición ampliada de *On Economic Inequality*, 1973). (2001, 1ª ed. en español, *La desigualdad económica*. México: FCE.)
- (1997b): “Individual preference as the basis of social choice”, Paper presented at the International Economic Association Round Table Conference on “Social Choice” in Herstein, Austria, May 26-28, 1994. (Recogido en K.J. Arrow et al. (Eds.): *Social Choice Reexamined*. London: Macmillan, 1997).
- (1997c): “Development thinking at the beginning of the Twenty-first century” en L. Emmerji (Ed.): *Economic and Social Development into the XXI Century*. Washington DC: Inter-American Development Bank and John Hopkins University Press, 1997.
- (1997d): “Concepts of human development and poverty: A multi-dimensional perspective”, en *Human Development Papers*, 1997. New York: UNDP, 1997. (Reimpreso en Sakiko Fukuda-Parr y A.K. Shiva Kumar (Eds.): *Readings in Human Development*. India: OUP, 2003).
- (1997e): “From income inequality to economic inequality”, en *Southern Economic Journal*, 64.
- (1997f): “Inequality, unemployment and contemporary Europe”, en *International Labour Review*, 136.
- (1997g): “Human capital and human capability”, en *World Development*, Vo. 25, no. 12.
- (1997h): “Economic, business principle and moral sentiments”, en *Business Ethics Quarterly*, Vol. 7, issue 3, 1997.
- (1997i): “Maximization and the act of choice”, en *Econometrica*, Vol. 65, no. 4, pp. 745-780.
- (1997j): “Radical needs and moderate reforms”, en J. Dreze and A. Sen (Eds.): *Indian Development: Selected Regional Perspectives*. Delhi: OUP.
- (1997k): “Indian traditions and Western imagination”, en *Daedalus*, 126, Spring 1997.
- (1997l): “Values and economic success: Europe and Asia”, Acceptance speech, 9<sup>th</sup> Catalonia International Prize, May 14, 1997.
- (1997m): “What’s the point of a development strategy?” en E. Malinvaud et al.: *Development Strategy and the Management of the Market Economy*. Oxford: Clarendon Press.
- (1997n): “Tagore and his India”, en *The New York Review of Books*, 44, June 26, 1997.
- (1997o): “The vision that worked”, en *Times Literary Supplement*, August 1997.
- (1997p): “Quality of life and economic evaluation”, en *Academia Economic Papers*, Vol. 25, no. 3. September 1997.
- (1997q): “Security and the peace dividend”, Keynote address at the ECARR symposium on “Security and Defence Spending”. Tokyo, September 1997.
- (1997r): “Narrowness of breadths: Assessing the discipline and the profession, an Interview”, *Harvard College Economist*, Winter 1997-Spring 1998.

## 1998

- (1998a), “Culture, freedom and independence”, en *World Culture Report*, cap. 17, UNESCO.
- (1998b): “Asian Values and Economic Growth”, en *World Culture Report*, UNESCO.



- (1998c): “Human development and financial conservatism”, en *World Development*, Vol. 26, no. 4.
- (1998d): “Should Inequality and Poverty Measures be Decomposable? A report in the second Soumitra Kumar Chakravarti Memorial lecture”, en *Calcutta Statistical Association Bulletin*, Vol. 48, no. 189-190. March and June 1998.
- (1998e): “India: What prospects?” en *Indian Horizons*, Vol. 45, no. 3-4.
- (1998f): “Foreword”, en N. Sarkar: *A Matter of Conscience: Artists Bear Witness to the Great Bengal Famine of 1943*. Calcutta: Punascha, 1998.
- (1998g): “Foreword”, en A. Ben-Ner y L. Putterman: *Economics, Values and Organisation*. Cambridge: CUP.
- (1998h): “Culture and identity”, en *Little India*, August 1998.
- (1998i): “Mahbub Ul Haq: The Courage and creativity of his ideas”, Memorial meeting. New York, October 1998.
- (1998j): “Political elements in economic development: A tribute to Andreas Papandreou”, First memorial lecture, Athens, October 1998.
- (1998k): “Reason before identity”, *The Romanes Lecture*, Oxford, November 1998. Oxford: OUP, 2000. (Traducción española en *Letras Libres*, Año 2, no. 23, Noviembre 2000)
- (1998l): “Rights, duties and consequences”, Heffers Lecture. Philosophy Department, Cambridge University, 27 November 1998.
- (1998m): “Health equity: some conceptual issues”. Based on a talk given at the BRAC Conference on Global Health Equity in Bangladesh, December 1998.
- (1998n): “This Cambridge and that”, en *Emmanuel Magazine*. Vol. LXXXI, 1998-1999.

## 1999

- (1999a): *Development as Freedom*. (2000, 1ª ed. en español, *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta).
- (1999b): “Global Justice. Beyond international Equity,” en Kaul, I. et al. (ed.): *Global Public Goods. International Cooperation in the 21<sup>st</sup> Century*. UNDP Oxford: OUP.
- (1999c): “Economic policy and equity: An overview”, en V. Tanzi et al., ed., *Economic Policy and Equity*. Washington DC, IMF.
- (1999d): “Human Rights and Economic Achievements”, en J.R. Bauer y D.A. Bell (Ed.): *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge: CUP.
- (1999e): “Democracy and social justice”, Seoul Conference on Democracy, Market Economy and Development, February 1999. Publicado por el Banco Mundial.
- (1999f): “Health in development: Keynote address to the 52<sup>nd</sup> World Health Assembly”, Geneva, May, 18, 1999, en *Bulletin of the World Health Organisation*, 77 (8).
- (1999g): “Work and rights: Keynote address at the International Labour Conference in Geneva”, June 15, 1999, en *International Labour Review* 1999, 139, 2, (2000).
- (1999h): “Things to come”, en S. Griffiths (Ed.): *Predictions*. Oxford: OUP.
- (1999i): “We have the freedom of the markets –What about equality and fraternity?” Alfred Herrhausen Society for International Dialogue, *Capitalism in the 21<sup>st</sup> Century*. München: Piper.

- (1999j): “Democracy as a universal value”, en *Journal of Democracy*, 10, 1999.
- (1999k): “Beyond the crisis: Development strategies in Asia”, en Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 1999. (También publicado en *Sustainable Development and Human Security*. Japón: Centre for International Exchange, 1999. Reimpreso en A. Chowdhury (Ed.): *Beyond the Asian Crisis: Pathways to sustainable growth*. UK: Edward Elgar, 2001).
- (1999l): “Galbraith and the art of description”, en H. Sasson (Ed.): *Between Friends: Perspectives on J.K. Galbraith*. New York: Houghton Mifflin Company.
- (1999m): “Investing in early childhood: Its role in development. Keynote address at the annual meeting of the Inter-American Development Bank and the Inter-American Investment Corporation in Paris”, March 1999. Washington DC: Inter-American Development Bank.
- (1999n): “Foreword”, en J. Silber (Ed.): *Handbook of Income Inequality Management*. Boston, Dordrecht and London: Kluwer.
- (1999o): “Alternative approaches to development”, en *The Statesman*, Festival 1999.
- (1999p): “Economic progress and health. Lecture at the 9<sup>th</sup> Annual Public Health Forum at the London School of Hygiene and Tropical Medicine”, April 22, 1999.
- (1999q): “Economics and the value of freedom”, en *Civilisation*, June/July 1999.
- (1999r): “Nobel Prize Speech: The possibility of social choice”, en *American Economic Review*, 89, 3, June 1999.
- (1999s): “A plan for Asia’s Growth”, en *Asiaweek*, 8 October, 1999.
- (1999t): “Women need the freedom not to have babies”, en *The Daily Telegraph*. October 23, 1999.
- (1999u): “We have to consider the many unfreedoms”, en *Outlook*, November 15, 1999.
- (1999v): “Economics and health”, en *The Lancet*, 354, 1999.

## 2000

- (2000a):
- (2000b): “East and West: The Reach of Reason” en *The New York Review of Books*, vol. 67, no.12, (July 20, 2000).
- (2000c): “Consequential Evaluation and Practical Reason” en *The Journal of Philosophy*, vol. XCVII, no. 9.
- (2000d): “Global Doubts”, en *Harvard Magazine*, 103, 1, September-October 2000.
- (2000e): “Choosing freedom”, en *Far Eastern Economic Review*, January 27, 2000.
- (2000f): “A decade of human development”, en *Journal of Human Development*, 1, February 2000.
- (2000g): “The income component of the Human Development Index”, en *Journal of Human Development*, 1, February 2000.
- (2000h): “Three Nobelists speak, interview by Robert Solow”, en *Challenge*, vol. 43, no. 1, January-February 2000.
- (2000i): “Merit and justice”, en K. Arrow, et al. (Eds.): *Meritocracy and Economic Inequality*. Princeton: Princeton University Press.
- (2000j): “Foreword”, en P. Bauer: *Essays in Political Economy*, 2000.
- (2000k): “Amartya Sen’s contribution to development economics”, Meghnad Desai: LSE, February 2000.

- (2000l): “An institutional view of development and democracy: Asia’s past and its future”, *Yomiuri Shimbun*, Japanese Forum, 2000.
- (2000m): “On development as freedom”, Nikhil Chakravarty Memorial Lecture, 2000. (Reimpreso en *Mainstream*, vol. XXXVIII, no. 17, April 15, 2000).
- (2000n): “Social justice and the distribution of income”, en A.B. Atkinson and F. Bourguignon (Eds.): *Handbook of Income Distribution*, vol. 1. Amsterdam: Elsevier Science BV, 2000.
- (2000o): “Will there be any hope for the poor?”, en *Time Magazine*, May 22, 2000.
- (2000p): “India through its calendars”, en *The Little Magazine*, May 1, 2000.
- (2000q): “Freedom’s market”, en *Observer*, June 25, 2000.
- (2000r): “The discipline of cost-benefit analysis”, en *The Journal of Legal Studies*, XXIX (2) (Pt 2), June 2000.
- (2000s): “People who breed people –discussion with Paul Ehrlich”, en *Vanity Fair*, July 2000.
- (2000t): “Population and gender equity”, en *The Nation*, 271, 4, July 24-31, 2000.
- (2000u): “Work and rights”, en M. Fetherolf Loutfi (Ed.): *Women, Gender and Work: What is equality and how do we get there?* Geneva, ILO, 2001. (También publicado en *International Labour Review*, 139, 2, 2000).
- (2000v): “Social exclusion: Concept, application and scrutiny”, Office of Environment and Social development, Asian Development Bank, *Social Development Papers*, no. 1, June 2000.
- (2000w): “India and the bomb”, en *The New Republic*, September 25, 2000. *Frontline*, September 19, 2000).
- (2000x): “Sen replies”, en *The Nation*, November 27, 2000.
- (2000y): “The play’s the thing”, en *The Little Magazine*, Vol. 1, November-December 2000.
- (2000z): “Beyond identity: Other people”, en *Proceedings of the British Academy*, 111. Oxford: OUP, 2001. Publicado también en *The New Republic*, December 18, 2000. *The British Academy Review*, July-December 2000. (Traducción en español: “La otra gente”, *Letras libres*, año 1, no. 1, October 2001).
- (2000a’): “Human development and economic sustainability”, en *World Development*, vol. 28, no. 12, December 2000.
- (2000b’): “Democracy: The only way out of poverty”, en *New Perspectives Quarterly*, 17, 1, Winter 2000.
- (2000c’): “Economic progress and health”, en D.A. Lean and G. Walt (Eds.): *Poverty, Inequality and Health*. Oxford: OUP, 2000.
- (2000d’): “Foreword”, en N. Daniels, B. Kenedy y I. Kawachi: *Is inequality bad for our health?* Boston: Beacon Press, 2000.
- (2000e’): “Foreword”, en P. Svedberg: *Poverty and Undernutrition: Theory, Measurement and Policy*. Oxford: OUP, 2000.
- (2000f’): “Business ethics and economics success”, en *Politeia*, XVI, 59, 2000.
- (2000g’): “Education in Kerala’s Development: Towards a new agenda”, National Conference on *Education in Kerala’s Development: Towards a New Agenda*. New Dehli: Institute of Social Sciences, 2000.
- (2000h’): “Amartya Sen on Kerala”, National Conference on *Education in Kerala’s Development: Towards a New Agenda*. New Delhi: Institute of Social Sciences, 2000.

- (2001a): “Teorías del desarrollo a principios del siglo XXI”, *Leviatán*, nº 84. (Citaremos de acuerdo a la versión electrónica publicada en Biblioteca Digital de la Iniciativa Interamericana de Capital Social y Desarrollo, [www.iadb.org/etica](http://www.iadb.org/etica))
- (2001b): “Other people” (Sen, 2000z). Traducción en español “La otra gente”, en *Letras libres*, año 1, no. 1, October 2001.
- (2001c): “History and the enterprise of knowledge”, Inaugural address, Indian History Millenium 61<sup>st</sup> Annual Session. Calcutta University, 2-4<sup>th</sup> January. Publicado en *New Humanist*, Summer 2001.
- (2001d): “Our hoppers for the 21<sup>st</sup> Century”, en *Nikkei Journal*, January 3, 2001.
- (2001e): “Press freedom and development”, Address at the General Assembly of the International Press Institute. New Delhi, January 27-29, 2001. También publicado en *India 2001. The IPI Congress Report*. New Delhi: International Press Institute, 2001.
- (2001f): “Apocalypse then”, Book Review, en *The New York Times*, February 18, 2001.
- (2001g): “Fear of freedom”, en T. Pelagidis, L.T. Katseli y J. Milios (Eds.): *Welfare State and Democracy in Crisis: Reforming the European Model*. UK: Ashgate, 2001.
- (2001h): “Addressing poverty” en *The Economist*.
- (2001i): “Ten points about globalization”, publicado como “Slicing up the spoils” in *The Guardian*, July 19, 2001. También publicado como “If it’s fair, it’s good. Ten truths about globalization”, en the *International Tribune*. July 14, 2001.
- (2001j): “Hunger: old torments and new blunders”, en *The Little Magazine*, volume 2, issue 6, year end 2001.
- (2001k): “Health care (mistakenly titled –about gender). Amartya Sen replies Letter”, en *The New Republic*, October 29, 2001.
- (2001l): “A world not neatly divided”, en *The New York Times*, November 23, 2001.
- (2001m): “The many faces of gender inequality”, en *The New Republic*, September 17, 2001. También en *Frontline*, November 9, 2001. (Traducción en español “Desigualdad de género: La misoginia como problema de salud pública”, en *Letras Libres*, año 4, no. 40, April 2002. También publicado en Thomas Joseph y E.A. Thomas (Eds.): *Issues Ahead*. New Delhi: Oxford University Press, 2002).
- (2001n): “Foreword”, en J.M. Harris, T. Wise, K. Gallagher y N. Goodwin (Eds.): *A Survey of Sustainable Development*. Washington: Island Press, 2001.
- (2001o): “The individual and the world”, en J. Wilson (Ed.): *Equality and the Modern Economy*, Seminar 7. London: The Smith Institute, 2001.
- (2001p): “Symposium on Amartya Sen’s Philosophy: A reply”, en *Economics and Philosophy*, 17, 2001. pp. 51-66.
- (2001q): “Global doubts as global solutions”, en *The Alfred Deakin Lectures: Ideas for the Future of Civil Society*. Australia: ABC Books, 2001.
- (2001r): “Non binary choice and preference: A tribute to Stig Kanger”, en G. Holmström-Hintikka, S. Lindström y R. Sliwinski (Eds.): *Collected Papers of Stig Kanger with Essays on his Life and Work*. London: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- (2001s): “Economic development and capability expansion in historical perspective”, en *Pacific Economic*, 6:2. (pp. 179-191).

**2002**

- (2002a): *Rationality and Freedom*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- (2002b): "Justice across Borders" en DeGreiff, P. and Cronin, C. (Ed.): *Global Justice and Transnational Politics. Essays on the Moral And Political Challenges of Globalization*. Cambridge, Massch.: The MIT Press.
- (2002c): "Response to commentaries. Stewart, Deneulin, Fleurbaey and Evans", en *Studies in Comparative International Development*, vol. 37, no. 2, Summer 2002
- (2002d): "Open and Closed Impartiality" en *The Journal of Philosophy*, vol. 99, n° 9 (September 2002)
- (2002e): "Identity and justice", Eric William Memorial Lecture, March 2001. Central Bank of Trinidad and Tobago, 2002
- (2002f): "How to judge Globalism", en *The American Prospect*, special supplement, Winter 2002.
- (2002g): "The right to one's identity", en *Frontline*, vol. 19, Issue 1, Jan 5-18, 2002. Based on a speech given in New Delhi, November 12, 2001 at the inaugural meeting of "South Asian for Human Rights".
- (2002h): "India's two great emperor's were both non-Hindu" Interview en *Outlook*, January 21, 2002.
- (2002i): "Globalization is both a bonus and a curse, Nobelism Sen says", en *The Japan Times*, February 23, 2002. Report of Tokyo Lecture 2002.
- (2002j): "Identity and Freedom. *Re-Ordering the World*." London: The Foreign Policy Centre, 2002.
- (2002k): "Foreword", *Rigged Rules and Double Standards: trade, globalisation and the fight against poverty*. London: Oxfam.
- (2002l): "Democratic practice and social inequality in India". ISS Occasional Paper Series -29. New Delhi, ISS, 2002. Con J. Drèze en *Journal of African and Asian Studies*, Vo. 37, Issue 2, 2002.
- (2002m): "Health: perception versus observation", en *British Medical Journal*, no. 7342, April 13, 2002.
- (2002n): "The science of given and take", en *New Scientist*, no. 2340, April 27, 2002.
- (2002o): "To build a country, build a schoolhouse", en *The New York Times*, May 27, 2002.
- (2002p): "Civilizational Imprisonments", en *New Republic*, issue 4, 560, June 10, 2002.
- (2002q): "Globalization, inequality and global protest", en *Development*, vol. 45, no. 2, June 2002.
- (2002r): "Why half the planet is hungry", en *Observer*, 16 June, 2002.
- (2002s): "Careful new analysis: a must to comprehend the world", en *Pakistan Daily Times*, June 14, 2002.
- (2002t): "Sustainable development and human freedom (mis-spelt "humane freedom")", en *Vivendi 2001, Annual Report*. Paris: Vivendi.
- (2002u): "Why health equity?" Spanish translation of the Keynote address to the Third international Conference on "The Economics of Health: Within and beyond health care", York, July 23, 2001. *Pan American Journal of Public Health*, vol. 11, no. 5/6 May-June 2002.
- (2002v): "¿Tiene sentido la ética de los negocios?" en *Debats*, no. 77, 2002.
- (2002w): "Reply to Robert Boyers, "Civil Dispute", en *The New Republic*, July 29, 2002.

- (2002x): "Property and hunger", en Ann Cudd (Ed.): *Philosophy 180: Introduction to Social and Political Philosophy*. Thomson, 2002.
- (2002y): "Speaking of freedom: Why media is important for economic development", EN *The Little Magazine*, Vol. 3, issue 3, 2002.
- (2002z): « La prudence chez Adam Smith », en *Mouvements*, 23, September-October 2002.
- (2002a'): "Perspectives Interview. Islamic civilisation", en *The Herald*, Annual 2001, January 2002.
- (2002b'): "Disquieting picture", en *Times of India Online*. November 19, 2002.
- (2002c'): "Access to medicines", Letter to *Financial Times*, November 13, 2002.
- (2002d'): "¿Qué impacto puede tener la ética?", en *Ética y Desarrollo*, editado por Kliksberg. El Ateneo, 2002.
- (2002e'): "Interview", en *India Abroad*, November 29, 2002.
- (2002f'): "Plea for Rationality. Interview", en *Books and Authors*, Dawn, December 22, 2002.
- (2002g'): "Delivering the Monterrey Consensus: Which Consensus?" en *Commonwealth Secretariat Economic Paper*, no. 48. London, 2002.
- (2002h'): "Democracy and Sustainability", en *New Perspectives Quarterly*, Vol. 9, no. 4, Fall 2002.
- (2002i'): "Global Inequality and Persistent Conflicts", en Geir Lundestad y Olav Njolstad (Eds.): *War and Peace in the 20<sup>th</sup> Century and Beyond*. Singapore: World Scientific Publishing, 2002. pp. 101-120.

## 2003

- (2003a): "Development as Capability Expansion". Originalmente publicado en *Journal of Development Planning*, 1989. No. 19, pp. 44-58. Recogido en Fukuda-Parr, S. and Kumar, A.K. (eds.) (2003): *Readings in Human Development*. Oxford: Oxford University Press.
- (2003b): "The hidden penalties of gender inequality: fetal origins of ill-health", con Osmani, S.: *Economics and Human Biology*, Vo. 1, no. 1, January 2003, pp. 105-121.
- (2003c): "Wir sind alle Weltbuger –dazu gibt es heute keine Alternative. Interview", en *Frankfurter Rundschau*, 2 January, 2003.
- (2003d): "India and the Bomb", en M.V. Ramana y C. Rammanohar Reddy (Eds.): *Prisoners of the Nuclear Dream*. India: Orient Longman. pp. 167-188.
- (2003e): "Foreword", en Sakiko Fukuda-Parr y A.K. Shiva Kumar (Eds.): *Readings in Human Development*. India: Oxford University Press.
- (2003f): "Interview with Eleanor Wachtel", en *Original Minds*. Ontario: Halper Flamingo.

## 2004

- (2004a): "Elements of a Theory of Human Rights" en *Philosophy and Public Affairs*, 32.
- (2004b): "Dialogue Capabilities, List, and Public Reason: Continuing the conversation", en *Feminist Economic*, 10 (3), pp. 77-80.
- (2004c): "Discapacidad y justicia", Ponencia en la II Conferencia Internacional sobre Discapacidad y Desarrollo Inclusivo. Banco Mundial, <http://latinamercia.dpi.org/documents/1SENAMARTYA>

## 2005

- (2005a): "Human Rights and Capabilities", en *Journal of Human Development*, vol. 6, nº 2.
- (2005b): *The argumentative Indian*. New York: Farrar, Strauss and Giroux.
- (2005c): "Reanalizando la relación entre ética y desarrollo", en *La agenda ética pendiente de América Latina*. Buenos Aires: FCE.
- (2005d): "Walsh on Sen alter Putnam", en *Review of Political Economy*, vol. 17, nº 1, January.

## 2006

- (2006a): *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*. London, New York: Norton and Company.
- (2006b): "What do we want from a theory of justice?" en *Journal of Philosophy*, 103 (May 2006)
- (2006c): *El valor de la democracia*. España: Ediciones de intervención cultural/ El viejo topo.
- (2006d): "El futuro de nuestras libertades", en V. Martínez y S. París (Eds.): *Amartya K. Sen y la globalización*. Castelló de la Plana: Universitat Jaume I.
- (2006e): "Reason, Freedom and Well-being", en *Utilitas*, vol. 18, 1.
- (2006f): "Normative Evaluation and Legal Analogues", en John N. Drobak (Ed.): *Norms and the Law*. Cambridge: CUP.
- (2006g): "Human Rights and the Limits of the Law", en *Cardozo Law Review*, 27, April 2006.

## 2007

- Sen, A., Stiglitz, J. y Zubero, I.: *Se busca trabajo decente*. Madrid: Ediciones Hoac.

## 2009

- (2009a): *The Idea of Justice*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press. (2010, 1ª ed. en español *La idea de la justicia*. Madrid: Taurus).

## 2010

- (2010a): "Sustainable Development and our Responsibilities". *Notizie di Politeia*, 26, nº 98, 129-137.
- (2010b): "La democracia como razón pública". *Claves de razón práctica*. Nº 199, 4-11.

## 2011

- (2011a) (Ed.): *Peace and Democratic Society*. Cambridge: Openbook Publishers. Commonwealth Secretariat.
- (2011b): "Radical Needs and Moderate Reforms." En K. Visweswaran (Ed.): *Perspectives on Modern South Asia: A Reader in Culture, History and Representation*. Blackwell Publishing Ltd.

## 2012

- (2012a): "Values and Justice". *Journal of Economic Methodology*. Vol 19, Issue 2, 101-108.
- (2012b): "The Global Reach of Human Rights." *Journal of Applied Philosophy*. Vol. 29, Issue 2, 91-100.

## 2013

- (2013a): "The Ends and Means of Sustainability." *Journal of Human Development and Capabilities*. Vol. 14, Issue 1. Special Issue: The Capability Approach and Sustainability, 6-20.
- (2013b): "Ideas of Justice: a reply". *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. Vol. 13, Issue 2, 305-320.
- (2013c): "Work and Rights". *International Labour Review*. Vol. 152, Issue Supplement s1, 81-92.

**2014**

- (2014): "Justice and Identity". *Economics and Philosophy*. Vol. 30. Special Issue 01, 1-10.

**2015**

- (2015) "The Idea of Justice. A response." *Philosophy Social Criticism*. Vol. 41, n 1, 77-88.



## II. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Ackerman, B., Alstott, A. y Van Parijs, P. (2008): *Repensando la distribución: el ingreso básico ciudadano como alternativa para un capitalismo más igualitario*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Aiken, W. and LaFollete, H. (Eds.) (1977, 1ª Ed.): *World Hunger and Moral Obligation*. New Jersey: Prentice-Hall.

Aiken, W. and LaFollete, H. (Eds.) (1996, 2ª Ed.): *World Hunger and Morality*. New Jersey: Prentice-Hall.

Alkire, Sabina (2002): *Valuing Freedoms. Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*. Oxford: OUP.

Amin, Samir (1974): *La acumulación a escala mundial. Crítica de la teoría del subdesarrollo*. (1ª ed. en francés 1971) Madrid: siglo XXI editores.

Anand, S. and Sen, A. (2000): "Human Development and Economic Sustainability", en *World Development* vol. 28, No. 12, pp. 2029-2049.

Aristóteles (1999) *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales

Aristóteles (1970). *Política*. Madrid: Centro de Estudios constitucionales.

Arnsperger, C. y Van Parijs, P. (2002): *Ética económica y social: teorías de la sociedad justa*. Barcelona: Paidós.

Arrow, K. (1973): "Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls' *Theory of Justice*", en *Journal of Philosophy*, 70, n. 9.

Arrow, K.; Bowles, S. y Durlauf, Steven (Eds.) (1995): *Meritocracy and Economic Inequality*. Princeton: Princeton University Press.

Balakrishnam, R. y Narayan, U. (1996): "Combining Justice with Development: Rethinking Rights and Responsibilities in the Context of World Hunger and Poverty" en Aiken, W. y LaFollete, H. (Eds.) (1996)

Ballet, J., Dubois, J.L. y Mahieu, F.R. (2007): "Responsibility for Each Other's Freedom: Agency as the Source of Collective Capability" en *Journal of Human Development*, vol. 8, nº 2.

Banerjee, Abhijit V. y Duflo, Esther (Eds.) (2011): *Repensar la pobreza. Un giro radical en la lucha contra la desigualdad global*. Madrid: Taurus.

- Barker, Paul (Ed.) (1996): *Living as Equals*. Oxford: OUP.
- Barry, Brian (Ed.) (1991a): *Liberty and Justice. Essays in Political Theory*. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press.
- Barry, B. (1991b): “Humanity and Justice in Global Perspective” en Barry, B. (Ed.) (1991a).
- Beitz, Charles, (1979), *Political Theory and International Relations*, Princeton: Princeton University Press.
- Beitz, C., Cohen, M., Scanlon, T., Simmons, J. (eds.) (1985): *International Ethics. A Philosophy and Public Affairs Reader*. Princeton University Press.
- Beitz, C. (1989): *Political Equity*. Princeton: Princeton University Press
- Beitz, Charles, (2000): “Rawls’s Law of Peoples”, *Ethics*. Vol. 110, nº 4, July 2000.
- Beitz, (2005): “Cosmopolitan and Global Justice”, *The Journal of Ethics*, Vol. 9, nos 1-2.
- Benhabib, Seyla (2004): *The Right of Others. Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: CUP.
- Benhabib, Seyla (2006): *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires, Katz.
- Berlin, I. (1958): “Dos conceptos de libertad” en *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*, traducción española recogida en Aron, Raymond y Berlin, Isaiah (1999): *Ensayos sobre la libertad*. Barcelona: Círculo de lectores.
- Brock, Gillian (1998) (Ed.): *Necessary Goods. Our responsibility to meet others’ needs*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers.
- Brock, G. and Brighouse, H. (Eds.) (2005): *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Cambridge: CUP.
- Brooks, Thom (Ed.) (2008): *The Global Justice Reader*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Brown, P.G. y Shue, H. (Eds.) (1977): *Food Polity: The Responsibility of the US in Life and Death Choices*. New York, London: The Free Press, Macmillan.
- Buchanan, Allen (2000): “Rawls’s Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World” en *Ethics*, vol. 110, nº 4.
- Caney, Simon (2000): “Global Equality of Opportunity and the Sovereignty of States”, en Anthony Coates (ed.): *International Justice*. Aldershot: Ashgate.
- Caney, Simon (2001a): “International Distributive Justice” en *Political Studies*, 49.

- Caney, Simon (2001b): “Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities”, en Thomas Pogge (ed.) (2001)
- Cavallero, Eric, (2006): “An immigration-pressure model of global distributive justice”, *Politics, Philosophy and Economics*, London, Sage Publications.
- Chatterjee, Deen K. (Ed.) (2004): *The Ethics of Assistance. Morality and the Distant Needy*. Cambridge: CUP.
- Chen, S. and Ravallion, M. (2008): “The developing world is poorer than we thought, but no less successful in the fight against poverty” *Development Research Group World Bank*.
- Cleaver, Frances (2007): “Understanding Agency in Collective Action”, en *Journal of Human Development*, vol. 8, nº 2.
- Cohen, G.A. (1989): “On the Currency of Egalitarian Justice” en *Ethics*, 99, pp. 906-944.
- Cohen, G.A. (1993): “¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades”, en Sen, A. y Nussbaum, M., (Eds.) (1993) (1996, ed. en español)
- Cohen, Joshua (1995): “Book Review *Inequality Re-examined* by Amartya Sen” en *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, nº 5, May 1995.
- Comim, F., Qizilbash, M. and Alkire, S. (Eds.) (2008): *The Capability Approach. Concepts, Measures and Applications*. Cambridge: CUP.
- Conill, Jesús (Coord.) (2002): *Glosario para una sociedad intercultural*. Valencia: Bancaja.
- Conill, J. y Crocker, D. (Eds.) (2003): *Republicanism y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?* Granada: Comares.
- Conill, J. (2004): *Horizontes de economía ética*. Madrid: Tecnos.
- Conill, J y Gozávez, V. (2004) (Coords.): *Ética de los medios. Una apuesta por la ciudadanía audiovisual*. Barcelona: Gedisa.
- Conill, J. (2006): *Ética hermenéutica*. Madrid: Tecnos.
- Conill, J. (2010): “De la ley natural al universalismo hermenéutico” en *Pensamiento*, vol. 66, nº 248, pp. 227-244.
- Constant, Benjamin (1989): “De la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos” (Conferencia pronunciada en París en 1819) en Constant, B. (1989): *Escritos Políticos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. (Traducción, estudio preliminar y notas de M<sup>a</sup> Luisa Sánchez Mejía).

- Cortina, Adela (1986): *Ética mínima. Introducción a la Filosofía Práctica*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (1990): *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela (1997): *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza.
- Cortina, A. (1998): *Hasta un pueblo de demonios*. Madrid: Taurus.
- Cortina, A. (2000): “¿Educación para el patriotismo o para el cosmopolitismo arraigado?” en Cortina, A. (coord.) (2000): *La educación y los valores*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Cortina, A. (2001): *Alianza y Contrato. Política, Ética y Religión*. Madrid: Trotta.
- Cortina, A. (2002): *Por una ética del consumo*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (2003) (Ed.): *Construir confianza. Ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*. Madrid: Trotta.
- Cortina, A. (2007): *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Eds. Novel.
- Cortina, A. (2008): *Lo justo como núcleo de las ciencias morales y políticas. Una versión cordial de la ética del discurso*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.
- Cortina, A. (2009a): *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid, Taurus.
- Cortina, A. (2009b): “La pobreza como falta de libertad” en Cortina y Pereira (Eds.) (2009)
- Cortina, A. (2010): *Justicia Cordial*. Madrid: Trotta.
- Cortina, A. y Pereira, G. (Eds.) (2009): *Pobreza y Libertad*. Madrid, Tecnos.
- Cortina, A., Conill, J., Enderle, G., Crocker, D., Pereira, G., García-Marzá, D. (2013): “Sen’s Capabilities, Poverty and Economic Welfare”, Cap. 9 en C. Lütge (Ed.): *Handbook of the Philosophical Foundation of Business Ethics*. Vol. 2 Heidelberg, New York, London, Springer, Dordrecht.
- Crocker, David (1992): “Functioning and Capability: The Foundations of Sen’s and Nussbaum’s Development Ethic Part II”, en *Political Theory*, 20.
- Crocker, David (1995): “Functioning and Capability: The Foundations of Sen’s and Nussbaum’s Development Ethic Part II”, en Nussbaum, M. and Glover, J. (Comps.) (1995).

- Crocker, David (1996): “Hunger, Capability, and Development”, en Aiken, W. y LaFollete, H. (Eds.) (1996)
- Crocker, David y Linden, Toby (comps.) (1998): *Ethics of Consumption: The Good Life, Justice and Global Stewardship*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Crocker, D. (2003): “Globalización y desarrollo humano: Aproximaciones éticas” en Conill, J. y Crocker, D. (Eds.) (2003).
- Crocker, David (2007a): “Retribution and Reconciliation” en Gehring, Verna (Ed.) (2007).
- Crocker, D. (2007b): “Deliberative Participation in Local Development”, en *Journal of Human Development*, vol. 8, nº 3.
- Crocker, David (2008): *Ethics of Global Development: Agency, Capability, and Deliberative Democracy*. Cambridge: CUP.
- DeGreiff, Pablo y Cronin, Ciaran (Eds.) (2002): *Global Justice and Transnational Politics. Essays on the Moral and Political Challenges of Globalization*. Cambridge, Mass.; London: The Massachusetts Institute of Technology.
- DeMartino, George F. (2000): *Global Economy, Global Justice. Theoretical Objections and Policy Alternatives to Neoliberalism*. London: Routledge.
- Deneulin, Séverine et al. (2006) (Eds.): *Transforming unjust structures. The Capability Approach*. Netherlands: Springer.
- Deneulin, Séverine (2006): “Necessary Thickening”: Ricoeur’s Ethic of Justice as a Complement to Sen’s Capability Approach” en Deneulin, S. et al. (Eds.) (2006)
- Deneulin, S. (2008): “Beyond individual freedom and agency: structures of living together in the capability approach” en Comim, F. et al. (Eds.) (2008)
- Deneulin, S. (2009), “Valores, elecciones y límites del liberalismo en el enfoque de las capacidades” en Cortina, A. y Pereira, G. (Eds.) (2009)
- Douglas, R.B. et al. (Comp.) (1990): *Liberalism and the Good*. New York.
- Doyal, Len y Gough, Ian (1994): *Teoría de las necesidades humanas*. Barcelona: Icaria.
- Drèze, Jean y Sen, Amartya (1989): *Hunger and Public Action*. Oxford: Clarendon Press.
- Drèze, J. y Sen, A. (1995a): *The Political Economy of Hunger*. Oxford: Clarendon Press.
- Drèze, J. y Sen, A. (1995b): *India: Economic Development and Social Opportunity*. Oxford: Clarendon Press.

- Drèze, J. y Sen, A. (1996): *India Development: Selected Regional Perspectives*. Oxford and Delhi: OUP.
- Drèze, Jean y Sen, Amartya (2002): *India. Development and Participation*. Oxford: OUP.
- Dueñas, Marc (ed.) (1997): *Xoc de civilitzacions. A l'entorn de S.P. Huntington i el debat sobre el nou escenari internacional*. Barcelona: Proa.
- Dworkin, R. (1981): "What is Equality? Part 2: Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, n. 4.
- Dworkin, R. (1988): *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge: CUP.
- Dworkin, Ronald (2002): *Sovereign Virtue*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Estefanía, Joaquín (2002): "Globalización" en Conill, Jesús (Coord.): *Glosario para un sociedad intercultural*. Valencia: Bancaja.
- Evans, Peter (2002): "Collective capabilities, culture and Amartya Sen's Development as freedom", en *Studies in Comparative International Development*, vol. 37, nº 2.
- Finnis, John (1980): *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: OUP.
- Finnis, John (1991) (Ed.): *Natural Law*. Aldershot: Dartmouth.
- Fleurbaey, Marc (2006): "Capabilities, Functionings and Refined Functionings" en *Journal of Human Development*, vol. 7, nº 3.
- Fraser, Nancy y Honneth, Axel (2003): *Redistribution or Recognition? A political-philosophical Exchange*. London, New York: Verso.
- Galston, William (2007): "The Ethical Dimensions of Global Development: An Introduction", en Gehring, Verna (Ed.) (2007).
- García-Marzá, Domingo (2004): *Ética de la empresa: del diálogo a la confianza*. Madrid: Trotta.
- García-Marzá, Domingo (2009): "¿Agentes de justicia? La responsabilidad social de las empresas como factor de desarrollo" en Cortina, A. y Pereira, G. (eds.) (2009).
- Gehring, Verna V. (Ed.) (2007): *The Ethical Dimensions of Global Development*. New York; UK: Rowman and Littlefield Publishers.
- Gilbert, Pablo, (2004): "The Duty to Eradicate Global Poverty: Positive or Negative?" *Ethical Theory and Moral Practice. An International Forum*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Gore, Charles (1997): "Irreducible social goods and the informational basis of Amartya Sen's Capability Approach", en *Journal of International Development*, vol. 9, nº 2.

- Goulet, Denis (1999): *Ética del desarrollo. Guía Teórica y Práctica*. Madrid: Iepala.
- Gracia Calandín, Javier (2006): “El encuentro intercultural en la hermenéutica de Charles Taylor” en *Diálogo filosófico n° 64*, enero/abril, Madrid, Ediciones diálogo filosófico. pp. 77-94.
- Gracia Calandín, Javier (2010): “Posibilidad de un individualismo holista. Consideraciones hermenéuticas sobre el individualismo moderno desde la filosofía de Charles Taylor”, *Isegoría n° 42*, pp. 199-213.
- Gracia Calandín, Javier (2011a): *Ética y política en Charles Taylor. Claves para una sociedad intercultural*. Saarbrücken, Editorial Académica Española.
- Gracia Calandín, Javier (2011b): *Antropología filosófica en Charles Taylor. Perfil hermenéutico del ser humano*, Saarbrücken, Editorial Académica Española.
- Gracia Calandín, Javier (2013): “La educación para la ciudadanía global en clave intercultural”, *Diálogo filosófico 85*, pp.117-137.
- Gutmann, Amy (Ed.) (1993): *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México, FCE.
- Habermas, J. (2000): *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- Hardin, G. (1974): “Lifeboat Ethics: The Case Against Helping the Poor” *Psychology Today*, 8.
- Held, David (1991): *Political Theory Today*. Cambridge: Polity Press.
- Held, David, (2005): “Principles of Cosmopolitan Order” en Brock, G. and Brighouse, H. (ed.): *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*.
- Huntington, Samuel (1993): “Xoc de civilitzacions?” en Dueñas, M. (ed.) (1997)
- Hurrell, Andrew y Woods, Ngaire (Eds.) (1999): *Inequality, Globalization and World Politics*. New York, Oxford: OUP.
- Ibrahim, Solava S. (2006): “From Individual to Collective Capabilities: The Capability Approach as a Conceptual Framework for Self-help”, en *Journal of Human Development*, vol. 7, n° 3.
- Iguíñiz E., Javier (2003): *Desarrollo, Libertad y Liberación en Amartya Sen y Gustavo Gutiérrez*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Izquierdo, Gabino (2000): *Entre el fragor y el desconcierto. Economía, ética y empresa en la era de la globalización*. Madrid: Minerva Eds.
- Jamieson, Dale (2005): “Duties to the distant: Aid, Assistance, and Intervention in the Developing World” en *The Journal of Philosophy*, vol. 9, n° 1-2.

- Kant, I. (1998): *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2002): *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos. Estudio preliminar de Cortina, A.; Trad. y notas, Cortina, A. y Conill, J
- Kant, I. (1992): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País. Trad. M. García Morente.
- Kaufman, Alexander (2006): “Capabilities and Freedom”, en *The Journal of Political Philosophy*, 14, 3.
- Kaul, I. et al. (ed.) (1999): *Global Public Goods. International Cooperation in the 21<sup>st</sup> Century*. UNDP Oxford: OUP.
- Koller, Peter y Puhl, Klaus (Eds.) (1997): *Current Issues in Political Philosophy: Justice in Society and World Order. Proceedings of the 19th International Wittgenstein Symposium*. Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky.
- Kymlicka, Will (1996): *Ciudadanía multicultural*. México, Barcelona: Paidós.
- MacIntyre, Alasdair (1987): *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Martin, Hans-Peter y Schumann, Harald (1998): *La trampa de la globalización. El ataque contra la democracia y el bienestar*. Madrid: Taurus.
- Martínez, Emilio (2000): *Ética para el desarrollo de los pueblos*. Madrid, Trotta.
- Mill, John Stuart (1979): *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza. (Publicado originalmente en 1859)
- Miller, David (1995): “Igualdad compleja” en Miller, David y Walzer, Michael (comp.) (1995): *Pluralismo, Justicia e Igualdad*. Buenos Aires: FCE, 1996.
- Miller, D. (1997): “Equality and Justice”, en *Ratio*, 10.
- Miller, David (1999a): “Justice and Global Inequality” en A. Hurrell and N. Woods: *Inequality, Globalization and World Politics*. Oxford: OUP.
- Miller, David, (1999b): “When justice requires (substantive) equality and when it does not?”
- Miller, D. (1999c): *Principles of Social Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Miller, D. (2000) “National Self-Determination and Global Justice”, *Citizenship and National Identity*. Cambridge: Polity.
- Miller, D., (2001): “Distributing Responsibilities” en *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 9, nº 4. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 453-471.



- Miller, David (2002a): "Two ways to think about justice", *Politics, Philosophy and Economics*, vol. 1, nº 1. London: Sage.
- Miller, D. (2002b): "Cosmopolitanism: A Critique", en *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 5.
- Miller, D. (2002c): "Caney's 'International Distributive Justice': A Response", en *Political Studies*, 50.
- Miller, D. (2003): "Holding Nations Responsible", *Ethics*, 114.
- Miller, David and Fabre, Cécile (2003): "Justice and Culture: Rawls, Sen, Nussbaum and O'Neill", *Political Review*, vol. 1, Oxford: Blackwell Publishing.
- Miller, David, (2004): "National responsibility and international justice", en D.J. Chatterjee (eds.) (2004).
- Miller, David, (2005): "Against global egalitarianism", *The Journal of Ethics*, 9.
- Milligan, D. and Miller, W.W. (1992) (Eds.): *Liberalism, Citizenship and Autonomy*. Aldershot: Avebury.
- Nagel, Thomas (1977): "Poverty and Food: Why Charity is not Enough", en Brown, P. and Shue, H. (Eds.) (1977)
- Nagel, Thomas (2005): "The Problem of Global Justice", en *Philosophy and Public Affairs*, 33, no. 2. Oxford: Blackwell.
- Nozick, Robert (1974): *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books. (1988, 1ª ed. en español, *Anarquía, Estado y Utopía*. México: FCE.)
- Nussbaum, Martha (1985): *Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: CUP.
- Nussbaum, M. (1990): "Aristotelian Social Democracy", en Douglas, R.B. et al. (Comp.) (1990): *Liberalism and the Good*. New York.
- Nussbaum (1992): "Human Functioning and Social Justice: In Defence of Aristotelian Essentialism", en *Political Theory*, 20.
- Nussbaum, M. y Sen, A. (Eds.) (1993): *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press.
- Nussbaum, M. y Glover, J. (comp.) (1995): *Women, Culture and Development*. Oxford: OUP.
- Nussbaum, M. (1997): "Capabilities and Human Rights", en *Fordham Law Review*, 66.
- Nussbaum, M. (1998a): "Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. Supl. I

- Nussbaum, M. (1998b): "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach", en *Midwest Studies in Philosophy*, 13.
- Nussbaum, M. (1999): *Sex and Social Justice*. New York.
- Nussbaum, Martha (2000): *Women and Human Development*. Cambridge: CUP. (2002, 1ª ed. en español, *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona: Herder.)
- Nussbaum, Martha (2006): *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Nussbaum, M. (2007): "Liberty of Conscience: The Attack on Equal Respect" en *Journal of Human Development*. Vol. 8, nº 3, November 2007. United Nations Development Programme.
- O'Neill, Onora (1977): "Lifeboat Earth" en Aiken, W. and LaFollete, H. (1977, 1ª Ed.) (Eds.): *World Hunger and Moral Obligation*. New Jersey, Prentice-Hall.
- O'Neill, Onora (1986): *Faces of hunger: an essay on poverty, justice and development*. London: Allen and Unwin.
- O'Neill (1992): "Autonomy, coherence and independence", en Milligan, D. and Miller, W.W. (1992) (eds.): *Liberalism, Citizenship and Autonomy*. Aldershot, Avebury.
- O'Neill, Onora (1996): *Towards Justice and Virtue. A constructive account of practical reasoning*. Cambridge: CUP.
- O'Neill, Onora (1998): "Rights, Obligations, and Needs", in Brock, Gillian (ed.) (1998): *Necessary Goods. Our responsibility to meet others' needs*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers.
- O'Neill, Onora (2000): *Bounds of Justice*. Cambridge: CUP.
- Onora O'Neill (2001): "Agents of Justice," en Pogge, T. (ed.): *Global Justice*. London: Blackwell Publishing.
- Onora O'Neill (2004): "Global justice: Whose obligations?" in Deen K. Chatterjee (2004): *The Ethics of Assistance*. Cambridge: CUP.
- Pereira, Gustavo (2001): *Igualdad y Justicia. La propuesta de justicia distributiva de John Rawls*. Valencia: Nau Llibres.
- Pereira, Gustavo (2004a): *Medios, capacidades y justicia distributiva*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pereira, Gustavo (2004b): "Condiciones de posibilidad para una justicia global", *Isegoría*, 30, Junio 2004.

- Pereira, Gustavo (2006a): “Una fundamentación universalista para una lista de capacidades requerida por una justicia global”, *Diánoia*, nº 57, noviembre 2006.
- Pereira, G. (2006b): “Capacidades individuales y capacidades colectivas” en *Sistema*, 195.
- Pereira, Gustavo (2007): *¿Condenados a la desigualdad extrema? Un programa de justicia distributiva para conjurar un destino de Morlocks y Eloi*. México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.
- Pereira, G. (2014): “Elementos constitutivos de una teoría crítica de la justicia.” *Ideas y Valores*, 63 (156), 53-78.
- Pettit, Philip (1999): *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- Pettit, P. (2001a): “Capability and Freedom: A Defence of Sen”, en *Economics and Philosophy*, 17, 1.
- Pettit, P. (2001b): *A Theory of Freedom*. New York, Oxford: OUP.
- Pogge, (1992), “An Institutional Approach to Humanitarian Intervention”, *Public Affairs Quarterly*, 6.
- Pogge, Thomas (1994): “An Egalitarian Law of Peoples”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 23, nº 3, Summer 1994. Princeton: Princeton University Press.
- Pogge, Thomas (1997): “Menschenrechte als moralische Ansprüche an globale Institutionen”, en Koller, P. y Puhl, K. (Eds.) (1997).
- Pogge, Thomas (1998): “A Global Resources Dividend” en David Crocker y Toby Linden (comps.): *Ethics of Consumption: The Good Life, Justice and Global Stewardship*.
- Pogge, (1999): “Institutions and the Demands of Justice” en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 27, nº 4.
- Pogge, T. (ed.) (2001): *Global Justice*. London: Blackwell Publishing.
- Pogge (2002a): *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Barcelona: Paidós.
- Pogge (2002b): “Moral Universalism and Global Economic Justice”, *Politics, Philosophy and Economics*, vol. 1, n. 1, February 2002. London: Sage.
- Pogge (2003): “Assisting the global poor” en D. Chatterjee (comp.) (2004)
- Pogge, 2004a: “Can the Capability Approach be justified?” in Martha Nussbaum and Chad Flanders (eds.): *Global Inequalities*. Special Issue 30:2 (Fall 2000, appeared February 2004) *Philosophical Topics*, pp. 167-228 (<http://aran.univ-pau.fr/ee/page3.html>). [Nosotros seguimos la numeración de la publicación en formato electrónico]

- Pogge, T. (2004b): "Equal Liberty for All?" en *Midwest Studies in Philosophy*, n° 28.
- Pogge, T. (2004c): "The First UN Millenium Development Goal: A Cause for Celebration?" en *Journal of Human Development*, n° 5.
- Pogge (2005): "Real World Justice" en *The Journal of Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Pogge (2007): "Severe Poverty as a Human Right's Violation" en T. Pogge (comp.), *Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor*. Oxford: OUP.
- Pogge, T. y Horton, Keith (2008): *Global Ethics. Seminal Essays*. USA: Paragon House.
- Pogge, T. (2009): *Hacer justicia a la humanidad*. México: FCE.
- Pogge, T. (2010): *Politics as usual. What lies behind the pro-poor rhetoric*. Cambridge: Polity Press.
- Pogge, T. (2014): "Crítica al progreso cosmético de la pobreza y el hambre del Banco Mundial y los Objetivos del Milenio (Fundamentos y Debate)". México DF, *Mundo Siglo XXI. Revista del Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales del Instituto Politécnico Nacional*, 34, 5-22.
- Pogge, T. et ali. (2015): "Crítica a la medición internacional del hambre." México DF, *Mundo Siglo XXI. Revista del Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales del Instituto Politécnico Nacional*, 36, 5-11.
- Qizilbash, Mozzafar (1996): "Capabilities, Well-being, and Human Development: A Survey" en *Journal of Development Studies*, 33/2, pp. 143-62.
- Qizilbash, M. (1997): "Pluralism and Well-being Indices", *World Development*, 25, pp. 2009-26.
- Qizilbash, M. (1998): "Poverty: Concept and Measurement" en *Sustainable Development Policy Institute Research Report Series*, 12, Islamabad: SDPI.
- Ranis, G., Stewart, F. y Samman, E. (2006): "Human Development: Beyond the Human Development Index" en *Journal of Human Development*, vol. 7, n° 3.
- Ravallion, Martin (2006): "Inequality is Bad for the Poor", en Jenkins, S. and Micklewright, J. (2007): *Inequality and Poverty Re-examined*. Oxford: OUP.
- Ravaillon, M. y Van de Walle, N.: *Challenging the Poverty Reduction Paradigm*, Conference nov. 2006.
- Rawls, John (1957): "Justice as Fairness" en *Journal of Philosophy*, 54. Recogido en versión revisada en Rawls, 1999'

Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press. (1979, 1ª ed. en español, *Teoría de la justicia*. México, Madrid: FCE).

Rawls, John (1982a): “Social Unity and Primary Goods”, en A. Sen y B. Williams (comp.) (1982): *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: CUP. (Artículo incluido en Rawls, John (1999’): *Collected Papers*. (Samuel Freeman, Ed.). Harvard University Press).

Rawls, J. (1983): “The Basic Liberties and Their Priority” en *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 3. Ed. Sterling McMurrin. University of Utah Press and CUP. (1990, 1ª ed. en español, Rawls, *Sobre las libertades*. Barcelona: Paidós).

Rawls, J. (1985): “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” Recogido en Rawls, 1999’.

Rawls (1988): “The Priority of Right and Ideas of the Good”, *Philosophy and Public Affairs*, 17, nº 4 (otoño 1988), pp. 251-276. Recogido en Rawls, 1999’.

Rawls, John (1993): *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press. (1996, 1ª ed. en español, *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica)

Rawls, John (1999): *El derecho de gentes. Y “Una revisión de la idea de razón pública.”* Barcelona: Paidós, 2001.

Rawls, John (1999’): *Collected Papers*. (Samuel Freeman, Ed.). Harvard University Press.

Reyes, Agustín (2009): “Comunidades de significación como capacidades colectivas” en Cortina, A. y Pereira, G. (Eds.) (2009)

Richardson, Henry S. (2007): “The social Background of Capabilities for Freedoms”, en *Journal of Human Development*, Vol. 8, nº3.

Ricoeur, Paul (2005): *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta.

Ricoeur, P. (2006): “Capabilities and Rights” en Deneulin et al. (2006) (Eds.)

Risse, Mathias (2005a): “How Does the Global Order Harm the Poor?” *Philosophy and Public Affairs*, vol. 33, nº 34.

Risse, M. (2005b): “What we owe to the global poor?” en *The Journal of Ethics*, Vol. 9, nº 1-2.

Sachs, Jeffrey, (2005): *El fin de la pobreza. Cómo conseguirlo en nuestro tiempo*. Barcelona: Debate.

Sánchez Garrido, Pablo (2008): *Raíces intelectuales de Amartya Sen: Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

- Sandel, Michael J. (2009): *Justice. What's the Right Thing to Do?* New York: Farrar, Strauss and Giroux.
- Scanlon, Thomas (1998): *What we owe to each other*. Cambridge, Massch.; London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Shue, Henry (1996): *Basic Rights*. Princeton: Princeton University Press.
- Singer, Peter (1972): "Famine, Affluence and Morality", *Philosophy and Public Affairs*, 1. Recogido en Beitz, C., Cohen, M., Scanlon, T., Simmons, J. (eds.) (1985): *International Ethics. A Philosophy and Public Affairs Reader*. Princeton University Press.
- Singer, P. (2003): *Un solo mundo. La ética de la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Smith, A. (1997): *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza. (Original publicado en 1759, *The Theory of Moral Sentiments*).
- Smith, A. (1994): *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza. (Original publicado en 1776, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*).
- Srinivasan, Sharath (2007): "No Democracy without Justice: Political Freedom in Amartya Sen's Capability Approach", en *Journal of Human Development*, vol. 8, nº 3.
- Sterba, James P. (1996): "Global Justice", en Aiken, W. and LaFollete, H. (Eds.) (1996)
- Stewart, Frances (1985): *Basic Needs in Developing Countries*. Baltimore, John Hopkins University Press.
- Stewart, F. y Berry, A. (1999): "Globalization, Liberalization, and Inequality: Expectations and Experience", en Hurrell, A. y Woods, N. (Eds.) (1999)
- Stewart, F. (2005): "Groups and Capabilities" en *Journal of Human Development*, vol. 6, nº 2.
- Streeten, Paul (1981): *First Things First: Meeting Basic Human Needs in Developing Countries*. Oxford: OUP. (1986, 1ª ed. en español: *Lo primero es lo primero. Satisfacer las necesidades humanas básicas en los países en desarrollo*. Madrid: Tecnos).
- Sugden, Robert (2003): "Opportunity as a Space for Individuality: Its Value and the Impossibility of Measuring It", en *Ethics*, Vol. 113, nº 4, pp. 783-809.
- Sugden, R. (2005): "Capabilities, happiness and opportunity"
- Taylor, Charles (1979): "What's Wrong with Negative Liberty", en *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Rayan, A. (ed.), Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Charles (1993): "La política del reconocimiento" en Gutmann, A. (ed.) (2002).

Taylor, Charles (1995): *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (traducción en español: *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós, 1997).

Trías, Eugenio (2002): “Identidad Cultural”, en Conill, J. (Coord.) (2002).

Trujillo, Isabel (2007): *Giustizia Globale. Le nuove frontiere dell'eguaglianza*. Bolonia: Il Mulino.

Van Parijs, Philippe (1996): *Libertad real para todos: qué puede justificar el capitalismo (si hay algo que puede hacerlo)*. Barcelona: Paidós.

Van Parijs, Philippe (2006): “Global Distributive Justice”, en *The Blackwell's Companion to Political Philosophy*. Oxford: Blackwell.

Walzer, Michael, (1983): *Esferas de la justicia Una defensa del pluralismo y la igualdad*. (1993, 1ª Ed. en español). México: FCE.

Walzer, M. (1994): *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame.

Walzwer, M. (2003): “Comentario” en A. Gutmann (ed.) *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, México: FCE.

Wenar, Leif (2003): “What we owe to distant others” en *Politics, Philosophy and Economics*, Vol. 2, nº3.

Wiggins, David (1998): *Needs, Values, Truth*. (3<sup>rd</sup> ed.) Oxford: Clarendon Press.

Woods, Ngaire (1999): “Order, Globalization, and Inequality in World Politics”, en Hurrell, A. y Woods, N. (Eds.) (1999).

