



Universitat
de les Illes Balears

TRABAJO DE FIN DE GRADO

ENFOQUES ACTUALES DE LA JUSTICIA GLOBAL: LA PERSPECTIVA DE SEN, NUSSBAUM Y YOUNG

Beatriz Marín Rodríguez

Grado de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Año Académico 2021-22

ENFOQUES ACTUALES DE LA JUSTICIA GLOBAL: LA PERSPECTIVA DE SEN, NUSSBAUM Y YOUNG

Beatriz Marín Rodríguez

Trabajo de Fin de Grado

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de las Illes Balears

Año Académico 2021-22

Palabras clave del trabajo:

Teoría de la justicia, capacidad, responsabilidad, comunidad política, justicia global, estructura social

Nombre Tutor/Tutora del Trabajo Lucrecia Burges

Nombre Tutor/Tutora (si procede) Joaquín Valdivielso

Se autoriza la Universidad a incluir este trabajo en el Repositorio Institucional para su consulta en acceso abierto y difusión en línea, con fines exclusivamente académicos y de investigación

Autor		Tutor	
Sí	No	Sí	No
<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

A Encarnación, María Pilar y Antonio

Resumen

La realidad sociopolítica actual presenta una serie de nuevos retos que deben ser explicados. Entre otros, las teorías de la justicia como dimensión política, concretamente, la justicia a nivel global. En este trabajo el objetivo es analizar tres perspectivas que tratan de explicitar cuál es la profundidad y relevancia de la justicia global en el mundo contemporáneo, a saber: Amartya Sen, Martha C. Nussbaum e Iris Marion Young, como representantes críticos acerca de la situación sociopolítica actual con relación a la justicia. La justicia tiene un papel vertebrador en las teorías políticas contemporáneas, por esa razón, es un objeto de estudio primordial para la filosofía política de este, nuestro tiempo.

Abstract

Today's socio-political reality presents several new challenges that need to be explored. Among others, the theories of justice as a political dimension, specifically, justice at the global level. The aim of this paper is to analyse three perspectives that try to make explicit the depth and relevance of global justice in the contemporary world, namely: Amartya Sen, Martha C. Nussbaum and Iris Marion Young, as critical representatives of the current socio-political situation in relation to justice. Justice has a pivotal role in contemporary political theories, and for that reason, it is a primary object of study for the political philosophy of this, our time.

Índice

1. Introducción.....	1
2. El enfoque de John Rawls	
2.1. Primer Rawls: <i>Una teoría de la justicia</i>	2
2.2. Segundo Rawls: <i>El liberalismo político</i>	7
3. La propuesta de Amartya Sen: una Teoría de la Justicia Global	
3.1. Enfoque de las capacidades.....	11
3.2. “Bienes primarios” y bien-estar.....	12
3.3. Razón y objetividad: La pluralidad de razones imparciales.....	13
3.4. La justicia y el mundo.....	16
4. La propuesta de Martha C. Nussbaum: Más allá de la racionalidad idealizada	
4.1. Las emociones y las sociedades humanas.....	18
4.2. En busca de la justicia global.....	21
4.3. El enfoque de las capacidades.....	22
4.4. Más allá de “compasión y humanidad”.....	25
5. La propuesta de Iris Marion Young: Responsabilidad por la Justicia	
5.1. La estructura como objeto primario de la justicia.....	28
5.2. Injusticia global.....	30
5.3. El modelo de conexión social.....	31
6. Últimas consideraciones.....	34
7. Bibliografía.....	36

1. Introducción

El presente trabajo tiene por objetivo presentar los enfoques actuales en materia de teorías de la justicia a través del análisis de tres perspectivas distintas, a saber: Amartya Sen, Martha C. Nussbaum e Iris Marion Young. El tema central es la justicia global como método de aplicación política de la justicia a las “nuevas realidades sociales”. Las propuestas tratadas en este trabajo han sido ilustrativas en tanto que han ofrecido una forma amplia de resolver algunos de los conflictos sociopolíticos actuales.

Para llevar a cabo la ilustración de dicho concepto, se ha empezado por introducir el marco general del pensamiento de John Rawls, como exponente destacado en materia de teoría de la justicia a causa del gran número de filósofos que han discutido y continúan discutiendo su pensamiento. Tanto Sen, como Nussbaum y Young intentan mostrar cuáles son los puntos rawlsianos más cuestionables.

Seguidamente se pasa a considerar cada una de las propuestas, a saber: Sen, como representante de lo que es la justicia global según su criterio y atendiendo al enfoque de las capacidades como elemento articulador de la propuesta. Teniendo en cuenta su trayectoria profesional como economista, Sen hace alusión en más de una ocasión a la injusticia como privación de la capacidad. En el caso de Nussbaum, su punto destacado es la unión entre racionalidad y emoción, lo cual genera un debate muy interesante y actual en torno al estigma de la emoción como subjetividad. Además de ello, también centra buena parte de su hipótesis en el enfoque de las capacidades desde un punto de vista distinto al de Sen. En última instancia, la propuesta de Young se compone como una muestra del funcionamiento *per se* de las instituciones públicas de ordenamiento social y jurídico. Su proyecto se centra en la estructura de la sociedad como elemento básico e ineludible para las teorías de la justicia.

En concordancia, lo obtenido es precisamente un análisis transversal que constituye una de las grandes incógnitas en el panorama sociopolítico del momento en materia de filosofía política. Es evidente que las preocupaciones sociales actuales poseen una dimensión mucho más profunda en aspectos que en otros momentos históricos pasaban desapercibidos.

2. El enfoque de John Rawls

John Rawls (1921–2002) fue uno de los filósofos más destacados del siglo XX en materia de filosofía política (Gargarella, 1999: 21). Su propuesta se centró en elaborar una teoría de la justicia cuya naturaleza pudiera desbancar al utilitarismo tan extendido a lo largo y ancho del panorama político a través de una argumentación basada en el contrato social (Rawls, 1995: 36 – 38; Vergés-Gifra, 2017: 08).

Conviene tener en consideración la importancia de la obra de Rawls por dos cuestiones fundamentales, a saber:

1. Constituyó la reavivación de las investigaciones filosóficas con relación a la política, teniendo en cuenta que “algunos habían dado por agotada la producción teórica en pensamiento político” (Vergés-Gifra, 2017: 09).
2. Centró la producción filosófico-política en la cuestión de la justicia (distributiva), más allá de los debates clásicos acerca del poder, legitimidad o la forma de los regímenes políticos (Vergés-Gifra, 2017: 09; Gargarella, 1999: 25; Agra, 2008: 325).

A causa de ello, la propuesta de Rawls es, a día de hoy, relevante para los debates y enfoques que se presentan en relación con la filosofía política. John Rawls elaboró su propia perspectiva política gracias a las influencias clásico-contractualistas (Rawls, 1995: 256; Vergés-Gifra, 2017: 11) que le aportaron la base necesaria para articular su teoría de la justicia.

Para poder indagar en la perspectiva de Rawls es necesario distinguir dos momentos sustantivamente distintos en la trayectoria de su pensamiento que, a su vez, se corresponden con dos de sus obras capitales, a saber: *Una teoría de la justicia*, publicada en 1971 y que pertenece a la primera etapa del autor; y *Liberalismo político*, publicada en el 1993 y que es ilustrativa de la segunda etapa. Estas dos obras serán la clave para comprender las nociones elementales del pensamiento rawlsiano.

2.1. Primer Rawls: *Una teoría de la justicia*

En el 1971 ve la luz una de las obras más importantes en el pensamiento político y filosófico: *Una teoría de la justicia*. John Rawls la elaboró pretendiendo contrarrestar la

concepción utilitarista (Rawls, 1995: 38; Gargarella, 1999: 22) y, del mismo modo, ofreciendo respuestas “a las inquietudes de las gentes” (Vergés-Gifra, 2017: 50).

El punto de partida de la obra es precisamente el análisis de la realidad social del momento, marcada por la desigualdad constante entre personas según su raza, sexo o religión (Gargarella, 1999: 30). Las discriminaciones estaban marcadas, además, por la desigualdad económica (Vergés-Gifra, 2017: 54), cuestión que preocupó a Rawls y a la cual le otorgaría un papel central en su teoría de la justicia. Con relación a ello, es necesario contemplar la naturaleza estatal-nacional de la perspectiva de Rawls: la teoría de la justicia se aplica a un lugar concreto, es decir, a un territorio y/o comunidad política democrática (Rawls, 1995: 410). Por lo que la perspectiva de la teoría rawlsiana es limitada espacialmente y concreta los principios de justicia para una comunidad política particular (Kymlicka, 1995: 78).

Tras haber visualizado cuál era la realidad de la mayoría de las personas, el autor llegó a la conclusión de que “todas estas discriminaciones eran injustas” (Vergés-Gifra, 2017: 55), por lo que había que combatirlas, puesto que los “atributos no pueden condicionar el modo de distribuir los derechos y las oportunidades” (Rawls, 1995: 359; Vergés-Gifra, 2017: 54). La conclusión era que la justicia era, en efecto, “prioritaria con respecto a cualquier otra consideración” (Rawls, 1995: 26; Vergés-Gifra, 2017: 56; Gargarella, 1999: 34).

Rawls elabora la teoría de la justicia como un punto contrario o alternativo al utilitarismo. El utilitarismo “exige que a la hora de resolver un dilema sobre qué decisión tomar, uno debe optar por aquella alternativa que comporte un mayor grado de felicidad colectiva” (Rawls, 1995: 36; Vergés-Gifra, 2017: 55). Esto es, la consideración realizada acerca de las instituciones básicas reside en la eficacia de las mismas, no de lo justas que sean. Precisamente por esa razón, Rawls consideró que las instituciones “no deben distinguirse por ser eficientes y ordenadas, sino por ser justas” (Rawls, 1995: 259; Gargarella, 1999: 21).

A través de estas dos ideas centrales, el autor construye toda su tesis acerca de la justicia como una alternativa que permitiera explicar la realidad de la “justicia social” (Vergés-Gifra, 2017: 59). Para llevarlo a cabo eran necesarias “las concepciones morales sobre la sociedad y la persona que encontramos reflejadas en la cultura política de las democracias avanzadas” (Rawls, 1995: 415; Vergés-Gifra, 2017: 60; Gargarella, 1999: 37). Para Rawls, esto se traduce en un sistema político cuya naturaleza reside en la

cooperación equitativa, por lo que todos los miembros de una comunidad política forman parte de un compromiso general:

Todos los que están comprometidos con la cooperación y cumplan con ella tal y como lo exigen las reglas y los procedimientos (aceptados por todos) han de resultar **beneficiosos** de la manera convenientemente fijada por un punto de referencia comparativo adecuado. Este punto de referencia serán los principios de justicia distributiva (Rawls, 1995: 67; Vergés-Gifra 2017: 60).

De este modo, quedan introducidos los “principios de justicia distributiva” que suponen uno de los conceptos clave en la propuesta de Rawls:

Primer principio o principio de libertades básicas iguales (Rawls, 1995: 68 – 69).

1. Puede resumirse en la afirmación de Vergés-Gifra: de entrada, a todos lo mismo (Vergés-Gifra, 2017: 63). “Toda persona puede hacer la misma reclamación inalienable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales, compatible con el mismo esquema de libertades para todos” (Vergés-Gifra, 2017: 67). Este primer principio establece cuáles son las libertades básicas que, para el autor, son cinco: libertad de pensamiento y conciencia, libertades políticas, libertad de asociación, derechos y libertades vinculados a la integridad de la persona, y derechos y libertades implícitos en el estado de derecho (Vergés-Gifra, 2017: 67; Gargarella, 1999: 42).

Segundo principio o principio de desigualdades justas (Rawls, 1995: 70 – 72).

2. El objetivo de este segundo principio era “conciliar la exigencia igualitarista inicial con la exigencia de máxima eficiencia y bienestar en la distribución de bienes” (Vergés-Gifra, 2017: 68).

A este segundo principio de justicia, Rawls le atribuyó dos condiciones, a saber:

- a) “Principio de igualdad de oportunidades”, según el cual es injusto que se premiara o se castigara a alguien por tener unas capacidades concretas puesto que “no son responsables de tenerlas” o, de igual modo, “es injusto que una persona por nacer en una familia o colectivo determinado tenga más posibilidades de vivir una vida mejor que otra” (Rawls, 1995: 71; Vergés-Gifra, 2017: 69 – 70).

- b) “Principio de la diferencia”, según el cual las desigualdades en una democracia solo serán justas si “los que tienen menos salen ganando con ellas y, por consiguiente, son los primeros interesados en aceptarlas. Son legítimas las desigualdades que benefician a todos” (Rawls, 1995: 82; Vergés-Gifra, 2017: 70).

Teniendo en cuenta sus dos principios de justicia como la base teórica para su teoría de la justicia, Rawls prevé la necesidad de comprobar qué decidiría la mayoría de las personas si se les diera a escoger entre sus principios o la concepción utilitarista. Por esa razón, el autor propone un contrato hipotético (Rawls, 1995: 45; Gargarella, 1999: 34), es decir, un argumento de base contractualista que plantea una situación hipotética ideal como un “experimento mental”.

En estas condiciones, según Rawls, se presupone un “igual estatus moral que nos fuerza, en todo caso, a desarrollar una preocupación por la imparcialidad” (Gargarella, 1999: 37), de manera que, el acuerdo sólo sería aceptado si “sus condiciones son equitativas” (Rawls, 1995: 258; Vergés-Gifra, 2017: 71). De acuerdo con ello, Rawls designa a su teoría de la justicia como “teoría de la justicia como equidad” (Rawls, 1995: 360).

La situación inicial ideal y de forma contractualista fue llamada “posición original” y su naturaleza era “eliminar todas las ventajas negociadoras que podrían darse entre las partes contratantes y que harían injustificables los términos del acuerdo” (Rawls, 1995: 51; Vergés-Gifra, 2017: 71). Cada persona participa individualmente o a través de un representante que vela exclusivamente por sus intereses, por lo que, de algún modo, todos los intereses estarían representados. Para llegar al ideal, había de producirse lo que Rawls concibió como la “imparcialidad desde la ignorancia”, que consistía en que “las partes desconocen todo aquello que haría que fueran parciales en la deliberación. En función del “velo de ignorancia”, ignorarían qué lugar ocupan en la sociedad” (Rawls, 1995: 135; Vergés-Gifra, 2017: 72; Kymlicka, 1995: 62). El objetivo es eliminar cualquier posible ventaja los unos con los otros y por lo tanto “todos los intereses reciben la misma protección” (Rawls, 1995: 136; Vergés-Gifra, 2017: 72; Kymlicka, 1995: 70).

Los intereses individuales se miden por los bienes primarios, otro de los conceptos importantes en relación con la propuesta rawlsiana: “los bienes primarios son medios de uso universal que cualquier individuo deseará poseer más que menos, a fin de desarrollarse como ciudadano libre e igual” (Rawls, 1995: 94; Vergés-Gifra, 2017: 74).

Los **bienes primarios** son cinco según el autor: “**los derechos y las libertades fundamentales; la libertad de movimiento y de libre ocupación; los poderes y las prerrogativas vinculados a cargos y posiciones de responsabilidad; los ingresos y la riqueza; las bases sociales del autorrespeto**” (Rawls, 1995: 93; Vergés-Gifra, 2017: 74).

El acuerdo social que debiera llegar a alcanzarse a través de la posición original debe ser conseguido por unanimidad y debe dar lugar a unos principios de distribución “generales, universales, públicos y finales” (Rawls, 1995: 173; Vergés-Gifra, 2017: 74). Esto se debe, también, a la concepción que el autor tiene acerca de la ciudadanía. Para Rawls, en democracia, las personas son libres “en la medida en que son capaces de desarrollar un sentido de la justicia social y al mismo tiempo perseguir una concepción del bien personal” (Rawls, 1995: 142; Vergés-Gifra, 2017: 61). Y son iguales “por el hecho de poseer este sentido de la justicia y este sentido del bien personal en el grado mínimo requerido para ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad” (Rawls, 1995: 145; Vergés-Gifra, 2017: 62).

A causa de las críticas que recibió Rawls con relación al uso del concepto “racionalidad”, profundamente relacionado con la cuestión anterior acerca de la naturaleza “libre e igualitaria” del ser humano, Rawls hace una distinción entre las nociones de “racionalidad y razonabilidad”, a saber:

- a) Racionalidad: “En la medida en que las personas son capaces de perseguir y revisar una concepción del bien personal, es decir, sus propios intereses, se dice que son racionales” (Rawls, 2019: 68; Vergés-Gifra, 2017: 62).
- b) Razonabilidad:

En la medida en que las personas son capaces de desarrollar una concepción de la justicia, se dice que son razonables. Una persona es razonable cuando está dispuesta a proponer principios y criterios en calidad de términos equitativos de cooperación y a aceptarlos de buena gana siempre que se le asegure que los otros harán lo mismo (Rawls, 2019: 71; Vergés-Gifra, 2017: 62).

Esta conceptualización es estrictamente necesaria para la propuesta de Rawls y a su vez, ofrece una matización a causa de las críticas a la “racionalidad idealizada” concebida inicialmente. Esta idea marcaría, junto a otras, un cambio en el proyecto de Rawls, de manera que publicaría *El liberalismo político* y se iniciaría ese “segundo Rawls”.

2.2. Segundo Rawls: *El liberalismo político*

En *El liberalismo político* (1993), Rawls pretende poner solución a las críticas recibidas en *Una teoría de la justicia* (1971) que podían ser agrupadas en tres grandes grupos (Rawls, 2019: 138; Vergés-Gifra, 2017: 89):

- a) Teoría “insuficientemente liberal”
- b) Teoría “insuficientemente igualitaria”
- c) Teoría “insuficientemente neutral” o “excesivamente neutral”

Las tres propuestas de críticas pretendieron ser solventadas por Rawls en la obra *Justicia como equidad: una reformulación*, publicada en el 1999, pero sus intentos fueron fallidos puesto que la realidad sociopolítica se aventuraba con algunas consideraciones en las que el autor no había reparado, muy particularmente la referida a la “pluralidad”. El mismo autor “confesó que se había centrado en el problema de la neutralidad porque ciertas interpretaciones de su propuesta hacían que su concepción de justicia fuera inestable” (Vergés-Gifra, 2017: 99).



El reto, en esta segunda etapa del pensamiento rawlsiano no sólo era superar las críticas más severas hacia su primera propuesta de justicia, sino también saber afrontar las complicaciones que comportaba el “pluralismo, en general, y el religioso, en particular, para las sociedades democráticas” (Habermas, 1999: 94). Es decir, que el objetivo de *El liberalismo político* era dar respuesta a las incógnitas surgidas con el funcionamiento de las democracias contemporáneas en relación al pluralismo (Rawls, 2019: 36 – 38).

Tal como planteó Rawls *Una teoría de la justicia*, parecía inconcebible que existiera más de una concepción de “bien”, lo cual fue reprochado por varios autores, puesto que “su propuesta solo era aceptable para personas con una determinada concepción de bien” (Rawls, 2019: 76; Vergés-Gifra, 2017: 104). La justificación que Rawls intentó proporcionar a esta crítica fue que la perspectiva que presentó “era una concepción estrictamente política de justicia” (Rawls, 2019: 37; Vergés-Gifra, 2017: 105), esto implica que, según el funcionamiento de las democracias, están sujetas a “hechos generales”, como por ejemplo el “pluralismo razonable” (Rawls, 2019: 78; Vergés-Gifra, 2017: 105). Según el autor, este “pluralismo razonable” consiste en las libertades individuales de cada individuo, lo cual indica que “la libertad genera diversidad” (Rawls, 2019: 75; Vergés-Gifra, 2017: 105; Kymlicka, 1995: 101).


Esta cuestión viene ligada con la idea última que formulé en el anterior punto discutido acerca de *Una teoría de la justicia*: diferencia entre racionalidad y razonabilidad. La crítica que recibió el autor es que poseer una concepción distinta de bien no tiene por qué ser indicativo de menor racionalidad. Por esa razón, estableció la razonabilidad como criterio, para paliar las complicaciones que generó la racionalidad (Rawls, 2019: 79 – 85). Para Rawls, la razonabilidad de una persona reside en “la disposición de la misma a proponer y atenerse a aquellos principios de justicia que otras personas podrían aceptar, en el caso de que tuvieran la misma disposición al acuerdo que ella” (Rawls, 2019: 93; Vergés-Gifra, 2017: 106 – 107). En resumen:

Una persona es razonable cuando está dispuesta al acuerdo equitativo y cuando acepta que es muy difícil que personas plenamente capacitadas coincidan en los asuntos más importantes de la vida, pero reconoce que ello no impide alcanzar acuerdos sobre unos mismos principios de justicia (Rawls, 2019: 96; Vergés-Gifra, 2017: 106; Gargarella, 1999: 195).

Una vez introducida la distinción, Rawls se dispone a explicar qué características tiene una concepción política de la justicia. Son tres y serán objeto de críticas posteriores (Rawls, 2019: 40 – 45; Vergés-Gifra, 2017: 107 – 108):

1. Precisa como objeto la estructura básica de la sociedad: lo esencial para la teoría de la justicia es el ordenamiento jurídico e institucional, no las relaciones particulares entre miembros de la comunidad política.
2. Las razones que sostienen la concepción política no depende de ninguna doctrina comprensiva, ya sea religiosa, espiritual o proyecto vital individual.
3. “Su contenido está expresado según los términos de ciertas ideas fundamentales que se consideran implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática”.

De estas tres características, la más relevante en relación a las críticas posteriores es la primera: las instituciones como estructura básica de la sociedad y la justicia como la virtud principal de ésta. No es sencillo resolver qué quiere decir que “la justicia es la virtud principal de la estructura básica de la sociedad”, aunque sí es obvio que la importancia que Rawls le da a las instituciones es capital para la comprensión de la teoría de la justicia. En *Una teoría de la justicia*, el autor ya presenta las instituciones como estructura básica de ordenamiento social y, con el objetivo de alejarse del utilitarismo,

introduce la justicia como prioridad, mucho antes que la eficiencia (Gargarella, 1999: 26). Al reconducir lo esencial de las instituciones, Rawls está desbancándose del utilitarismo a la vez que realza el papel de la justicia en la sociedad como respuesta a las grandes incógnitas del momento. Esto es, para Rawls la justicia es la virtud más importante de las instituciones porque es el criterio de demarcación en relación a lo que es justo o no dentro de una comunidad estatal-nacional. 

En definitiva, el objetivo de este segundo Rawls es presentar, en *El liberalismo político*, una respuesta a las críticas que se le realizaron en relación a la racionalidad de las personas, de manera que introdujo la distinción entre racionalidad y razonabilidad; y a su vez, proponer la teoría de la justicia como una concepción política de la justicia, lo cual permitiría contemplar la cuestión de la pluralidad y resolver esa falsa creencia de una única idea del bien.

3. La propuesta de Amartya Sen: Una Teoría de la Justicia Global

Amartya Sen (1933), es un filósofo y economista de origen bengalí que ganó el premio Nobel de economía en el 1998, y que teorizó acerca de la noción de “justicia” con el objetivo de presentar una Teoría de la Justicia global, es decir, cuya aplicación se realizara en términos generales evitando así generar cualquier tipo de desigualdad (Sen, 2019: 145).

Para llevarlo a cabo, Sen elaboró un análisis exhaustivo de la teoría de la justicia como equidad de John Rawls, la cual consideró esencial para el avance de la filosofía política (Sen, 2021: 81). La principal aportación de Sen a las teorías de la justicia es la concepción de la justicia en un sentido global, lo cual va más allá de la perspectiva contractualista de Rawls. La obra capital para comprender esta cuestión es *La idea de la Justicia*, publicado originalmente en el año 2009.

El proyecto de Sen parte de la concepción de aquello que “nos debemos los unos a los otros” (Sen, 2021: 62) como una concepción social global que debe regir, en efecto, cualquier teoría de la justicia que se elabore (Sen, 2021: 63). Partiendo de esta cuestión, para el autor es fundamental elaborar juicios **funcionales sobre justicia** puesto que en las sociedades contemporáneas las preguntas acerca de la justicia no residen precisamente en una consideración dogmática de la misma, sino más bien en aquello que es injusto y, sin embargo, pudiera ser evitable (Sen, 2021: 36).

La teoría de la justicia global que Sen propone difiere sustancialmente de la propuesta de teoría de la justicia como equidad que propone Rawls en *Una teoría de la justicia*, puesto que para Sen la justicia debe ser entendida ampliamente o dicho de otro modo, la justicia debe aplicarse a todos los seres humanos en un sentido prioritariamente humanitario (Sen, 2021: 40; Agra, 2008: 332). **Por el contrario, la perspectiva que de Rawls es estatal-nacional, es** **57**, la aplicación de la teoría de la justicia se da únicamente en el plano de una comunidad política claramente delimitada territorialmente (Agra, 2008: 344).

3.1. El enfoque de las capacidades

El grueso de la teoría de la justicia global de Sen reside en el enfoque de las capacidades, cuya naturaleza permite ubicar la justicia como algo físico, puesto que parte del ejercicio individual y no de la conceptualización general y abstracta del término “justicia”.

La capacidad, para Sen, “es un conjunto de vectores de funcionamientos, que reflejan la libertad del individuo para llevar un tipo de vida u otro”. De manera que, el conjunto de capacidades, “refleja la libertad de una persona para elegir entre posibles modos de vida” (Sen, 2019: 88). El enfoque de las capacidades se enfrenta con la noción de “bienes primarios” propuesta por Rawls como: “medios de uso universal”. Por lo que, para Sen, la capacidad hace al individuo libre, puesto que **cuánta** mayor sea su capacidad, más posibilidades de escoger tiene; el punto clave es que para Sen no todas las personas tienen las mismas capacidades (Sen, 2021: 264). Para Rawls, sin embargo, los bienes primarios son iguales para todo el mundo y en ningún momento contempla que haya algún tipo de desigualdad al respecto puesto que, en su “posición original”, todo el mundo parte del mismo punto.

Sen estima que la capacidad de poder escoger es “un elemento valioso de la existencia” puesto que, en la mayoría de los sentidos, cuanto mayor sea la capacidad de decisión, mayor es el bienestar de la persona que escoge (Sen, 2019: 91; Urquijo, 2014: 65).

Según esta perspectiva, ¿qué utilidad tendría el enfoque de las capacidades a la hora de elaborar una teoría de la justicia? (Urquijo, 2014: 67). El enfoque de las capacidades es útil para saber qué información de la sociedad se va a analizar para valorar el grado de justicia o injusticia que hay en la misma (Sen, 2021: 261). Las evaluaciones, como es natural, pueden focalizar su atención en distintos datos, pero en el caso de la propuesta de Sen y desde el enfoque de las capacidades precisamente, lo que se juzga es la ventaja individual desde la propia capacidad de una persona para conseguir cosas que tenga razón para valorar positivamente (Sen, 2021: 262). Con relación a este punto hay dos grandes consideraciones que deben ser tenidas en cuenta según el autor, a saber:

- a. La perspectiva de la capacidad es indicadora de **las desigualdades sociales creadas por la falta de capacidad** (Sen, 2021: 262). Lo cual implica que, gracias a este análisis, se puede identificar qué individuo o grupo de individuos de la comunidad política están en una situación de desventaja frente al resto.

- b. La perspectiva de la capacidad se centra en el ser humano en general, es decir, en todos los aspectos de la vida humana, no sólo en algunos. (Sen, 2021: 263). En este sentido, Sen recupera una máxima propuesta por Mary Wollstonecraft, a saber: “Todo individuo debe considerarse como política y moralmente relevante” (Sen, 2021: 146).

Amartya Sen construyó el enfoque de las capacidades para articular su teoría de la justicia global, teniendo en cuenta que **la capacidad para hacer algo y hacerlo, en efecto, son dos cuestiones sustancialmente distintas** (Sen, 2019: 161). Esto es, **no es lo mismo tener capacidad para hacer algo que tener la oportunidad de hacerlo**. La diferencia reside en que **las capacidades son una muestra de la libertad de un individuo** (Sen, 2021: 265), mientras que la oportunidad es el ejercicio de la libertad para decidir. Véase un ejemplo:

Si una persona tiene la oportunidad de recibir atención médica garantizada pero aun así decide, con pleno conocimiento de causa, no hacer uso de tal oportunidad, entonces se podría alegar que la indigencia no es tanto una cuestión social candente cuanto un fracaso en suministrar a la persona la oportunidad de la atención sanitaria. (Sen, 2021: 268).

Este ejemplo no solo muestra la diferencia entre las capacidades de una persona y el aprovechamiento de una oportunidad, sino que además insiste en que capacitar a los individuos de una comunidad política, independientemente de las decisiones que tomen, es lo debido para hacer justicia (Sen, 2021: 265). Desde esta perspectiva, la noción de “capacidad” tiende a ser aplicada exclusivamente a los individuos, mientras que, al ampliar el alcance de dicha noción a las comunidades, se usa para evaluar la eficiencia del conjunto (Sen, 2021: 276).

3.2. “Bienes primarios” y bien-estar

La perspectiva de Rawls acerca de los bienes primarios ha tenido trascendencia no sólo en la obra de Sen, sino también en las distintas propuestas que se han llevado a cabo sobre teorías de la justicia. De algún modo, la perspectiva de Rawls dejó una puerta abierta para establecer una relación de correspondencia entre la obtención de bienes primarios y la consecución de una “vida buena”. Es precisamente este punto, afirma Sen, “lo que le separa de Rawls” (Sen, 2021: 81), muy particularmente aplicado a la segunda parte del segundo principio de justicia rawlsiana : el “principio de diferencia”.

¿En qué consiste el principio de diferencia? El principio de diferencia afirma que “son justas las desigualdades que benefician a todos y resultan de la igualdad de oportunidades”. Amartya Sen criticará esta idea puesto que consiste en evaluar las oportunidades de los individuos según sus medios sin considerar que, en muchas ocasiones, no es posible establecer una correspondencia entre los medios y una “buena vida” (Sen, 2021: 95). Sen afirma que son muchas las variables que debieran ser tenidas en cuenta para poder hacer tal afirmación, es decir, convertir bienes primarios en capacidad para hacer cosas valiosas “puede variar enormemente según las características innatas o adquiridas o con los efectos divergentes de los contextos ambientales” (Sen, 2021: 95 – 96).

Una vez presentada esta clara divergencia de pensamiento, Sen estima oportuno reconsiderar la relación entre poder-instituciones, cuya naturaleza ha tenido un papel importante a lo largo de toda la filosofía política. Esta reconsideración lleva, nuevamente al autor, a dudar del planteamiento rawlsiano en dos aspectos, a saber:

- a) Incluso si se aceptara que las instituciones se eligen bajo el “velo de ignorancia” a través de un acuerdo unánime, no es posible predecir con exactitud cuál será el funcionamiento real de dichas instituciones puesto que “el comportamiento de cada individuo no tiene por qué estar ligado con el comportamiento razonable establecido” (Sen, 2021: 97).
- b) Las instituciones no pueden ser entendidas como “manifestaciones de justicia sino como promotoras de justicia” (Sen, 2021: 112).

Los bienes primarios no garantizan una buena vida y esta concepción distributiva no es difusora de justicia puesto que no considera, en ningún caso, las posibles contingencias en cuanto a la capacidad y oportunidad, vitales en el proyecto de Sen.

3.3. Razón y objetividad: la pluralidad de razones imparciales

Sen pretende reivindicar la necesidad de “dejar que los otros sean” (Sen, 2021: 224) como muestra férrea de racionalidad. Este punto también posee un cierto componente crítico hacia la concepción trascendental de “racionalidad” en el Rawls de *Una teoría de la justicia*. Lo que Sen pretende es problematizar la fe ciega que se establece en la racionalidad como elemento clave para tomar decisiones acertadas en un contexto determinado.

Para Sen, es frecuente que haya “falsas ideas de objetividad” puesto que cada persona ocupa un lugar y, por ende, posee una perspectiva concreta acerca de la realidad y los hechos: “Distintas personas pueden ocupar la misma posición y confirmar la misma observación; y la misma persona puede ocupar diferentes posiciones y hacer observaciones disímiles” (Sen, 2021:187). En relación con esta afirmación, Sen confirma la idea de que “hay ilusiones objetivas posicionales” (Sen, 2021: 195 – 196). Esto significa que, cada individuo desde la posición que ocupa en el mundo y a partir de los análisis y conclusiones que extrae de los hechos que se suceden, manifiesta su “forma de ver el mundo”. No tendría, esta cuestión, mayor importancia si no se contemplara desde una “falsa objetividad” obtenida precisamente por esa forma de ver el mundo. Esto es, fácilmente se puede caer en el error de realizar generalizaciones con aires de objetividad que, quizás puedan ser entendidas del mismo modo por otros individuos o quizás no, por lo que conviene “adoptar la perspectiva desde ninguna parte” (Sen, 2021: 191). Si bien es cierto que nuestra capacidad de entendimiento del mundo depende directamente de la percepción que, y “de los pensamientos que generamos, habida cuenta de la clase de criaturas que somos” (Sen, 2021: 200). Esto entra en conflicto con la idea de “posición original” de Rawls, de la cual se deduce que, al situar a todo el mundo bajo el “velo de la ignorancia”, se llegará a un punto común. Tal y como Sen plantea la objetividad posicional, es evidente que la posición original no es verosímil, puesto que, incluso observando el mundo desde la misma perspectiva, “se pueden hacer observaciones disímiles” (Sen, 2021:187).

Teniendo en cuenta esta cuestión, Sen relaciona la posicionalidad con la teoría de la justicia: “El alcance del razonamiento puede ser limitado en la práctica por la manera en que la gente lee el mundo en el que vive” (Sen, 2021:198). Es evidente que, la falsa creencia de objetividad es difícil de abandonar, “incluso cuando engaña y desinforma en lugar de iluminar” (Sen, 2021: 199). Por lo que también es lógico pensar que la posicionalidad puede suponer “una barrera” a la hora de “realizar teorías de la justicia” (Sen, 2021: 200) y para poder superarla es necesario ampliar el foco de información que se usa para realizar las evaluaciones. Tal y como Adam Smith exigía: “las perspectivas de otras procedencias, incluidas las más lejanas, deben ser sistemáticamente invocadas” (Sen, 2021: 199 – 200).

Parece que esta forma de comprender la percepción del mundo y su relación directa con la elaboración de una teoría de la justicia global es contradictoria debido a su complejidad de aplicación. Sin embargo, Sen, considera que cualquier teoría de la justicia

debe tener en cuenta “nuestro extenso vecindario en el ámbito global” es decir, que no hay ninguna teoría de la justicia que pueda permitirse “ignorar hoy el mundo entero” (Sen, 2021: 203 – 204).

En relación con las dos ideas anteriores, Sen introduce la cuestión de la “voluntad”, para regresar a la cuestión de la racionalidad cuya importancia reside precisamente en la **ilusión de objetividad posicional** y a su vez en la capacidad de decisión de los individuos. Alegar a la razón para llegar a un acuerdo unánime no es tan sencillo tal y como se ha vislumbrado anteriormente, pero ello se acentúa si tenemos en cuenta, por ejemplo, la **“debilidad de la voluntad”**: uno bien puede saber lo que debe hacer racionalmente, y sin embargo no hacerlo. (Sen, 2021: 207).

A ello se une que es posible encontrar más de una “buena razón” ante el debate de una situación X. Esto es denominado como “pluralidad de buenas razones o razones sostenibles”, lo cual significa que es posible encontrar más de una razón para defender o no defender algo, además de “separar la idea de elección racional de su función putativa como simple instrumento de predicción de la operación real, como se ha empleado ampliamente en la economía prevaleciente” (Sen, 2021: 214; Cejudo, 2007: 12). De esta idea se puede recuperar lo mencionado anteriormente: “ser considerado con los deseos y proyectos de los otros no tiene que verse como una violación de la racionalidad” (Sen, 2021: 224). **Por críticas semejantes, Rawls introduce la diferencia entre razonabilidad y racionalidad en *El liberalismo político*.**

Seguidamente, Sen, tras la evaluación de las anteriores ideas, introduce lo que él designa como “pluralidad de razones imparciales”, como una crítica a la imparcialidad de Rawls: es posible encontrar más de una razón imparcial en cada una de las tesis que se planteen y en ese caso lo efectivo es hablar de **“defendibilidad”**. **Este término introducido por Sen hace referencia a la siguiente pregunta: ¿cuál de las posibles razones, todas ellas imparciales, es más defendible?** (Sen, 2021: 227).

No es posible contemplar esta cuestión sin alegar, nuevamente, al individuo. Es posible que para un individuo una acción X sea factible y cuya consecuencia sea beneficiosa, es decir, aporte justicia a la comunidad. Esta situación no tiene porqué darse en todos los individuos de una comunidad ni mucho menos darse a la vez, pero al que le sucede, le otorga una condición de posibilidad que debe aprovechar (Sen, 2021: 234). Por esa razón, la simetría y reciprocidad no encajan del todo en esta forma de comprender el “sentido de responsabilidad individual” (Sen, 2021: 236) puesto que “no es el único fundamento para pensar en el comportamiento razonable hacia los demás” (Sen, 2021: 237).

Por lo tanto, para elaborar una teoría de la justicia global tal y como Amartya Sen la comprende, no es suficiente alegar a la racionalidad, sino comprender el papel de la racionalidad en las diferentes vertientes y posibilidades, obteniendo así una perspectiva amplia y transversal. Muchas situaciones ofrecen varias opciones razonables y, la elección entre una u otra no determina la racionalidad del individuo que escoge. La objetividad posicional es, como se mencionó anteriormente, difícilmente superable, pero sí que hay un progresivo desarrollo de la conciencia con relación a esta cuestión.

3.4. La justicia y el mundo

Este último punto de la obra de Amartya Sen pretende recuperar toda la esencia de la misma que no es otra que la concepción global de justicia. El autor compone su discusión sobre la idea de amplitud de miras en cuanto a justicia, intentando postular una tesis cuya naturaleza resida en la aplicación general y concreta de la perspectiva. Si bien es una propuesta ambiciosa, es factible en tanto que aboga por la pluralidad de razones, de pensamientos, de modos de vida y de decisiones. Es decir, apuesta por la totalidad de la naturaleza humana, sin distinciones de ningún tipo.

Sen pretende ilustrar su propuesta desde el interior de las sociedades y, por lo tanto, desde las preocupaciones sociales. A causa de ello, “hay que examinar el sentimiento de injusticia incluso si resulta estar equivocado, y hay que atenderlo de manera concienzuda si está bien fundado” (Sen, 2021: 422). Aplicada esta idea a la teoría de la justicia global que él mismo plantea:

No hablamos de injusticia, hablamos de injusticia manifiesta: Entender la naturaleza y las fuentes de la privación de capacidades y de la inquietud es, en efecto, esencial para eliminar injusticias manifiestas que puedan ser identificadas mediante razonamiento público, con un buen acuerdo parcial (Sen, 2021: 292).

El hecho sustancial de asumir que hay pluralidad de razones es precisamente la aceptación de que “no todos los valores tienen que ser reducidos en último análisis a una sola fuente de importancia” (Sen, 2021: 428). Sen afirma que esta tendencia a lo largo de las distintas hipótesis en filosofía política se “alimenta de miedo y pánico ante la inconmensurabilidad, es decir, la diversidad irreductible entre distintos objetos de valor” (Sen, 2021: 430). La comparación es discutible y cada una de las hipótesis debe ser

entendida dentro de su rango de “defendibilidad”, por lo que, en una teoría de la justicia global, es necesario “dejar ser” a todas y cada una de las posibilidades:

El hecho de que entendamos perfectamente bien que las manzanas no son naranjas, y que sus virtudes alimenticias varían en diferentes dimensiones, no nos mantiene paralizados por la indecisión cada vez que nos enfrentamos a la elección entre unas y otras al decidir qué comer. (Sen, 2021: 429).

La pluralidad, para Sen, puede dar lugar a tres situaciones distintas (Sen, 2021: 430 – 433):

- a) Alcanzar una conclusión definitiva.
- b) Mantener las distintas líneas de discusión a lo largo del tiempo.
- c) Alcanzar resoluciones parciales.

Estas situaciones y la forma de abordar la pluralidad, en efecto, “tiene mucho que ver con el trabajo de la democracia” (Sen, 2021: 441). Hay complejidad en la idea de la democracia o el estado globales, pero sí es una “pretensión a corto plazo” (Sen, 2021: 443).

A grandes rasgos, se puede concluir este apartado retomando el objetivo del autor con su propuesta de teoría de la justicia, que no es otro que la construcción de una teoría de la justicia aplicable a nivel global, lo cual significa que su aplicación se da más allá de una comunidad política concreta: la justicia para toda la humanidad.

4. La propuesta de Martha C. Nussbaum: Más allá de la racionalidad idealizada

Martha C. Nussbaum elabora un proyecto filosófico amplio y ambicioso que, de algún modo, puede relacionarse con la perspectiva de Amartya Sen en muchos sentidos. Además de una severa crítica al contractualismo tal y como lo presentaron autores como Hobbes, Locke o Kant, el punto de partida de la hipótesis que Nussbaum desarrolla desde la filosofía política reside precisamente en destacar el papel de las emociones dentro de las sociedades humanas, tanto a nivel individual como a nivel relacional (Nussbaum, 2007: 21). Para la autora, es inconcebible considerar la racionalidad humana desde la ausencia de la emoción (Damasio, 2019: 73), que es lo mismo que decir que, para poder tomar una decisión racionalmente es necesario un estímulo emocional (Nussbaum, 2008: 21). Así “las emociones conforman el paisaje de nuestra vida mental y social” (Nussbaum, 2008: 22). Esta relación entre la racionalidad y la emoción dota el proyecto de Nussbaum de una dimensión neurobiológica que la distingue del resto de propuestas, incluida la de Rawls. Nuevamente, la crítica clara y evidente en este punto reside precisamente en la **distinción entre razonabilidad y racionalidad**. Para Rawls, la racionalidad adopta una vertiente objetiva y dogmática que ha sido cuestionada en muchas ocasiones por autores como Sen, como se aclaró en el anterior apartado. Nussbaum va un paso más allá e introduce la importancia de la emoción para tomar decisiones racionales y razonables, consideración que no fue relevante en otras propuestas.

Es evidente, teniendo en cuenta este primer acercamiento al proyecto de Nussbaum que, su propuesta presenta características distintas al proyecto de Sen. **El objetivo es intentar acercar la humanidad a la justicia y, además, contemplar la justicia para los animales no humanos.**

4.1. Las emociones y las sociedades humanas

Nussbaum no concibe el ser humano sin emociones. La idea más innovadora de la propuesta de la autora es precisamente esta: “necesitamos entender la psicología humana mejor de lo habitual para escribir bien sobre ética” (Nussbaum, 2008: 23). Aplicada la idea a la política, Nussbaum afirma:

Tal explicación tiene también consecuencias para el pensamiento político, pues la comprensión de la relación entre las emociones y las diversas concepciones del bien humano influirá en nuestras deliberaciones sobre cómo puede contribuir la política al florecimiento humano (Nussbaum, 2008: 24).

En la primera parte de la obra *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Nussbaum se dedica a presentar las emociones como juicio de valor en tanto que permiten evaluar los objetos externos e internos que tienen alguna relevancia para nuestro bienestar (Nussbaum, 2008: 41; Gough, 2008: 177). El método que utiliza es bastante particular, puesto que emplea ejemplos personales con los que cualquier persona sería capaz de empatizar, lo cual resulta fructífero para la investigación que realiza por dos razones, a saber:

- a) Porque obliga al lector a establecer algún tipo de reconocimiento con la emoción que la autora describe de manera que, cuando se sumerge en la lectura, puede sentir la emoción como si fuera propia, lo que permite una cierta sensibilidad que, en efecto, genera emociones.
- b) Porque la autora habla de la emoción desde la emoción, esto es, para poder explicar cuál es el papel de las emociones en la vida de los seres humanos, recurre a la narración de una emoción concreta cuyo conocimiento es conocido por todas las personas.

Estos dos puntos tienen una relevancia capital, puesto que, a lo largo de toda la obra de Nussbaum es posible encontrar esta tendencia “literaria” que otorga fuerza argumental a su propuesta.

Es frecuente encontrar la descripción de muchas formas distintas de la “aflicción”, muy concretamente referida a las normas sociales. Para Nussbaum son múltiples y diversas las concepciones de aflicción dependiendo de la comunidad o conjunto de individuos que la experimenten. Para explicar esta afirmación, la autora recurre a un suceso habitual y que afecta siempre a los seres humanos: la muerte (Nussbaum, 2008: 167). Para realizar su postulación, Nussbaum recurre a un estudio realizado por la antropóloga Catherine Lutz, el cual es indicativo de las distintas formas de “despedir” o dicho de otro modo, de experimentar la pérdida de un ser querido con su respectiva emoción (Nussbaum, 2008: 168), sin embargo, es incuestionable que “las personas que han sufrido una pérdida importante estaban desconsoladas” (Nussbaum, 2008: 169). Gracias al estudio que realizó Catherine Lutz, Martha C. Nussbaum pudo “subrayar la

universalidad de ciertas emociones humanas basadas en vulnerabilidades y apegos de los que difícilmente se puede carecer” (Nussbaum, 2008: 169). No conforme con ello, la autora manifiesta una suposición que ha sido confirmada a posteriori por estudiosos de la psicología y de la neurología, y es que “las emociones tienen una base biológica” (Nussbaum, 2008: 169 – 170).

Nussbaum alega que, incluso experimentando una emoción semejante, la forma de tratarla es sustancialmente distinta, hecho que justifica la importancia del papel de la sociedad para con el trato de las emociones (Nussbaum, 2008: 171). Este es el hecho que Nussbaum quería explicar para explicitar la falta de rigor en los estudios realizados hasta el momento con relación a la importancia de las emociones como universales: “pocos análisis introducen el reconocimiento de la diferencia cultural en sus exposiciones” (Nussbaum, 2008: 171). Por otra parte, la crítica de la autora también reside en los que abogan por suprimir cualquier generalización en torno a las emociones, puesto que en ese sentido alejan cualquier tipo de indicio que indique la presencia de rasgos sociales (Nussbaum, 2008: 172).

Todo este entramado de relaciones entre la emocionalidad individual y la relevancia del “vivir emocional” de la sociedad es vital para comprender cómo concibe la autora la teoría de la justicia y, más concretamente, las relaciones políticas. “Los seres humanos mantienen vínculos profundos unos con otros” por lo que es necesario comprender estas relaciones psicosociológicas para poder evaluar el grado de justicia o injusticia dentro de una comunidad política (Nussbaum, 2007: 401). De esta manera, las sociedades requieren de personas “que hagan gala de una solidaridad y una benevolencia muy grandes que se mantengan en el tiempo” (Nussbaum, 2007: 402).

La visión contraria a esta perspectiva “global” en la que las personas apuestan por “lo que se deben a sí mismas y a los demás” (Nussbaum, 2007: 403), es la visión, por ejemplo, de la cultura pública estadounidense:

[...] apunta en dirección contraria a la benevolencia: que los pobres son causantes de su pobreza, que un “hombre de verdad” es autosuficiente y no necesita nada de nadie, y otras muchas perniciosas ficciones que abundan en nuestra cultura popular. (Nussbaum, 2007: 404).

Cabe introducir aquí que toda la perspectiva acerca de la emoción promulgada por Martha C. Nussbaum no sólo constituye la primera noción clave para su propuesta

filosófica acerca de las teorías de la justicia, sino que además es una crítica al contractualismo clásico cuya naturaleza es el “no dejar que nos expresemos plenamente” (Nussbaum, 2007: 407). La tradición contractualista y muy particularmente, el contrato social hipotético que Rawls promulga es una forma de concebir a los seres humanos de manera aislada y considerando que, su capacidad de raciocinio les llevará a todos al mismo punto independientemente de las emociones que experimenten o de sus proyectos vitales.

4.2. En busca de la justicia global

Nussbaum presenta tres problemas naturales que el contractualismo no contempla, a saber (Nussbaum, 2007: 39 – 41):

- a) Deficiencia y discapacidad.
- b) Nacionalidad.
- c) Pertenencia de especie.

Sin embargo, la propuesta de “justicia como equidad” de John Rawls sí da cabida a estos problemas (Nussbaum, 2007: 42 – 43), aunque la autora no comulga con esa perspectiva precisamente porque introduce el enfoque de las capacidades que se explicará en el siguiente punto. La diferencia, en cualquier caso, de la perspectiva rawlsiana y el enfoque de las capacidades “reside en un estructura teórica básica” (Nussbaum, 2007: 93): la propuesta de Rawls, al ser “una doctrina de contrato social, se trata de un enfoque procedimental de la justicia, es decir, no va directamente a los resultados para evaluar su validez moral” (Nussbaum, 2007: 93 – 94). En el caso del enfoque de las capacidades “se parte desde un resultado o de una comprensión intuitiva de un contenido particular que se relaciona con una vida digna” (Nussbaum, 2007: 94).

Todo ello viene a justificar el objetivo principal de la propuesta de Nussbaum: elaborar, como Sen, una teoría de la justicia global. La autora precisa este concepto, y afirma que “globalizar una teoría de la justicia es extenderla a todos aquellos que merecen ser tratados con justicia” (Nussbaum, 2007: 102). La teoría de la justicia global según Nussbaum, entonces, debe contemplar a todos, incluyendo a las personas con deficiencias de cualquier índole y, para que esto pueda darse, es necesario combatir la falsa idea de que los seres humanos son “autosuficientes” puesto que “todos los seres humanos tienen deficiencias, necesidades y dependencias” (Nussbaum, 2007: 103). Este punto se relaciona precisamente con la concepción social del ser humano que tiene la autora, el

cual permite relacionar la dignidad humana con algo más que la racionalidad (Nussbaum, 2007: 104).

La diferencia principal entre las teorías de la justicia contractualistas y las que se basan en lo global es que las primeras no pueden ofrecer ninguna respuesta a los problemas de la justicia global, “es decir, a los problemas de justicia que plantea la desigualdad entre países ricos y países pobres, y entre seres humanos con independencia de cuál sea su país” (Nussbaum, 2007: 103 – 104). Es decir, las teorías de la justicias basadas en el contractualismo estatal-nacional, como la de Rawls, sólo contemplan aquella realidad que incumbe a la comunidad política en la cual se está aplicando dicha teoría de la justicia. Sin embargo, como ya se ha tratado en varias ocasiones, la teoría de la justicia global busca ser aplicada como un compromiso para con los demás, más allá de la pertenencia a una comunidad política o a una agrupación territorial.

En definitiva, el objetivo de la autora es proponer una teoría de la justicia global que pueda “abordar los problemas que Rawls no podía con sus argumentos” (Nussbaum, 2007: 105). Para ello, Nussbaum apuesta por elementos innovadores que amplíen las miras la aplicabilidad de la justicia y a su vez “rechaza algunos elementos característicos de la tradición del contrato social” (Nussbaum, 2007: 106). Nussbaum alega una y otra vez la importancia de la justicia social partiendo de lo característico y abogando a la multiplicidad.

4.3. El enfoque de las capacidades

El enfoque de las capacidades es el punto clave de la propuesta de Nussbaum. Su importancia es tal que Amartya Sen adopta el grueso de la noción y lo adapta a su proyecto filosófico. Lo que distingue el enfoque de las capacidades de Nussbaum es la introducción, como se vio en el primer punto, de las emociones como elemento constitutivo. Las emociones son tan fundamentales porque son indicativas de la naturaleza social humana, lo cual descarta por completo la famosa idea de “autosuficiencia” promulgada por otras teorías de la justicia. Dice Nussbaum:

El enfoque de las capacidades puede incluir sentimientos benevolentes desde el principio en su descripción de la relación con su bien. Esto es así porque su concepción política de la persona incluye las ideas de una sociabilidad fundamental y de la presencia de fines compartidos entre los fines de persona (Nussbaum, 2007: 101).

Hay aquí tres cuestiones reveladoras, a saber (Nussbaum, 2007: 102 – 104; Gough, 2008: 183 – 184):

1. Los miembros de una comunidad política no pueden tomar decisiones de ninguna índole sin emoción.
2. La emoción no es de carácter introspectivo únicamente, sino que además contiene un fuerte componente social.
3. La capacidad política no está exenta de juicio moral: la política es ética y como tal está sujeta a análisis operativos respecto a la justicia social.

En base a esto, Nussbaum define el enfoque de las capacidades como “una doctrina política acerca de los derechos básicos que se limita a especificar algunas condiciones necesarias para que una sociedad sea mínimamente justa” (Nussbaum, 2007: 163). Este enfoque de las capacidades procede “intuitivamente” de la noción de dignidad humana, que “está ya implementada en muchos países del mundo” (Nussbaum, 2007: 164).

Esta idea entra en contradicción con la idea de beneficio mutuo que caracteriza el contrato social:

En el enfoque de las capacidades, la concepción de los beneficios y los fines de la cooperación social es moral y social desde el principio. [...] entiende que los seres humanos cooperan movidos por un amplio abanico de motivos, entre ellos el amor a la justicia, y en especial la compasión moral hacia aquellos que poseen menos de lo necesario para llevar una vida decente y digna (Nussbaum, 2007: 164).

Para Nussbaum las capacidades son muchas y diversas y las hay “básicas y triviales” (Nussbaum, 2007: 172). Por esa razón hay que realizar una lista de capacidades básicas, que son “las condiciones mínimas de una vida humana digna” (Nussbaum, 2007: 173). Las capacidades que Nussbaum establece como básicas en la vida humana son (Nussbaum, 2007: 88-90):

1. Vida: poder vivir hasta el término de una vida humana de una duración normal.
2. Salud física: poder mantener una buena salud, incluida la salud reproductiva.
3. Integridad física: estar protegido de los asaltos violentos, incluidos los asaltos sexuales y la violencia doméstica; [...] disponer de oportunidades para la satisfacción sexual y para la elección en cuestiones reproductivas.

4. **Sentidos, imaginación y pensamiento:** poder usarlos de un modo “auténticamente humano” a través de la educación adecuada [...]. Poder usar la imaginación y el pensamiento para la experimentación y la producción de obras [...] según la propia elección. [...]. Poder disfrutar de experiencias placenteras y evitar los dolores no beneficiosos.
5. **Emociones:** poder mantener relaciones afectivas con personas y objetos distintos de nosotros mismos; poder amar a aquellos que nos aman y se preocupan por nosotros, y dolernos por su ausencia [...]. Que nuestro desarrollo emocional no quede bloqueado por el miedo y la ansiedad.
6. **Razón práctica:** poder formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente sobre los propios planes de la vida [...].
7. **Afiliación:** poder vivir con y para los otros, reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos [...]; que se den las bases sociales del autorrespeto y la no humillación; ser tratado como un ser dotado de dignidad e igual valor que los demás [...].
8. **Otras especies:** poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural.
9. **Juego:** poder reír, jugar y disfrutar de las actividades recreativas.
10. **Control sobre el propio entorno:** a nivel político y material.

Para Nussbaum, “la idea básica es que en relación con cada una de estas capacidades podemos sostener, al imaginar lo que sería una vida desprovista de ella, que no sería una vida acorde con la dignidad humana” (Nussbaum, 2007: 90). El enfoque de las capacidades en Nussbaum, pero no en Sen, es mucho más amplio, puesto que analiza, por ejemplo, la norma de especie. Esto es, considera el planteamiento de la teoría de la justicia global también a los animales no humanos, por lo que su concepción es **no especista**.

En conclusión, el enfoque de las capacidades en Nussbaum posee un componente significativo: la emoción como parte intrínseca de la racionalidad. Y además de ello, contempla su amplitud en la benevolencia y el “amor a la justicia”, que rigen particularmente, la teoría de la justicia global.

4.4. Más allá de “compasión y humanidad”

El punto de partida de esta última sección es el siguiente: “Los seres humanos compartimos un mundo y sus escasos recursos con otras criaturas inteligentes” (Nussbaum, 2007: 321). Esto significa que el proyecto de Nussbaum va más allá, literalmente, de la concepción de justicia global que Amartya Sen planteaba, dado que contempla también al resto de animales no humanos como “capaces de llevar una existencia digna” (Nussbaum, 2007: 322).

Nussbaum es plenamente consciente de la dificultad de elaborar este postulado y, de hecho, no es muy fácil saber exactamente qué significa que “los animales no humanos son capaces de llevar una existencia digna”. Sin embargo, apofáticamente, Nussbaum define:

Es difícil precisar con exactitud qué significa esa frase, pero, en cualquier caso, lo que está bastante claro es lo que no significa: condiciones como las soportadas por los animales circenses del caso judicial (Tribunal Superior de Kerala), apretujados en jaulas sucias y sin espacio, hambrientos, aterrorizados y apaleados, y objeto únicamente de cuidado mínimo necesario para hacerlos presentables en el escenario al día siguiente (Nussbaum, 2007: 322).

Para Nussbaum, “el hecho que de los seres humanos se comporten de manera que niegan a los animales una vida digna parece ser un caso de justicia” (Nussbaum, 2007: 323). La autora alega que esta es una cuestión extensiva, para la cual es posible y exigible trabajar si se pretende hacer una teoría de la justicia.

Muchos autores, como Rawls, no cayeron en la cuenta de “lo inteligente que son los animales, lo capaces que son de establecer relaciones que implican formas de compleja reciprocidad” (Nussbaum, 2007: 328). Y, en cualquier caso, aunque hubiera especies cuya reciprocidad no fuera demostrable, tal como la de las aves, “no es óbice para que se planteen cuestiones de justicia en el trato que dispensamos a estos animales” (Nussbaum, 2007: 329).

El enfoque de las capacidades es limitado, dice Nussbaum, puesto que no contempla la justicia para animales no humanos (Nussbaum, 2007: 342). La autora, para solventar esta cuestión, pretende hacer extensiva esta tesis del enfoque de las capacidades a causa de su “intuición moral relacionada con la dignidad de una forma de vida que posee capacidades y necesidades profundas” (Nussbaum, 2007: 343). El inicio de esta extensión reside en el “respeto”: de igual modo que se respeta la capacidad humana, también debe

respetarse la capacidad de los animales no humanos. A todo ello, suma Nussbaum, la capacidad de los animales para sentir dolor (Nussbaum, 2005: 402).

Realizar esta extensión del enfoque de las capacidades no es una tarea simple. Nussbaum menciona a Singer refiriéndose a esta cuestión: “existe el riesgo real de malinterpretar las cosas a causa de una proyección antropomórfica” (Nussbaum, 2007: 349). El enfoque de las capacidades, a nivel metodológico, “utiliza la imaginación comprensiva (pese a su falibilidad) para extender y perfeccionar nuestros juicios morales en este ámbito (Nussbaum, 2007: 350). Sin embargo, es acertado pensar que el pensamiento que Nussbaum tiene con relación a la expansión de su “enfoque de las capacidades” es ilustrativo de esa concepción global de la justicia que ella considera mínima para la vida digna. La propuesta que ella hace es más amplia que la que Sen plantea, incluso teniendo en cuenta los distintos puntos en común que poseen ambos autores. Precisamente lo que distingue a Nussbaum de Sen es su posición postantropocéntrica.

5. La propuesta de Iris Marion Young: Responsabilidad por la justicia

Iris Marion Young (1949 – 2006) dedicó su vida académica a la docencia de las ciencias políticas en la Universidad de Chicago (Young, 2011: 12), a diferencia de los dos autores presentados anteriormente. Su proyecto filosófico de corte feminista instauró una sólida crítica a la propuesta de Rawls intentando presentar una teoría de la justicia mucho más combativa que la de Sen o Nussbaum, en tanto que lo que prima en su obra son las desigualdades globales.

Una de las obras más relevantes de Young para el tema que se trata en este trabajo es *Responsabilidad por la Justicia*, publicada póstumamente. En ella, la autora no parece querer presentar una propuesta alternativa a las manifiestas teorías de la justicia, sino más bien buscar aquellos puntos más cuestionables y discutir sobre ellos. La obra está repleta de contrastaciones con autores diversos: politólogos, filósofos y economistas, tales como John Roemer o Charles Murray, cuyas posturas son como poco, discutibles a los ojos de Young.

La propuesta de Young es sin duda, una forma de ver la desigualdad social muy característica que puede entenderse como una matización acertada de las teorías de la justicia global presentadas por Sen y Nussbaum, desde la aplicabilidad de las mismas al ordenamiento político. La concepción de “responsabilidad colectiva” es prioritaria y el papel de la justicia global debe ser más relevante que la libertad. La autora intenta promulgar muy acertadamente la importancia de la comunidad política por encima de los intereses individuales.

En relación con esta cuestión, el punto clave de la propuesta filosófico-política de Young reside en la estructura como fuente básica de injusticia, a diferencia del planteamiento rawlsiano. Para Young, la estructura social, es decir, las instituciones, en efecto, tienen un papel primordial en cualquier teoría de la justicia. Sin embargo, Rawls, al presentar las instituciones sociales y ordenamiento jurídico portando la justicia como prioridad, no contempla que el propio funcionamiento de dicha estructura social sea un foco directo de creación sistemática de injusticia, de ahí la crítica y el intento de reformulación de la autora.

5.1. La estructura como objeto primario de la justicia

Young visualiza un problema trascendental a lo largo y ancho del contenido de las teorías de la justicia hasta el momento, muy particularmente, a la propuesta de John Rawls: la falta de rigor a la hora de tratar teórica y prácticamente las estructuras de ordenamiento social. El inicio de su hipótesis se da con una frase sumamente representativa que se ha extendido eficazmente por muchas de las sociedades capitalistas, a saber: “la idea de que la pobreza era una vergüenza nacional estaba muy extendida” (Young, 2011: 27). Según los predicadores de tal afirmación, el Estado soberano y salvador, debiera “exigir a las personas necesitadas que se hagan responsables de sus vidas” (Young, 2011: 27). Esta premisa defendida por autores como Murray y Mead es fallida según Young por dos razones (Young, 2011: 28):

- a) Se da por hecho que las condiciones de fondo en las que actúan los pobres no son injustas.
- b) La responsabilidad personal es únicamente responsabilidad de los pobres.

Según esta concepción, Young alega que hay una cierta seguridad en afirmar que “cada persona puede ser independiente de los demás y asumir las consecuencias de sus propios actos” (Young, 2011: 29). El nexo interpersonal es ineludible según Young porque “estamos unidos por las relaciones institucionales” (Young, 2011: 28). Esto es, las instituciones no son entidades independientes, ni mucho menos lo son los miembros que a ellas pertenecen y que, de hecho, las legitiman.

El fallo de las teorías de la justicia que se centran en “el bienestar redistributivo”, como defiende Ronald Dworkin o Rawls, entre otros, no contempla el origen de las condiciones estructurales que tienen repercusión en la unión social de individuos, ni tampoco plantean “el examen minucioso de la responsabilidad personal de los individuos hacia las condiciones de vida de otros, ni tampoco hacia sus propias vidas” (Young, 2011: 29; Agra, 2008: 334). Para Young hay tres cuestiones que deben combatirse y que son defendidas por estas concepciones de justicia arcaicas, a saber:

1. El concepto de “responsabilidad personal” sólo aplica a las personas pobres.
2. Las nociones de “responsabilidad personal” y “estructura social” son antagónicas.
3. Las estructuras de origen no son injustas.

Todas ellas constituyen una gran falacia que contribuyen a la estigmatización de las desigualdades globales, muy particularmente a la desigualdad por excelencia: la pobreza

(Young, 2011: 17). De las tres ideas, la más perjudicial porque parece seguir un argumentario razonable y lógico es la referida al discurso de “responsabilidad personal”, que pretende “aislar a los pobres marginados y hacerles culpables de su condición, lo cual justifica la aplicación de políticas punitivas” (Young, 2011: 45).

Respecto a la primera idea, Young es completamente tajante, precisamente porque el estatus social parece ser el determinante de la responsabilidad, lo cual es absurdo porque “muchas personas relativamente privilegiadas se comportan de un modo irresponsable en muchos sentidos” (Young, 2011: 46). Sin embargo, la irresponsabilidad personal se aplica en exclusividad a los pobres por su “incapacidad de cuidar de sí mismos” (Young, 2011: 45).

En base a todas estas cuestiones, el objetivo de Young es “recuperar el entendimiento de la pobreza y el desfavorecimiento en términos estructurales” (Young, 2011: 47). Dicho de otro modo, la reconsideración de la desigualdad estructural como problema originario, teniendo en cuenta que, en cualquier caso, no se pretende eludir la idea de que “las personas pobres tienen responsabilidad sobre sus circunstancias” (Young, 2011: 47). Y, con ello, cuestionar severamente la concepción distributiva como sinónimo de justicia (Agra, 2008: 336).

Por lo tanto, el proyecto de Young se centra en reconsiderar la injusticia estructural como foco de injusticia global y evaluar las teorías de la justicia por esta vía. Para explicar qué es la injusticia estructural, Young recurre a un ejemplo respecto a la adquisición de una vivienda como bien de primera necesidad. La vulnerabilidad que genera “el no poder optar a una vivencia es una situación socioestructural” (Young, 2011: 55) y se acentúa más esta cuestión si el resultado no es fruto de sus decisiones. Lo que Young pone de manifiesto es que la situación de la persona en cuestión es estructuralmente desfavorecida y para que ello suceda, deben haber “muchas políticas públicas y privadas y los actos de individuos que actúan conforme a las leyes normales” (Young, 2011: 65).

En base a esta forma de “hacer” se constituye la estructura social “referida a los resultados acumulativos de las acciones de masas de individuos que representan sus propios proyectos, a menudo de forma descoordinada, con muchos otros” (Young, 2011: 78). Evidentemente, los resultados a menudo suelen ser no intencionados, “las personas persiguen sus propias finalidades y crean un sistema estructural cuya teleología es contraria a los objetivos de estos individuos” (Young, 2011: 79). En concordancia, la estructura es objeto primario de la justicia porque “cuando hacemos juicios sobre la injusticia social, a menudo éstos se refieren a las vulnerabilidades, a la dominación y

privación que algunas personas experimentan debido a procesos socioestructurales” (Young, 2011: 80).

5.2. Injusticia global

Si algo considera relevante la autora es la definición de los términos sobre los que se teoriza. Young define el término “injusticia” como “destino que padece una persona y no merece a causa de la conspiración de leyes institucionales y las interacciones sociales para limitar las opciones de muchas personas” (Young, 2011: 54). La importancia de las instituciones para con las teorías de la justicia es manifiesta tanto en Young como en Sen, tal y como se presentó anteriormente. Las instituciones rigen las relaciones sociales y son la muestra de poder más clara y evidente además de las leyes, de ahí su transcendencia. Si las sociedades, afirma Young, “se contemplan como un sistema de cooperación es fundamental cuestionarse si las leyes institucionales, las prácticas sociales y las relaciones estructurales se pueden reformar para que produzcan menos desigualdad innecesaria” (Young, 2011: 55).

Las injusticias estructurales se padecen a nivel local, pero se agravan más significativamente cuando pensamos en aplicar la propuesta de la autora a escala global. Young designa este fenómeno como “la responsabilidad más allá de las fronteras”. De igual modo que Sen y Nussbaum contemplan esa perspectiva amplia y perfectamente de acuerdo con la realidad del mundo globalizado, Young reflexiona acerca de las “injusticias globales” entendiendo que hay estructuras globales. Parte de una crítica a aquellas teorías de la justicia cuya naturaleza reside en focalizar la atención únicamente a las “obligaciones de la justicia definidas por la asociación de una comunidad política común” (Young, 2011: 143). De entender la responsabilidad de este modo, no tendría sentido que “muchas personas coincidieran en que los seres humanos tienen algunas obligaciones morales hacia otras personas solo porque son humanos” (Young, 2011: 144). Sin embargo, esto sucede en el mundo real, hay iniciativas de cooperación internacional, de derecho internacional humanitario, de hecho, en Europa estas iniciativas son algo más que meras iniciativas en tanto que hay leyes al respecto (por precarias que sean) y todas ellas caen bajo la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948).

Young afirma: “Los agentes morales tienen obligaciones idénticas con todos los seres humanos, y tal vez incluso con seres no humanos. Todo individuo está obligado a hacer cuanto pueda para mitigar el sufrimiento” (Young, 2011: 145).

La aplicación de la desigualdad estructural a nivel global (sistema capitalista) “produce injusticias estructurales de privación y coacción económica” (Young, 2011: 155).

Para solventar este gran conflicto, Young habla de la limitación “de la capacidad de los actores poderosos y privilegiados para hacer lo que quieran sin tener en cuenta el efecto acumulativo sobre los demás” (Young, 2011: 158).

En conclusión, la injusticia global debe ser combatida en tanto que debe haber un compromiso para con los otros. La perspectiva global debe ser tomada en cuenta y no puede ser eludida en ningún caso para poder buscar, en efecto, una aplicación de la justicia más adecuada a nuestro tiempo.

5.3. El modelo de conexión social

Young parte de que las injusticias sociales “se producen y reproducen miles y millones de personas que en sus actos se rigen por normas institucionales” (Young, 2011: 107). Esto no es de extrañar si pensamos que el sistema institucional posee desigualdades a nivel estructural que hacen que se produzcan injusticias sociales. Acorde con ello, en el momento en que se participa de dicho sistema institucional, se consolidan y agravan las injusticias, de manera que cada persona tiene, de algún modo, “responsabilidad compartida” (Young, 2011: 116). La responsabilidad compartida, no es sino otra, que una responsabilidad política (Young, 2005: 707).

Para presentar el modelo de conexión social requiere de dos parámetros conceptualizados, a saber:

1. Responsabilidad
2. Modelo de conexión social

Respecto al concepto de “responsabilidad” que es esencial en la propuesta de Young, la autora hace una doble distinción: la primera es el concepto de responsabilidad como culpa, usado habitualmente en el sistema legal, con el objetivo de encontrar el “culpable” que ha efectuado un daño (Young, 2011: 110). Mientras que el concepto que Young propone de responsabilidad es sustantivamente distinto: “todos los que contribuyen con sus actos a los procesos estructurales que ocasionen alguna consecuencia injusta comparten la responsabilidad de esa injusticia” (Young, 2011: 108; Farrés, 2013: 140). Esto implica no solo que no se busca un culpable, sino que el procedimiento de responsabilidad es compartido con el objetivo de “transformar los procesos estructurales para hacer que sus consecuencias sean menos injustas” (Young, 2011: 108).

Esta distinción que la autora elabora es fruto del análisis que realiza en materia de injusticia social. Young considera que el “modelo de la obligación”, que será el enfrentado con su propuesta el “modelo de conexión social”, no puede aplicarse a los problemas de injusticia social porque se producen a causa “de la producción y reproducción de unas normas y prácticas normalmente aceptadas, y es por la naturaleza de estos procesos estructurales por los que no se puede atribuir la culpa directamente a alguien” (Young, 2011: 112).

¿Cuál es entonces la diferencia principal del modelo de conexión social, propuesto por Young, y el modelo de la obligación? La diferencia es que en el modelo de conexión social “el individuo tiene la responsabilidad de la injusticia social porque con sus acciones contribuye a los procesos que producen consecuencias injustas” (Young 2011: 116). La concepción de “individuo” que Young contempla es distinta a la que se entiende en otras perspectivas, puesto que, para la autora, los individuos no están aislados, por lo que su visión es conjunta y global: “pertenece con otras personas a un sistema de procesos independientes de cooperación y competencia [...] Esperamos que se nos trate con justicia, y los demás pueden esperar legítimamente que les tratemos con justicia” (Young, 2011, 115).

Por lo tanto, la diferencia entre ambos modelos reside en la concepción de “responsabilidad” que se concibe. En base a ella, se estructura la forma de comprender la relación entre los individuos y de los individuos con las instituciones. Por lo que la responsabilidad sólo puede ser entendida “a través de la acción colectiva” (Young, 2011: 122). Esta idea de responsabilidad fue tratada anteriormente por otros autores, tales como Emmanuel Lévinas (2002: 114 – 115), el cual reflexionó acerca del papel del Otro en nuestra vida por el mero hecho de ser. Ello conlleva una responsabilidad para con el Otro que no puede ser obviada.

Esta cuestión aplicada al ámbito de lo público constituye la dimensión política del modelo de conexión social que Young plantea, a saber:

Las personas que entienden que comparten la responsabilidad relativa a la injusticia y la justicia se exigen mutuamente responder ante un público. El proceso político consiste en la constitución de un público cuyos miembros susciten problemas y cuestiones y se exijan mutuamente acciones para abordarlos (Young, 2011: 131).

Sería revelador tener en cuenta, respecto a esta forma de entender la responsabilidad, qué papel juega la libertad. Para Young, la libertad no es prioritaria frente a la responsabilidad, de igual modo que tampoco lo es para Sen: “Esta relación próxima con el otro conlleva una responsabilidad previa a la libertad. No decido asumir la responsabilidad del otro; al contrario, me encuentro ya responsable” (Young, 2011: 167). Esto implica que la atención que se le debe dar a la justicia es prioritaria en todos los sentidos: no se trata de una obligación, sino de un sentido comunitario intrínseco de trato justo.

En definitiva, el modelo de conexión social permite a la autora presentar la noción de responsabilidad colectiva, lo cual, a su vez, es condición necesaria para poder abordar las injusticias sociales causadas por la desigualdad *per se* que poseen las estructuras institucionales y para las cuales, la única opción es la lucha colectiva.

6. Últimas consideraciones

El presente trabajo ha pretendido ser una muestra de los distintos enfoques actuales con relación a la concepción global de la justicia en contraposición con la tradición contractualista rawlsiana que contempla la aplicación de la justicia únicamente en un sentido estatal-nacional, distributiva, cognitivista y antropocéntrica. Si hay un punto claramente común entre los tres autores tratados es precisamente este sentido global de justicia que imbrica todas las propuestas. El recorrido que usa cada autor es sustancialmente distinto en tanto que su perspectiva también lo es: en el caso de Sen, la economía tiene un papel importante, mientras que en el caso de Nussbaum la perspectiva biológica con relación a las emociones es lo que prima, y en Young, la ciencia política a nivel socio-estructural es lo prioritario.

Es evidente que las tres críticas realizadas aportan un valor amplio a la teoría de la justicia y a su frecuente discusión, puesto que muestran y actualizan aquellos puntos que son moralmente cuestionables en teorías como la de Rawls. Precisamente esa necesidad de contrastar la teoría con la realidad fáctica del mundo es lo que hace que las propuestas de Sen, Nussbaum y Young sean sólidas e inviten, como mínimo, a la reflexión de todas aquellas personas que posean un interés real en comprender la filosofía política y la realidad sociopolítica. Las perspectivas ofrecidas por los tres autores son un indicativo que la justicia en un sentido social y político sigue siendo prioritaria para todas las personas: si algo esperamos del mundo en el que vivimos es que, en efecto, sea un mundo cada vez más justo. La reactivación de la justicia como una cuestión discutible en filosofía moral y política constituye una buena manera de considerar los discursos políticos y las realidades sociales con las que muchas veces no comulgamos.

Asimismo, cabe insistir en que, a pesar de la corrección y lo oportuno de cada una de las propuestas, son un pequeño paso más hacia la consecución de un mundo más digno y justo para todas las personas que habitamos. Es posible pensar que, las propuestas realizadas son, quizás, cuestionables en algunos puntos: por ejemplo, sería de gran utilidad aplicar el concepto de justicia global a la protección del planeta. La realidad es que los recursos naturales son limitados y las fuentes de energía que más se usan también lo son. Por lo tanto, no sería una mala idea, continuar con las investigaciones en relación con la cuestión medioambiental. Otra perspectiva que debiera ser incluida y que está a la orden del día, es la referida al género como construcción social. Nos encontramos en un

momento sociohistórico bastante característico, en el cual se están empezando a cuestionar los estadios clásicos de libertad referidos y aplicados a las posibilidades sociales. Amartya Sen particularmente ya habla de “dejar al otro que sea”, como se vio anteriormente, sin embargo, considero necesaria la indagación más exhaustiva acerca de esta cuestión.

En última instancia, cabe recordar el dinamismo social que nos envuelve: no estamos solas en el mundo y esa realidad debe ser afrontada con el máximo grado de humanidad y compromiso posible para con las demás. No es una opción intentar establecer una teoría de la justicia teórica, dogmática y estática que pueda ser aplicada a lo largo del resto de las futuras generaciones. Nuestras preocupaciones son nuestras y tenemos la obligación moral y política de buscar alternativas que satisfagan las exigencias sociales.

Primum non nocere

Hipócrates

7. Bibliografía

- AGRA, María Xosé (2008). “La justicia social y política”. En Fernando Quesada (ed.) *Ciudad y Ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*. Madrid: Editorial Trotta. 323-343.
- CEJUDO, Rafael. (2007). “Capacidades y libertad. Una aproximación a la teoría de Amartya Sen”. *Revista Internacional de Sociología*. 09-22.
- DAMASIO, Antonio. (2019). *El error de Descartes*. Barcelona: Grupo Planeta.
- FARRÉS, Oriol. (2013). “Iris Marion Young. Responsabilidad e injusticia histórica”. *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*. 137-142.
- GARGARELLA, Roberto. (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós, Espasa Libros.
- GOUGH, Ian. (2008). “El enfoque de las capacidades de M. Nussbaum: un análisis comparado con nuestra teoría de las necesidades humanas”. *Papeles de relaciones ecosociales*. 177-202.
- HABERMAS, Jürgen. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós Básica.
- KYMLICKA, Will. (1995). *Filosofía política contemporánea. Una introducción*. Barcelona: Editorial Ariel.
- NUSSBAUM, Martha. (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós, Espasa Libros.
- (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós, Editorial Planeta.

RAWLS, John. (1995). *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

— (2019). *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica.

SEN, Amartya. (2019). *La idea de la Justicia*. Madrid: Penguin Random House Grupo Editorial.

— (2021). *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza Editorial. Traducido por Ana María Bravo.

URQUIJO, Martin. (2014). “La teoría de las capacidades en Amartya Sen”. *Edetania*. 63-80.

VERGÉS-GIFRA, Joan. (2017). *Rawls: la justicia es la virtud más importante de una democracia*. Madrid: RBA.

YOUNG, Marion Iris. (2011). *Responsabilidad por la justicia*. Madrid/Galicia: Ediciones Morata y Fundación Paideia Galiza.

— (2005). “Responsabilidad y justicia global: un modelo de conexión social”. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*. 689-726.