

Justicia global

En nuestro mundo, 736 millones de personas viven en pobreza extrema: 844 millones no tienen acceso a agua potable, y 29 mil niños menores de cinco años mueren cada día por causas evitables (Banco Mundial 2018; Water.org 2019, Unicef 2018). Al mismo tiempo, la mitad de las personas adultas posee menos del uno por ciento de la riqueza total, mientras el decil más rico posee el 85 por ciento. Dentro de estos últimos, sólo el uno por ciento controla casi la mitad de la riqueza de todos los hogares del mundo (Credit Suisse Research Institute 2018: 9)¹. Frente a estas cifras de pobreza extrema y desigualdad económica galopante, ha surgido el debate de justicia global. Rebatiendo la posición “estatista” de que los deberes de justicia distributiva sólo existen a nivel doméstico entre los miembros de una comunidad política (Nagel 2008, Rawls 1979), los partidarios de la justicia global buscan extender estos deberes hacia la humanidad en su conjunto. En este capítulo, examinamos en primer lugar cómo se justifica la existencia de deberes de justicia global, cuál es el contenido de dichos deberes, y qué caminos se han sugerido para realizarlos—principalmente, a través de reformas institucionales. También presentamos las principales objeciones a la idea de justicia global: por ejemplo, que es una quimera mientras no exista una autoridad global, o que es un ideal eurocéntrico que parte de supuestos que no son universalmente aceptados. Por último, planteamos otras preguntas relacionadas que reflejan que el debate tiene para largo, desde cuál es el mejor sistema de gobierno para realizar los ideales de justicia global, hasta qué tipo de ciudadano se requiere para cumplir con esos objetivos.

Fundamentos y contenido

Una manera de justificar la existencia de deberes de justicia global es apelando simplemente al hecho de que somos seres humanos y que, como tales, requerimos de ciertas cosas para llevar a cabo nuestras vidas—por ejemplo, satisfacer nuestras necesidades básicas o recibir un mínimo de educación (Shue 1996, Caney 2005). Estos argumentos se conocen como “no-relacionales”, ya que no hacen depender la existencia de deberes de justicia de ningún tipo de interacción previa. Al contrario, los argumentos “relacionales” de la justicia global apelan a la existencia de ciertas estructuras políticas, económicas y sociales de las cuales participamos a nivel global

¹ La “riqueza” de un hogar es definida como el valor de sus activos financieros más los activos reales (principalmente vivienda, menos las deudas).

y de las cuales somos en menor o mayor grado responsables. En la medida en que dichas instituciones son injustas, tenemos el deber de reformarlas (Beitz 1979, Moellendorf 2009, Pogge 2006).

Dependiendo de lo que entienden como el contenido propio de la justicia, las posiciones relacionales y no relacionales pueden ir desde el minimalismo hasta el maximalismo. En un extremo están quienes postulan deberes mínimos de justicia centrados en la satisfacción de derechos humanos básicos como la subsistencia (Pogge 2006). Al otro extremo caben quienes ven la justicia a nivel global como un deber positivo y exigente que requiere, por ejemplo, igualdad global de oportunidades (Caney 2005). A continuación, veremos los principales argumentos no-relacionales y relacionales a favor de la justicia global, que en su contenido varían desde el minimalismo al maximalismo.²

Argumentos no relacionales

En esta sección presentamos cinco enfoques para fundamentar los deberes de justicia global independientemente de consideraciones relacionales: utilitarista (Singer 2002); de derechos básicos (Shue 1996); de necesidades básicas (Brock 2005); de capacidades básicas (Nussbaum 2012), y de derechos productivos (Van der Vossen y Brennan 2018).

Deleted: seis

Deleted: de equidad global (Armstrong 2017, Caney 2005);

Podría atribuirse a Peter Singer, un filósofo utilitarista, el haber gatillado el debate actual acerca de la justicia global. En un ensayo escrito en 1972 a propósito de la hambruna en Bengal, Singer presenta el siguiente ejemplo: si un día voy caminando y veo a un niño ahogándose en un estanque de poca profundidad, tengo el deber moral de meterme y salvarlo. Mi ropa se va a embarrar, pero esto es insignificante comparado con el mal que estoy evitando, esto es, la muerte del niño. Análogamente, si doy parte de mi dinero a ONGs y éstas lo usan para salvar vidas en países en desarrollo, entonces tengo el deber moral de hacerlo. El principio subyacente es el mismo: “Si tenemos capacidad para evitar que algo malo ocurra sin que por ello sacrifiquemos nada de importancia moral comparable, moralmente debemos actuar” (Singer 2002: 137)³. Dependiendo de cómo se interprete lo que es “de importancia

² Otros tipologías para mapear las diferentes posiciones dentro de este debate se pueden encontrar en Armstrong 2012: 11–40, y Casal 2000. Un autor que combina algunos de los argumentos relacionales y no relacionales que aparecen a continuación para defender ciertos deberes mínimos de justicia global es Risse (2012).

³ En su versión menos exigente, este principio dice que “si tenemos capacidad para que ocurra algo muy malo sin sacrificar por ello nada moralmente significativo, moralmente debemos hacerlo” (Singer 2002: 137).

moral comparable”, sin embargo, el deber de ayudar a paliar la pobreza mundial puede ser extremadamente exigente. Como utilitarista, para Singer la principal consideración es eliminar el dolor innecesario, sin restricciones de proximidad física o emocional, y sin importar lo que otros hagan o no para lograr este objetivo.⁴ Esto hace que su propuesta sea criticada como maximalista en extremo, utilizando la clasificación propuesta anteriormente (volveremos sobre esta objeción más adelante). Aunque su principio teórico se mantiene intacto, con el tiempo Singer se ha mostrado más pragmático a la hora de dar recomendaciones morales, hasta llegar a proponer una contribución mensual del cinco por ciento del salario propio a ONGs humanitarias (Singer 2012). En cualquier caso, su propuesta ética sigue siendo una de las más radicales en cuanto a lo que exige a nivel de cambio en nuestros modos de vida.

Otra forma de fundar deberes de justicia global de manera no relacional parte de una concepción de derechos humanos básicos. Para Henry Shue (1996), hay al menos tres derechos básicos sin los cuales los seres humanos no podemos disfrutar de ningún otro derecho: los derechos a la seguridad, la subsistencia y la libertad. Estos constituyen la “base moral”, por así decirlo, las exigencias mínimas que tenemos como individuos hacia la sociedad, para que ésta nos asegure realmente la satisfacción del contenido de estos derechos contra amenazas estándar. Por “amenazas estándar” Shue entiende aquellas que son graves, pero en general evitables y remediabiles; por ejemplo, ser víctima de violencia física sistemática por parte de las agencias del estado. El contraste es con “amenazas imposibles de erradicar”, como sufrir un accidente o morir. A su vez, estos derechos justifican la existencia de tres tipos de deberes (individuales e institucionales) hacia todos los seres humanos: no impedir la satisfacción de estos derechos; proteger dicha satisfacción activamente; y asistirlos, de ser necesario. Por ejemplo, en el caso del derecho de subsistencia, tenemos el triple deber de no eliminar los medios de subsistencia de las personas; proteger a las personas de quienes amenacen con eliminar sus medios de subsistencia; y proveer los medios de subsistencia a quienes no son capaces de procurárselos por sí mismos. La propuesta de Shue es bastante minimalista en cuanto a su contenido, pero implementarla significaría un cambio profundo en la manera de abordar la política exterior de los países desarrollados hacia los países en desarrollo. Su libro, de hecho, fue escrito como una crítica a la política exterior estadounidense, por su falta de atención hacia la satisfacción de los derechos de subsistencia, engañosamente llamados “derechos económicos”.

⁴ Además, es importante hacer notar que, para Singer, el dolor a eliminar no es sólo el humano, sino el de todos los seres sintientes (Singer 2001).

Un enfoque cercano al de Shue, aunque más exigente en cuanto al contenido, es el de Gillian Brock (2005). Brock parte de la constatación de ciertas necesidades humanas básicas para fundar un requerimiento mínimo de justicia global. Todas las personas, independientemente de nuestro origen, cultura y creencias, necesitamos ciertos elementos para desarrollarnos como agentes con la capacidad de deliberar y elegir: “una cierta cantidad de (1) salud física y mental, (2), seguridad suficiente para actuar, (3) un nivel de comprensión suficiente de lo que elegimos ... (4) cierto grado de autonomía [y] ... (5) relaciones sociales decentes con al menos algunas otras personas” (Brock 2005: 63). Consecuentemente, la justicia global consiste en ofrecer a cada persona un “conjunto decente de oportunidades” para satisfacer dichas necesidades.

Una cuarta manera de entender el requerimiento de justicia global que se deriva de nuestra humanidad común es ofrecida por Martha Nussbaum (2012). Mientras los “funcionamientos” se entienden como el conjunto de estados y actividades de una persona, o sus “seres y “haceres” (estar bien alimentado, recibir educación, votar, tocar guitarra, participar en actividades comunitarias, etc.), las “capacidades” son las oportunidades reales de las personas para realizar los funcionamientos que ella elija. Con esta distinción en mente, lo importante para Nussbaum no es tanto la igualdad de recursos u oportunidades, sino de “capacidades” a nivel global: nuestro deber es garantizar la igual posibilidad de desarrollo de las capacidades funcionales humanas centrales de todos los seres humanos sin distinción, que incluyen algo tan básico como vivir una vida humana de duración normal hasta su fin, pero también aspectos como relacionarse afectivamente con los demás, y desarrollar nuestro potencial creativo (ver también Sen 1999).

Por último, un argumento libertario no relacional se basa en la defensa de los derechos productivos de las personas, es decir, aquellos que protegen la capacidad humana para crear valor—principalmente, el derecho a trabajar. Para Bas van der Vossen y Jason Brennan (2018) son estos derechos los que fundan una idea de justicia global entendida ante todo como libertad económica plena, garantizada por la defensa universal de la propiedad privada, la libertad de contrato y la libertad de movimiento. Una consecuencia directa de este enfoque es apoyar un sistema internacional de fronteras abiertas, donde no sólo las mercancías, sino también las personas puedan circular libremente.

Deleted: Un cuarto enfoque no relacional parte de la siguiente pregunta: Si todas las personas poseemos el mismo estatus moral, ¿es justo que el salario que alguien recibe a lo largo de su vida dependa hasta en un 60 por ciento del lugar en que nació, independiente de sus talentos y motivaciones (Milanovic 2012)? Los partidarios de la equidad global⁵ creen que no, y proponen diferentes maneras de eliminar esta desigualdad que consideran arbitraria y, por tanto, moralmente injustificable.⁶ La justicia global requiere, desde esta perspectiva más bien maximalista, alcanzar cierto tipo de igualdad distributiva global, independiente de la nacionalidad que se tenga. Simon Caney (2005), por ejemplo, defiende el principio de justa igualdad de oportunidades a nivel global, mientras Chris Armstrong (2017) propone igual acceso al bienestar como la meta a lograr.⁷

Deleted: quinta

Argumentos relacionales

Los enfoques que justifican la existencia de deberes de justicia global de manera relacional se fundan en la idea de que existen ciertas estructuras económicas, sociales y/o políticas a nivel global que determinan en gran medida las posibilidades de vida de los individuos. Estas estructuras pueden evaluarse, por tanto, como más o menos justas. En esta sección presentamos las teorías de Beitz (1979), Pogge (1994), Moellendorf (2009) y Young (2006), que parten de diagnósticos bastante similares, pero desarrollan diferentes caminos pensando en la justicia global como meta.

Partiendo del modelo rawlsiano que ve la justicia como la primera virtud de las instituciones, Charles Beitz (1979) y Thomas Pogge (1994) extienden la idea de estructura básica justa, que Rawls (1979) sitúa al nivel del estado, hacia el orden global. Estos autores rechazan, así, el argumento que Rawls desarrolla en *El derecho de gentes* (2001), donde postula que a nivel internacional no rigen los mismos principios de justicia que a nivel doméstico.

Para Beitz, la estrecha interdependencia económica y política entre estados, organizaciones y otros agentes internacionales demuestra la existencia de un entramado de relaciones de cooperación social a nivel global. Esto implica que tenemos deberes de justicia que van más allá de las fronteras de cada estado. Específicamente, Beitz propone la aplicación del principio de diferencia rawlsiano a nivel global, es decir, garantizar que las desigualdades existentes sean para el beneficio de los globalmente más desaventajados.

Pogge, por su parte, propone un análisis moral institucional⁷ para examinar hechos sociales y preguntarnos contrafácticamente cómo serían las cosas si tal o cual norma, estructura o institución fueran diferentes. Por ejemplo, si descubrimos que la desnutrición infantil en un determinado país es causada por altos aranceles a la importación de productos alimenticios, podemos preguntarnos si las normas causalmente relevantes podrían haber sido diseñadas de manera tal que no produjeran dicho efecto, y podemos también examinar hasta qué punto quienes establecieron dichas normas son moralmente responsables, en tanto en cuanto pudieron prever que éstas generarían desnutrición, y por tanto evitarlas (Pogge 2008: 100). Llevado al nivel internacional, este análisis exige preguntar: ¿de qué modo el orden institucional internacional incide en las condiciones de vida de los habitantes del planeta? La respuesta de Pogge es que incide de manera profunda: de manera directa, a través de instituciones como la Organización Mundial del Comercio (OMC), que con sus políticas beneficia a los habitantes de países

⁷ Pogge contrasta el análisis moral institucional (enfocado en instituciones y estructuras) con el análisis moral interactivo, que evalúa las acciones de agentes individuales y colectivos (Pogge 2008: 99–100).

Deleted:

desarrollados en detrimento de los habitantes de países en desarrollo; y de manera indirecta, a través de, por ejemplo, el privilegio de los gobiernos de turno a endeudarse y a controlar los recursos naturales de su país (volvemos sobre esto en la sección siguiente).

Para Pogge (2006), el análisis moral institucional del orden internacional revela que éste es profundamente injusto, en la medida en que daña sistemáticamente a millones de seres humanos de manera previsible y evitable, violando sus derechos básicos y/u obstruyendo su satisfacción. Ante esto, el deber moral de los habitantes de países desarrollados es dejar de violar aquellos derechos básicos y dejar de obstruir su satisfacción, trabajando para reformar dichas instituciones.

Algunos críticos de Pogge han apuntado a sus supuestos empíricos: entre otras cosas, han negado la estrecha conexión causal que postula entre el orden institucional global y la pobreza global, y han cuestionado que las reformas globales que plantea sean suficientes para eliminarla (Risse 2005 y Cohen 2010). Otros han cuestionado sus supuestos normativos, en particular su concepto demasiado amplio de “daño”, y su exclusivo énfasis en los deberes negativos en desmedro de los positivos (Patten 2005 y Satz 2005). No puede negarse, sin embargo, que su análisis junto con el de Beitz han sido de los más influyentes a la hora de buscar caminos para avanzar hacia una sociedad global más justa.

Si todas las personas poseemos el mismo estatus moral, ¿es justo que el salario que alguien recibe a lo largo de su vida dependa hasta en un 60 por ciento del lugar en que nació, independiente de sus talentos y motivaciones (Milanovic 2012)? Los partidarios de la equidad global⁸ creen que no, y proponen diferentes maneras de eliminar esta desigualdad que consideran arbitraria y, por tanto, moralmente injustificable.⁹ La justicia global requiere, desde esta perspectiva más bien maximalista, alcanzar cierto tipo de igualdad distributiva global, independiente de la nacionalidad que se tenga. Para Darrell Moellendorf (2009) las relaciones entre individuos como partícipes del sistema económico mundial fundan un principio de igualdad de oportunidades a escala global.¹⁰ Su argumento es el siguiente: el respeto hacia nuestros iguales exige que los principios que estructuran las asociaciones que generan deberes de justicia entre sus miembros sean razonables para éstos. Para generar deberes de justicia, las asociaciones deben ser suficientemente fuertes;

Deleted: Un cuarto enfoque no relacional parte de la siguiente pregunta:

⁸ En inglés, *global egalitarians*.

⁹ La mayoría de estos teóricos parten de Rawls, que reconoció que el género, color de piel y características físicas eran arbitrarios y no debían influir en las oportunidades individuales. Ampliando esta lógica, argumentan, ¿por qué debería influir entonces la nacionalidad?

¹⁰ Nótese que este principio es similar al de Caney (2005), sólo que este último lo defiende de manera no-relacional.

mayormente no-voluntarias; constitutivas en gran medida de las reglas que gobiernan las vidas de sus miembros; y pueden ser controladas colectivamente por éstos. Si los miembros de la asociación producen bienes y poderes en conjunto (que no existirían si la asociación no existiera), el respeto hacia nuestros iguales conlleva una presunción a favor de reglas equitativas en la distribución de aquellos bienes y poderes. La economía global con sus instituciones asociadas (paradigmáticamente, la Organización Mundial de Comercio [Moellendorf 2005]) es una asociación de este tipo. Por ende, los bienes y poderes producidos en ella deberían en principio distribuirse de manera equitativa. Frente a la crítica de que elaborar una métrica universal de “oportunidades” es imposible (ver “Objeciones”, más abajo), Moellendorf responde que lo que hay que hacer es identificar las posiciones, poderes y bienes que son relevantes dentro de dicha asociación y darles una interpretación común (Moellendorf 2009: 73–77).¹¹

Otra teoría relacional prominente es la de Iris Marion Young (2006), que propone un modelo de responsabilidad basado en nuestra participación en procesos sociales estructurales que perpetúan las injusticias a nivel global. Un ejemplo son las *sweatshops* instaladas en países en desarrollo, donde se violan derechos laborales y humanos elementales con el objetivo de producir ropa al menor costo posible. En lugar de aplicar un modelo binario de culpables e inocentes, Young presenta cuatro criterios para determinar nuestro nivel de responsabilidad, los que reflejan la complejidad de nuestras interconexiones a nivel global: nuestro poder para influir en estructuras injustas, los privilegios que derivamos de su existencia, el interés que tenemos en cambiarlas, y la capacidad colectiva para llevar a cabo dichos cambios.

Realización

¿Cómo alcanzar la justicia global? Dependiendo de los fundamentos desde los cuales se parte, las respuestas varían. Estas son algunas de las más relevantes.

Altruismo eficaz

Inspirado por Peter Singer, el movimiento de altruismo eficaz se pregunta cómo maximizar el impacto de nuestras donaciones en la reducción de la pobreza (McAskill 2015). Los altruistas eficaces se diferencian de los altruistas “tradicionales” en la medida en que se basan en estudios científicos, evidencias concretas y estadísticas para tomar la decisión más informada y racional posible al momento de donar su dinero. Apoyándose en análisis económicos de la relación costo-beneficio y del valor marginal de contribuir a una determinada causa, buscan

¹¹

ser imparciales y llegan muchas veces a conclusiones que podrían parecer contraintuitivas. Por ejemplo, entre donar tratamientos antirretrovirales a personas con VIH o donar para hacer campañas televisivas que promueven la prevención de esta enfermedad, la organización Altruismo eficaz afirma que lo segundo es doce veces más eficaz y es, por ende, donde sería racional destinar el dinero.¹²

Reformas globales institucionales

La creación de impuestos globales, la reforma del sistema de comercio mundial, y cambios a las leyes de propiedad intelectual son algunas de las medidas que se han propuesto para lograr mayor justicia distributiva a nivel mundial. Thomas Pogge (2008: 104) ha llamado a acabar con lo que llama el “privilegio internacional sobre los recursos,” que permite que gobiernos autoritarios y corruptos empobrezcan a la población de su país, excluyéndola de los beneficios de la explotación de aquellos recursos; opriman a dicha población para mantenerse en el poder (y, por lo tanto, en control del manejo de aquellos recursos), y destruyan en último término el tejido social, llevando muchas veces a golpes de estado y guerras civiles. Ante esto, Pogge propone crear un Impuesto Global sobre los Recursos (IGR), mediante el cual países desde los cuales se extraen ciertos recursos (especialmente los más dañinos para el medioambiente, como petróleo) deberían pagar un impuesto destinado a un fondo para paliar la pobreza extrema a nivel mundial, administrado lo más transparente y eficientemente posible. El precio del impuesto no sería pagado directamente por el país, sino que se traduciría en un alza del precio del recurso a la hora de venderlo, transformándose así en un impuesto sobre su consumo (Pogge 2001: 66–67). Sus cálculos son optimistas: si el IGR se fijara en uno por ciento del producto global bruto y fuera bien administrado alcanzaría prácticamente para eliminar la pobreza extrema en el mundo (ver Casal 2011 y Hayward 2005 para críticas de dicho cálculo y propuestas alternativas).

Gillian Brock propone un programa de reformas tributarias para contribuir a una sociedad global más justa, que incluiría la eliminación de los paraísos fiscales, el desarrollo de sistemas tributarios unitarios para empresas multinacionales, y el establecimiento de autoridades tributarias regionales y globales. Brock propone además una serie de impuestos globales que según ella sería factible implementar: una tasa Tobin o impuesto a las transacciones financieras, impuesto sobre el carbono, impuesto a los pasajes aéreos e impuesto al comercio internacional de armas, entre otros (Brock 2008). Otras ideas para una reforma tributaria global son

¹² Disponible en <http://altruismoeficaz.info/2015/05/22/que-es-el-altruismo-eficaz/>, accedido el 21 de mayo 2019.

crear un impuesto global sobre la renta (Milanovic 2006) y un impuesto global progresivo sobre el capital (Piketty 2014).

En cuanto al comercio global como fuente de injusticia sistémica, autores como Pogge (2006) y Moellendorf (2009) han planteado la necesidad de reformar la OMC, terminando con los subsidios proteccionistas de los países ricos y con los altos aranceles que impiden que los países en desarrollo hagan entrar sus productos a esos mercados. Otros han propuesto crear una institución que dé incentivos para que los estados puedan beneficiarse más del comercio global en la medida en que cumplan con ciertos estándares laborales (Barry y Reddy 2008; ver también Risse 2012: 350–54).

Por último, se ha planteado también la necesidad de modificar las leyes de propiedad intelectual sobre medicinas básicas, creando un sistema de incentivos diferente para que las compañías farmacéuticas bajen los precios y permitan así el acceso de los más necesitados a ellos (Banerjee, Hollis y Pogge 2010).

Más crecimiento económico

En línea con su visión de una justicia global enfocada en el respeto a nuestro derecho a crear valor, Van der Bossen y Brennan (2018) proponen más libertad económica como la solución a la pobreza global. Esta libertad económica debería manifestarse en el fin a las barreras migratorias y comerciales (en este último punto coinciden con autores como Pogge, a pesar de sus compromisos teóricos divergentes), y en el fortalecimiento de nuestros derechos productivos (manifestados principalmente en el derecho a la propiedad privada y en la libertad de contrato).

Objeciones

La idea de justicia global ha recibido tres objeciones importantes que podrían calificarse como internas al discurso liberal. La primera viene de parte de quienes toman una perspectiva relacional estatista, es decir, quienes sostienen que la justicia como tal requiere de un cierto tipo de relación entre individuos que sólo puede darse en el marco de una unidad política particular; paradigmáticamente, el Estado (Nagel 2008). En cuanto individuo, dicen estos críticos, todo ser humano merece ser tratado con un mínimo de respeto, y sus derechos humanos básicos no deben ser violados. Sin embargo, los deberes morales hacia quienes no son nuestros conciudadanos son mínimos, y muchos incluso prefieren no llamarlos deberes de justicia, sino de humanidad (para la distinción, ver Campbell 1974). La segunda objeción apunta a que la justicia global entendida como deber de eliminar el dolor innecesario es demasiado exigente para los individuos, y que entendida como

igualdad global de oportunidades es incoherente e irrealizable (Kamm 1999, Miller 2005). Una tercera critica el énfasis excesivo en la capacidad de acción de los habitantes de países desarrollados, en desmedro de los más necesitados, que se presentan como víctimas (Deveaux 2015, Mancilla 2016). Además de estas tres objeciones internas, hay una objeción “externa” y es que el debate de justicia global es eurocéntrico e ignora concepciones de justicia no-occidentales. El globalismo al que aspira no es más que un espejismo (Mendieta 2009). Veamos con más detenimiento estas cuatro objeciones.

El estado-nación como estructura básica de la justicia

Compartiendo el análisis de Rawls en *El derecho de gentes* (2001), y oponiéndose a argumentos relacionales a favor de la justicia global, como el de Pogge, para Thomas Nagel las estructuras necesarias para hablar de justicia a nivel global simplemente no existen. Para que haya justicia, debe haber una autoridad común, y la esfera global carece de una. Contra la justicia global, Nagel propone lo que llama una “concepción política de la justicia”: es la existencia de estados soberanos la que permite realizar la justicia, poniendo a los conciudadanos en una relación mutua que no tienen hacia el resto de la humanidad. La justicia distributiva es un deber político que adquirimos a través de las instituciones legales, sociales y económicas que sólo el poder soberano hace posible. Así, sólo tenemos dichos deberes hacia nuestros compatriotas. Como resume el autor: “Todos tenemos el derecho de vivir en una sociedad justa, pero no tenemos el deber de vivir en una sociedad justa con todas las personas” (Nagel 2008: 184).

Un deber irrealizable

Una objeción habitual contra quienes entienden la justicia global de manera maximalista es que ésta se transforma en un deber demasiado exigente para los individuos. Frances Kamm, por ejemplo, ha argumentado contra Singer que la proximidad física sí es determinante para nuestros deberes morales (Kamm 1999), y Liam Murphy ha propuesto que el deber de asistencia de cada uno está limitado por un principio de equidad, según el cual lo que cada persona debe dar es lo que conduciría a un resultado óptimo a nivel global si todas las demás también contribuyeran con su parte (Murphy 1993). Otros, como Garrett Cullity (2004) y Brad Hooker (2000), han elaborado principios de beneficencia que buscan dejar un espacio para desarrollar nuestros proyectos personales, incluso aunque éstos no contribuyan directamente a disminuir el sufrimiento global.

Por otra parte, contra quienes defienden un principio de diferencia a nivel global, se ha argumentado que las instituciones necesarias para implementar dicho principio no existen (Moellendorf 2009). Además, la idea de que personas de igual talento y

motivación deberían tener las mismas oportunidades sin importar la sociedad en la que viven suena loable, pero se ha cuestionado tanto su coherencia como su factibilidad. Como plantea David Miller, no existe una métrica común global para comparar “conjuntos de oportunidades”. Esto no parece ser meramente un problema técnico, sino que remite a la pregunta de qué significa decir “igualdad de oportunidades” en un planeta multicultural (Miller 2005: 64; ver también Brock 2007).

Los más necesitados como agentes de justicia

Una crítica no dirigida al concepto de justicia global *per se*, sino a la manera de conceptualizarlo, ha aparecido recientemente entre teóricos que buscan darle más protagonismo a aquellos más necesitados en la realización de este ideal. Prácticamente la totalidad de la discusión contemporánea, como hemos podido ver en este artículo, se centra en los *deberes* de justicia global, y por ende en los ciudadanos de países desarrollados como los principales actores en la realización de ésta—ya sea dando su dinero para causas altruistas eficaces o trabajando por reformar instituciones injustas. Pero y, ¿qué hay de los afectados por la pobreza y las constantes violaciones a sus derechos básicos? ¿Son esos millones de personas simples “pacientes morales” que deben esperar sentados a que otros vengán a realizar sus derechos¹³? ¿No tienen acaso derecho ellos mismos a hacer algo para mejorar su situación? En esta línea, se ha enfatizado el rol clave de los movimientos sociales y de base para lograr una sociedad global más justa (Deveaux 2015 y 2018); se ha postulado un deber activo de resistencia contra la injusticia (Caney 2015); y se ha propuesto que, frente a la continua violación al derecho básico de subsistencia, los individuos pueden apelar a su derecho de necesidad y actuar de manera ilegal, pero sin embargo moralmente permisible (Mancilla 2016).

El eurocentrismo de la justicia global

Una crítica dirigida contra la teoría política liberal en general y, como parte de ella, el debate de justicia global, plantea que el concepto mismo es eurocéntrico e imperialista, y parte de supuestos que no son universalmente aceptados. En lugar de buscar la justicia global esperando encontrarla, lo que el genuino cosmopolita debería hacer es entrar en diálogo con diferentes tradiciones y discursos de justicia para juntos dar forma a un concepto de justicia global más asociado a un entendimiento entre civilizaciones y a un sentido de solidaridad común, con un énfasis en la erradicación de injusticias flagrantes más que en alcanzar algún ideal de justicia trascendental (Shapcott 2018). Pensadores pragmatistas, feministas,

¹³ Para una caracterización de quienes reclaman la satisfacción de sus derechos humanos básicos como entes pasivos esperando que otros vengán en su auxilio, ver O'Neill 1998: 97.

postcoloniales, neomarxistas e indigenistas han planteado esta crítica desde distintos ángulos, subrayando lo provinciano y problemático de un pensamiento que se asume ya poseedor de ciertos principios verdaderos y universales, y persigue imponerlos “desde arriba hacia abajo”, desde el Norte al Sur Global (Mendieta 2009). En lugar de aparecer como misioneros predicando un discurso hegemónico, los teóricos de justicia global harían mejor en verse a sí mismos como estudiantes dispuestos a ser interrogados y abiertos a aprender de otros. Defensores de un principio de equidad global como Simon Caney se han defendido de esta acusación señalando que los principios de justicia global distributiva no son incompatibles con el respeto a la diferencia, y que existe mucha mayor coincidencia entre los valores básicos de diferentes culturas que la que estos críticos postulan (Caney 2000: 544).

Ampliando el debate

Otras preguntas que no hubo espacio para desarrollar aquí, si bien se relacionan directamente con el tema de la justicia global, se refieren al mejor sistema de gobierno requerido para alcanzarla: ¿Deberíamos luchar, por ejemplo, por una democracia global (Held 1995, Dryzek 2000)? Otras cuestionan el entramado institucional requerido: ¿Es necesario establecer un estado global o basta con instituciones supranacionales con poderes regulatorios eficaces (Ronzoni 2009)? Hay también quienes se preguntan por la necesidad de ejercitar ciudadanías cosmopolitas o globales si se quiere de verdad confrontar los muchos desafíos que la justicia global exige (Cabrera 2010, Ypi 2012). Al mismo tiempo, en un mundo crecientemente interconectado, la ética de la migración y la ética del cambio climático (examinados en otros capítulos de este volumen) prometen mantener el debate en torno a la justicia global activo y en permanente desarrollo.

Referencias

Armstrong C (2012) *Global Distributive Justice: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Armstrong C (2017) *Justice and Natural Resources: An Egalitarian Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Banco Mundial (2018) Según el Banco Mundial, la pobreza extrema a nivel mundial continúa disminuyendo, aunque a un ritmo más lento. Disponible en: <http://www.bancomundial.org/es/news/press-release/2018/09/19/decline-of-global-extreme-poverty-continues-but-has-slowed-world-bank> (accedido el 21 de mayo 2019).

Banerjee A, Hollis A y Pogue T (2010) The Health Impact Fund: Incentives for improving access to medicines. *The Lancet* 375(9709): 166–169.

Field Code Changed

Barry C y Reddy S (2008) *International Trade and Labor Standards: A Proposal for Linkage*. New York: Columbia University Press.

Beitz C (1979) *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press.

Brock G (2005). Needs and Global Justice. *Royal Institute of Philosophy Supplement* 57: 51–72.

Brock G (2007) Caney's Global Political Theory. *Journal of Global Ethics* 3(2): 239–254.

Brock G (2008) Taxation and Global Justice: Closing the Gap between Theory and Practice. *Journal of Social Philosophy* 39(2): 161–184.

Cabrera L (2010) *The Practice of Global Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.

Campbell T (1974) Humanity before Justice. *British Journal of Political Science* 4(1): 1–16.

Caney S (2000) Cosmopolitan justice and cultural diversity. *Global Society* 14(4): 525–551.

Caney S (2005) *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Caney S (2015) Responding to Global Injustice: On the Right of Resistance. *Social Philosophy and Policy* 32(1): 51–73.

Casal P (2000) Ideas para una teoría de la justicia universal con una intención cosmopolita. *Isegoría* 22: 153–164.

Casal P (2011) Global Taxes on Natural Resources. *Journal of Moral Philosophy* 8(3): 307–327.

Cohen J (2010) Philosophy, Social Science and Poverty. En: Jaggar A (ed) *Thomas Pogge and His Critics*. Malden: Polity Press, pp. 18–45.

Credit Suisse Research Institute (2018) *Global Wealth Report 2018*. Disponible en: <https://www.credit-suisse.com/media/assets/corporate/docs/publications/research-institute/global-wealth-report-2018-en.pdf> (accedido el 28 de mayo de 2019).

Field Code Changed

- Cullity G (2004) *The Moral Demands of Affluence*. New York: Clarendon Press.
- Deveaux M (2015) The Global Poor as Agents of Justice. *Journal of Moral Philosophy* 12(2): 125–150.
- Deveaux M (2018) Poor-Led Social Movements and Global Justice, *Political Theory* 46(5): 698–725.
- Dryzek J (2000) Two Paths to Global Democracy. *Ethical Perspectives* 15(4): 469–486.
- Hayward T (2005) Thomas Pogge's Global Resources Dividend: A Critique and an Alternative, *Journal of Moral Philosophy* 2(3): 317–332.
- Held, D (1995) *Democracy and the Global Order*. Stanford: Stanford University Press.
- Hooker B (2000) *Ideal Code, Real World: A Rule-Consequentialist Theory of Morality*. Oxford, New York: Clarendon Press.
- Kamm F (1999) Famine Ethics: The Problem of Distance in Morality and Singer's Ethical Theory. En: Jamieson D (ed) *Singer and his Critics*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 162–208.
- MacAskill W (2015) *Doing Good Better: How Effective Altruism Can Help You Make a Difference*. London: Gotham.
- Mancilla A (2016) *The Right of Necessity: Moral Cosmopolitanism and Global Poverty*. London: Rowman & Littlefield International.
- Mendieta E (2009) From Imperial to Dialogical Cosmopolitanism. *Ethics & Global Politics* 2(3): 241–258.
- Milanovic B (2006) Global Income Inequality: A Review. *World Economics* 7(1): 131–157.
- Milanovic B (2012) *Los que tienen y los que no tienen. Breve y particular historia de la desigualdad global*. Madrid: Alianza Editorial.
- Miller D (2005) Against Global Egalitarianism. *Journal of Ethics* 9(1–2): 55–79.
- Moellendorf, D (2005) The World Trade Organization and Egalitarian Justice. *Metaphilosophy* 36 (1-2): 145–62.

- Moellendorf D (2009) *Global Inequality Matters*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Murphy LB (1993) The Demands of Beneficence. *Philosophy and Public Affairs* 22(4): 267–292.
- Nagel T (2008) El problema de la justicia global. *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo* 9(1): 169–196 (Publicación original 2005).
- Nussbaum MC (2012) *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*. Paidós Barcelona.
- O'Neill O (1998) Rights, Obligations and Needs. En: Brock G (ed) *Necessary Goods*. Boston: Rowman & Littlefield, pp. 95–112 (Publicación original 1985).
- Patten A (2005) Should We Stop Thinking About Poverty In Terms of Helping The Poor? *Ethics & International Affairs*, 19(1): 19–27.
- Piketty T (2014) *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Pogge T (1994) An Egalitarian Law of Peoples. *Philosophy & Public Affairs* 23(3): 195–224.
- Pogge T (2001) Eradicating Systemic Poverty: Brief for a Global Resources Dividend. *Journal of Human Development* 2(1): 59–77.
- Pogge T (2006) *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Madrid: Ediciones Paidós Ibérica.
- Pogge T (2008) ¿Qué es la justicia global? *Revista de economía institucional*, 10(19): 99–114.
- Rawls J (1979) *Teoría de la justicia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls J (2001) El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”. Madrid: Ediciones Paidós.
- Risse M (2005) Do We Owe the Global Poor Assistance or Rectification? *Ethics and International Affairs* 19(1): 9–18.
- Risse M (2012) *On Global Justice*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ronzoni M (2009) The Global Order: A Case of Background Injustice? A Practice-Dependent Account. *Philosophy & Public Affairs* 37(3): 229–256.

Satz D (2005) What Do We Owe the Global Poor? *Ethics and International Affairs* 19(1): 47–54.

Sen A (1999) *Nuevo examen de la desigualdad*. Traducido por Ana María Bravo y Pedro Schwartz. Madrid: Alianza.

Shapcott R (2018) Global Justice: Shaped rather than Found. *International Relations* 32(1): 104–123.

Shue H (1996) *Basic Rights: Subsistence, Affluence and American Foreign Policy*. Segunda edición. Princeton: Princeton University Press.

Singer P (2001) *Liberación animal*. Madrid: Trotta.

Singer P (2002) Hambre, riqueza y moralidad. En: *Una vida ética: escritos*. Madrid: Taurus, pp. 135–147.

Singer P (2012) *Salvar Una Vida. Cómo terminar con la pobreza*. Madrid: Katz Editores.

Unicef (2018) Objetivos de desarrollo del milenio. 4: Reducir la mortalidad infantil. Disponible en: <https://www.unicef.org/mdg/childmortality.html> (accedido el 28 de mayo 2019).

Field Code Changed

Van der Vossen B, y Brennan J (2018) *In Defense of Openness: Why Global Freedom Is the Humane Solution to Global Poverty*. New York: Oxford University Press.

Water.org (2019) The Water Crisis. Disponible en: <https://water.org/our-impact/water-crisis/> (accedido el 28 de mayo 2019).

Field Code Changed

Young IM (2006) Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model. *Social Philosophy and Policy* 23(1): 102–130.

Ypi L (2012) *Global Justice and Avant-Garde Political Agency*. Oxford: Oxford University Press.