

JUSTICIA TRANSNACIONAL: UNA DEFENSA DE LAS CAPACIDADES HUMANAS

Ana María Salazar Canaval

**Trabajo de grado, dirigido por el Ph.D. Delfín I. Grueso,
Presentado para aspirar al título de Licenciada en Filosofía**

**Santiago de Cali
Universidad del Valle
Facultad de Humanidades
Departamento de Filosofía
Mayo de 2017**

TABLA DE CONTENIDOS

DEDICATORIA.....	3
AGRADECIMIENTOS.....	4
INTRODUCCIÓN.....	5
CAPÍTULO I: EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES: UNA NUEVA MIRADA DE JUSTICIA SOCIAL	9
1.1. La génesis del ‘enfoque de la capacidad’ Las objeciones de Sen a Rawls	9
1.1.1. Bienes primarios y el lugar de la libertad	10
1.1.2. Elección racional vs. Elección social	11
1.2. La capacidad como condición de justicia	16
1.3. El enfoque de las capacidades de Nussbaum, la teoría política del bien.....	18
1.3.1. La mirada normativa y esencialista para el enfoque de las capacidades	20
CAPÍTULO II ¿JUSTICIA INTERNACIONAL, GLOBAL, TRANSNACIONAL O PAZ MUNDIAL? ALGUNAS CRÍTICAS DE NUSSBAUM A RAWLS.....	31
2.1. Aclaraciones terminológicas del ámbito de la justicia	32
2.2. Desacuerdos de Nussbaum con ‘el derecho de gentes’ rawlsiano.....	34
2.3. Componentes de la justicia transnacional	40
2.3.1. Dignidad aristotélica, no kantiana y los fundamentos de la ley natural.....	46
2.3.2. La educación de la solidaridad y la benevolencia.....	48
2.3.3. El lugar de las emociones políticas en la construcción de justicia.....	49
CAPÍTULO III: LAS LIMITACIONES DE NUSSBAUM SEGÚN ALGUNOS CRÍTICOS.....	53
3.1. Limitaciones de la fundamentación filosófica según Jesús Conill.....	53
3.2. La imposibilidad de un consenso transnacional según Francesco Biondo.....	56
3.3. Evaluando las críticas	58
CONCLUSIÓN.....	61
BIBLIOGRAFÍA.....	65

DEDICATORIA

Esta monografía está dedicada a mi madre, quien es el pilar de mi vida. Sin su incondicional apoyo jamás hubiese alcanzado lo que hasta ahora he obtenido. Su tenacidad e insaciable lucha han hecho de ella mi mejor ejemplo por seguir.

AGRADECIMIENTOS

La realización y culminación de este primer acercamiento investigativo es el resultado de mucha entrega y dedicación. Mis agradecimientos y admiración están dirigidos al profesor Delfín Ignacio Grueso. Gracias por haber aceptado asesorar esta monografía, por su valioso tiempo y por su acompañamiento en esta etapa final de mi carrera, sus aportes han sido fundamentales para el proceso de mi formación académica que apenas comienza. Asimismo quiero agradecer a mis compañeros del grupo de investigación *Praxis*, ya que sus críticas, preguntas y sugerencias fueron de gran ayuda. En especial quiero agradecer a Andrés Sandoval y María Eugenia Marínez, sus confrontaciones, excelentes lecturas y comentarios sobre mi trabajo fueron insumos valiosos. Finalmente, mis agradecimientos están dirigidos al profesor Martín J. Urquijo, quien ha sido un agente importante en mi formación académica.

INTRODUCCIÓN

En la actualidad, el andamiaje ético-político del filósofo estadounidense John Rawls sigue siendo materia de discusión en torno al problema de la Justicia. Rawls ha dejado un legado que ha impregnado la gran mayoría de las teorías contemporáneas sobre esta categoría moral del pensamiento político. Por un lado, existen algunas teorías que desean seguir su estructura, como por ejemplo las de Thomas Pogge y Charles Beitz; y otras han surgido a raíz de sus correcciones o complementos a la teoría rawlsiana, como es el caso de Amartya Sen y Martha Nussbaum.

Desde Aristóteles, pasando por Hobbes, Kant y llegando hasta Rawls, el dominio y alcance de los principios de justicia sólo son concebidos bajo la idea de tomar al Estado-Nación como una unidad cerrada. Uno de los principales rasgos del contractualismo moderno fue articular principios de justicia a nivel doméstico. Desde los lentes de esta corriente, no había ningún tipo de responsabilidad u obligación económica y moral con agentes externos, sólo existía con los conciudadanos. De modo que, si ha de hablarse de lineamientos que regulen las relaciones externas habrán de hacerse para propender la paz, lo que no significa garantizar justicia en el plano internacional. Así entonces el contractualismo moderno ha sido un punto de referencia para los académicos y filósofos contemporáneos.

En los últimos años los procesos de industrialización y globalización han dejado a su paso una gran brecha de desigualdad económica y social, debido a la carencia de bases éticas en su estructura económica. A raíz de ello algunos académicos han argüido que es necesario establecerse criterios éticos mínimos de justicia que regulen las relaciones económicas entre los países, teniendo en la mira el mejoramiento de las condiciones de pobreza de los países en vía de desarrollo. En esta corriente de pensamiento se inscribe la académica norteamericana Martha Craven Nussbaum.

Nussbaum es una de las académicas de mayor reconocimiento en el ámbito de la filosofía política y ética contemporánea. Su trabajo se puede rastrear en los aportes que ha realizado a cuatro ámbitos específicos: la revitalización de la ética antigua para nuestros tiempos, el estudio de las emociones políticas y morales, el aporte al estudio de las desigualdades de género, raza o procedencia social y la reformulación de una teoría predominante con la que se ha evaluado y prescrito los criterios de justicia; a saber el contractualismo occidental.

En la década de los 80 su producción intelectual toma un considerable giro gracias a la colaboración que tuvo con el economista indio Amartya Sen en *World Institute for Development Economic Research*. Este giro se sitúa en la preocupación por la fundamentación y aplicación de la propuesta del ‘enfoque de la capacidad’, convenciéndola de que la filosofía debe hacer una contribución para la

solución de los problemas ético-políticos de nuestro tiempo. Un aspecto relevante del aporte de Nussbaum, para este enfoque, es pretender redimensionar la ética antigua, especialmente la aristotélica en un tipo de liberalismo político. Así, esta propuesta es un nuevo enfoque de análisis y evaluación de la noción de justicia social.

El eje constitutivo de la propuesta de la autora en materia de justicia es predominantemente ético. Su propuesta, en dicho ámbito, la denomina como ‘justicia transnacional’ pues afirma que esta idea permite dar un enfoque normativo con un alcance de aplicabilidad universal en cualquier ámbito de la vida. Esta visión es el carácter transversal para la construcción de su propuesta para el desarrollo humano. Denominarla de tal manera le permite argüir que la justicia necesita ser extendida a todos los ciudadanos del mundo, en donde los accidentes de nacimiento o nacionalidad no influyen en los criterios ni principios de justicia. Bajo esta tesitura su propuesta está sobre los lineamientos de una visión cosmopolita de la condición humana, y un posible ordenamiento global que va más allá de la idea contractual de la cooperación y el beneficio entre los seres dentro del ordenamiento social.

Considero que, siguiendo a Nussbaum, cualquier teoría de la justicia no debe estar exenta de alguna modificación o reformulación, incluso en su estructura, puesto que corregir las imperfecciones no debe entenderse como la decisión de resolver problemas actuales con viejas teorías; sino más bien en corregir la armazón teórica para mostrar nuevos paradigmas. La propuesta de la pensadora se configura como una ‘contrateoría necesaria’ de los puntos de vista contractualistas, en especial el rawlsiano, en tanto que una teoría de la justicia debe centrarse en aquello que todos los seres humanos requerimos para tener una vida rica y humana. Para esto, resucita las concepciones de la solidaridad humana más allá de las fronteras nacionales.

A partir de lo mencionado es menester aclarar que el tratamiento que le daré a lo denominado por Nussbaum como ‘una contrateoría necesaria’¹, será el eje constitutivo de esta monografía y materia de evaluación, puesto que la pretensión de la autora es reformular y complementar baches del contractualismo rawlsiano y su controversial ‘derecho de gentes’. Explicaré porqué.

Nussbaum centra su idea de justicia en el florecimiento y las capacidades humanas, desde una defensa a ultranza de un esencialismo aristotélico. Con ello, la autora quiere dar un fundamento filosófico para dignificar la condición de humanidad y, además, proveer una posible universalización,

¹ Hago referencia a ‘una contrateoría necesaria’ para hacer alusión a la propuesta de Nussbaum como un todo. Es decir, tanto el enfoque de las capacidades como la justicia transnacional son la empresa intelectual que la autora desarrolla para mostrar diferencias tajantes con el contractualismo occidental, tanto moderno como contemporáneo, y con algunas propuestas de la filosofía política y la ética contemporánea respecto al tema de la justicia y la calidad de vida.

contexto dependiente, de tales principios para potenciar políticas públicas. Las injusticias y desigualdades en el plano internacional son un llamado para rediseñar y cavar más profundo en la concepción del tipo de persona que hemos estructurado en nuestro imaginario social para exigir justicia.

Nussbaum presenta el ‘enfoque’ como una base filosófica para una teoría parcial de la justicia, pues dentro de éste se encuentra la ‘lista de las diez capacidades humanas centrales’ que son demandas morales y mínimos sociales con implicaciones políticas. La lista les sugiere a las personas ‘ser o hacer realmente lo que deseen’, con arreglo a su dignidad. Bajo esta idea está la preminencia de un mínimo social básico de justicia porque al violar la lista se estaría transgrediendo la humanidad de cada persona. Por lo tanto, la intención de su enfoque no sólo es revelar problemáticas de orden social, sino darles una posible solución por medio de una propuesta con carácter filosófico; lo que se convierte en nociones básicas y prácticas para mejorar su calidad de vida.

Toda la amalgama de su propuesta hunde sus raíces en el liberalismo, específicamente en el liberalismo rawlsiano de corte social. Sin embargo, el liberalismo político de Nussbaum es redimensionado de manera significativa. El liberalismo tradicional ha tenido como fundamento la defensa de la libertad del individuo y no la de la dignidad humana. Así las cosas, para la autora, el enfoque da un giro conceptual y teórico del liberalismo para prescribir el alcance y los ámbitos de la justicia. La autora considera que los puntos de partida éticos, que toma para la elaboración de su propuesta, son suficientes para determinar el alcance de la normativización política del enfoque y de los principios políticos que contiene la justicia transnacional.

A razón de estos giros conceptuales y de cara a su visión del enfoque de las capacidades, me pregunto ¿cuáles son los alcances y límites de la justicia transnacional de Martha Nussbaum? De manera que mi objetivo central es presentar y evaluar la propuesta transnacional en materia de justicia elaborada por la autora, desde el marco evaluativo del ‘enfoque de las capacidades’, con el fin de exponer sus alcances y límites.

Para cumplir con dicho objetivo le daré el siguiente tratamiento a la monografía. (i) En el primer capítulo esbozaré la génesis del ‘enfoque’ que está en Amartya Sen y sus dos principales críticas al sistema rawlsiano. Hecho lo anterior, procederé a señalar los puntos clave de la propuesta de Nussbaum puesto que tanto Sen como ella han fundamentado gran parte de sus versiones del ‘enfoque’ al criticar y corregir la teorización de John Rawls. (ii) En el segundo capítulo recurriré a presentar las críticas que realiza Nussbaum al ‘derecho de gentes’ rawlsiano, en este mismo capítulo mostraré mis opiniones respecto a esas críticas. Sin embargo, antes de ello haré énfasis en las aclaraciones terminológicas entre

justicia internacional, global y transnacional. Habiendo dejado en claro cuáles son las limitaciones que encuentra Nussbaum en el sistema rawlsiano para su aplicación en el plano internacional, en la tercera parte del segundo capítulo procederé a mostrar el constructo teórico y filosófico que Nussbaum elabora para la justicia transnacional y su pretensión de no inscribirse en un relativismo cultural. La naturaleza de estos dos capítulos es más explicativa. Con ello no quiero sacrificar la problematización de los puntos clave en Nussbaum; más bien mi intención es mostrar y dejar en claro el panorama de la autora puesto que los principales argumentos de los dos capítulos serán materia de análisis, en el tercer capítulo, a la luz de los comentaristas y críticos de la propuesta de la filósofa y de su versión del ‘enfoque de las capacidades’ para lograr dilucidar sus alcances y límites.

Con tal tratamiento, sostengo que la génesis del ‘enfoque de las capacidades’ es un criterio sólido para evaluar las condiciones reales de justicia en clave de la libertad humana más que de la dignidad. El enfoque devela demandas morales como mínimos sociales para las naciones del mundo, trascendiendo la barrera del relativismo cultural. Respecto al alcance de la justicia en el plano internacional, considero que Nussbaum no deja del todo claro cómo se puede alcanzar una lista universal de valores políticos, como la ‘lista de las capacidades centrales’ alejándose de un fundamento, que en esencia es, metafísico. No considero afortunado que la autora se base en el mecanismo rawlsiano del ‘consenso entrecruzado’ para llegar a dicho acuerdo, incluso con los principios constitucionales que propone. Más bien considero que el mecanismo de la elección social que propone Amartya Sen para el constructo del ‘enfoque’ fortalece el alcance de la justicia en el ámbito global y la misma propuesta de Nussbaum.

CAPÍTULO I

EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES: UNA NUEVA MIRADA DE JUSTICIA SOCIAL

El ‘enfoque de las capacidades’, desde la mirada de Martha Nussbaum, no solo se ha convertido en un criterio evaluativo del bienestar y la calidad de vida de las personas, a través de sus investigaciones empíricas, sino que ha trascendido al marco prescriptivo y normativo para fundamentar una propuesta práctica en materia de justicia. Además que, entre otras cosas, su ideal de una justicia global ha cobrado gran resonancia en el debate contemporáneo por las demandas de igualdad y respeto de la dignidad de los ciudadanos. Sin embargo, antes de presentar la amalgama teórica y filosófica de la justicia trasnacional de la autora, es preciso señalar qué es y en qué consiste el ‘enfoque de las capacidades’, señalando, además, sus raíces. Para ello es indispensable hacer mención al economista y pensador indio Amartya Sen quien es el precursor del mismo. Desde lo propuesto por Sen hasta lo defendido por Nussbaum, el ‘enfoque’ es reaccionario a la teoría rawlsiana.

1.1 La génesis del ‘enfoque de la capacidad’. Las objeciones de Sen a Rawls

A grandes rasgos el ‘enfoque de las capacidades’ hace parte de las teorías del desarrollo humano que analizan problemas de orden social, económico, político y cultural; entre ellos son relevantes los problemas de la pobreza y la insatisfacción de necesidades básicas que se traducen en las situaciones de injusticia en las que se encuentran las personas. El ‘enfoque de las capacidades’² surge como una respuesta crítica a la manera en que los economistas tradicionales han evaluado y medido la calidad de vida.

La crítica va dirigida específicamente a tres enfoques dominantes: i) la medición del PIB (Producto Interno Bruto), quien evalúa el bienestar social y la calidad de vida de las personas en clave de sus ingresos y riquezas. ii) El enfoque utilitarista que establece el bienestar de vida de las personas según el nivel de satisfacción, o nivel de felicidad, del mayor número. Y iii) el enfoque rawlsiano que considera que se debe distribuir una cantidad de ‘bienes’ o recursos básicos para que los ciudadanos tengan los insumos adecuados para llevar a cabo su plan de vida. Estas críticas muestran la necesidad de

² Cabe mencionar que la propuesta de Sen es ‘el enfoque de la capacidad’ (Capability Approach) Mientras que la de Nussbaum es ‘el enfoque de las capacidades’ (Capabilities Approach). La diferencia sustancial entre estos dos aportes es que en uno no se hace mención a una serie, o lista, de capacidades, como es el caso de Sen, mientras que en la propuesta de Nussbaum sí se evidencia tal característica.

cuestionar qué papel ocupa la libertad³ en la vida de los ciudadanos. Estas tres perspectivas, mas los dos primeros que el tercero, reducen el bienestar de las personas a términos exclusivamente económicos. No obstante, las discrepancias de Sen frente al constructo rawlsiano las desarrollaré a continuación. Considero que las críticas más fuertes que Sen eleva al sistema rawlsiano son dos: la crítica a los bienes primarios y al mecanismo de la elección racional. Veamos.

1.1.1 Bienes primarios y el lugar de la libertad

La crítica de Sen a Rawls se va configurando y madurando desde el año de 1979 cuando pronuncia su conferencia titulada “¿Igualdad de qué?” en la Universidad de Stanford en el Ciclo de *Tanner* sobre los valores humanos, hasta el año 2009 con la publicación de su libro *The Idea of Justice*⁴. Como bien lo señala el título de la conferencia, el valor que está en la mesa de discusión al pensar la categoría de la justicia es la igualdad. En la interpretación de Rawls sobre cómo ordenar de manera justa una sociedad, predomina la idea de la equidad para lograr establecer los principios de igualdad de los bienes que serán distribuidos en la sociedad. En dicha conferencia Sen, desde su intuición moral acerca de lo que es la injusticia y los resultados de la aplicabilidad de las distintas teorías, arguye que la igualdad rawlsiana presenta algunas limitaciones a la hora de construir una teoría adecuada para la justicia.

Rawls es enfático al afirmar que la canasta de bienes primarios son cosas que cualquier hombre racional desea tener para desarrollar su plan de vida. Sin embargo, Sen discrepa de tal afirmación pues considera que tales bienes –derechos, libertades, oportunidades, ingresos y riquezas, y los fundamentos sociales de la propia estima- parecen no tener muy en cuenta la diversidad de la especie humana (Sen, 1988). Para Sen dicha diversidad se encuentra en distintos ámbitos de la vida humana como la salud, las condiciones de trabajo, las condiciones climáticas, el temperamento, la longevidad, etc. De modo que la canasta de los bienes primarios no determina del todo la situación de ventaja o desventaja en la que se puedan encontrar las personas. En palabras de Sen “[e]l juzgar los niveles de ventaja exclusivamente en función de los bienes primarios nos conduce a una moralidad parcialmente ciega” (Sen, 1988, 150). Según el economista indio, la propuesta de Rawls adolece de establecer una relación entre las vidas de las personas y dichos bienes, porque la canasta establecida por el filósofo estadounidense se ocupa de las cosas buenas para el desarrollo de cualquier plan de vida, en vez de preocuparse por lo que suponen esos bienes para las personas y sus necesidades (Sen, 1988).

³ Desde la visión de Sen será la libertad la que juegue un papel central en la evaluación, mientras que en la visión de Nussbaum es la vulneración de la dignidad humana y su visión de ‘funcionamiento verdaderamente humano’.

⁴ Trabajaré con la traducción de Hernando Valencia Villa del año 2010 de la editorial Taurus.

En reiteradas ocasiones, Sen argumenta que su preocupación por la relación entre las necesidades y los intereses de las personas es una extensión natural de las preocupaciones de Rawls expuestas en los bienes primarios (Sen, 1992; 2000; 2010), de ahí la influencia y admiración de Sen al filósofo estadounidense. Entre tanto, el pensador indio propone una igualdad de capacidad básica que atienda a las necesidades reales de las personas. La idea primaria e intuitiva de la igualdad de capacidad tiene como génesis la preocupación de que una persona, independientemente de su condición física o social, sea capaz de hacer ciertas cosas básicas como por ejemplo satisfacer sus propias necesidades alimentarias, de vestido o de participar en la esfera social y política. Para Sen, convertir los bienes primarios en capacidades abre el espectro para determinar quién están en una situación de injusticia, afirmándolo así:

[s]i los seres humanos fueran muy similares, esto no tendría mucha importancia, pero la experiencia indica que la conversión de los bienes en capacidades cambia de un persona a la siguiente sustancialmente, y la igualdad de lo primero puede estar alejada de la igualdad de los segundo (Sen, 1992, 153).

¿Qué quiere decir lo anterior? ¿Acaso el enfoque compara las circunstancias de justicia en las que se encuentran las personas? Si esto es así ¿cuál es su índice de comparación y también de valoración? Sen ve a los bienes primarios como instrumentos para conseguir la libertad, pero no constituyen la libertad como tal (Sen, 1992) ¿Cuál es el problema de tomar a los bienes primarios como índice de valoración? Los bienes como medios producen bienestar, es decir que, como afirma Sen, “son recursos versátiles, útiles para la aplicación de las distintas ideas de lo bueno que los individuos puedan tener” (Sen, 1992, 97). No obstante, para Sen esto no es suficiente para demostrar cuál es verdaderamente la extensión de libertad que pueda gozar una persona. El índice de valoración y comparación para el pensador indio es la libertad y no los medios para llegar a ella. Aquí vamos arribando el punto central del enfoque, desde los lentes de Sen; la libertad como capacidad⁵.

1.1.2 Elección racional vs. Elección social

Otra objeción de Sen a la teoría rawlsiana, que a mi parecer es contundente, es la relacionada con las implicaciones y limitaciones de las bases informacionales con las que parte Rawls. Ya habíamos

⁵ La cita que precede a este párrafo vislumbra de manera muy primaria cuál es la intención de Amartya Sen a la hora de establecer su enfoque para la evaluar la justicia. Ya en 1992 afirma que “[e]n la valoración de la justicia basada en las capacidades, las demandas o títulos individuales no tiene que valorar en términos de recursos o de los bienes elementales que las personas poseen, respectivamente, sino por las libertades que realmente disfrutaban para elegir las vidas que tienen razones *personales* [el énfasis es mío] para valorar” (Sen, 1992, 97).

dejado en claro las limitaciones que Sen encuentra en la implementación de los bienes primarios; ahora la crítica va madurando hacia los elementos que comprende la compleja ‘posición original’.

Las instituciones tienen la responsabilidad moral y política de que en el estadio social se den las oportunidades reales para el ejercicio pleno de las personas. La capacidad entendida como libertad exige la oportunidad real y material para alcanzar el empoderamiento y la ‘libertad de agencia’ –lograr transformar y generar un impacto significativo en su vida y en su comunidad- de los ciudadanos. Las instituciones son medios pero no fines para la libertad, como por ejemplo sí ocurre con el contractualismo rawlsiano.

Sen defiende la idea de una justicia no trascendental porque para el autor un acuerdo entre la razón práctica y la razón pública es clave en el ejercicio deliberativo y democrático. Para Sen “el enfoque y su razonamiento subyacente están muy cerca del entendimiento común de la naturaleza de las decisiones sociales apropiadas” (Sen, 2010, 49). El punto central que Sen muestra es la dependencia que tiene una teoría de la justicia del diálogo abierto y crítico en el marco de discusión razonada; cuestiones que, a mi parecer, son pilares del ideal democrático.

Con lo que llevamos de recorrido, me atrevo a afirmar que la idea de justicia del filósofo indio, al igual que la de Nussbaum-claro con algunos matices que presentaré en la conclusión de este trabajo-son lo suficientemente amplias e inacabadas. Que esto sea así no debería catalogarse como insuficiente para las demandas legítimas de justicia. Más bien, esto fortalece el argumento, según el cual, el ‘enfoque de la capacidad’ y esta idea, no teórica ni idealista, de la justicia es abierta y plural.

Sen expone los alcances que tiene la teoría de la elección social dentro del marco de la razón pública. Para el autor los alcances del enfoque de la elección social responden a exigencias reales por lo siguiente:

Comprender las exigencias de la justicia no es un ejercicio más solitario que cualquier otra disciplina humana. Cuando tratamos de evaluar cómo deberíamos comportarnos, y qué clase de sociedades deben considerarse manifiestamente injustas, tenemos razones para escuchar y prestar alguna atención a las opiniones y sugerencias de otros que pueden o no llevarnos a revisar algunas de nuestras propias conclusiones (...) También sucede que la naturaleza, la fortaleza y el alcance de las teorías propuestas dependen de los aportes de la discusión y del discurso (Sen, 2010, 118 - 199).

La teoría de la elección social posibilita agregar juicios individuales en grupos con pluralidad de visiones comprensivas del mundo, mediante el lenguaje matemático, con el objetivo de obtener, no crear, un modelo desde la construcción razonada y razonable, del ordenamiento social real (Sen, 2010) ¿Qué aporta la teoría de la elección social a la reflexión sobre la justicia? Sen responde que:

Como disciplina evaluativa, la teoría de la elección social está profundamente preocupada con la base racional de los juicios sociales y las discusiones públicas al escoger entre alternativas sociales. Los resultados del procedimiento de elección social asume la forma de órdenes de preferencias sobre estado de cosas desde el <<punto de vista social>>, a la luz de las evaluaciones de las personas involucradas (Sen, 2010, 125).

Las teorías trascendentales de la justicia, desde Kant, por ejemplo, y hasta Rawls, han cimentado sus presupuestos conceptuales en la elección racional de los principios que regirían la conducta individual y, sobre todo, la institucional en una sociedad. Estos autores parten de la noción según la cual se debe identificar la razón como el criterio único para la toma, racional y correcta, de las decisiones. En el procedimentalismo rawlsiano los criterios explícitos que determinan qué tipo de decisiones se van a tomar para una sociedad justa ya son dados en la fase informacional de la ‘posición original’ con el ‘velo de ignorancia’. Rawls en torno al ejercicio heurístico de su mecanismo argumentativo y lo que éste implica en la escogencia de los dos principios de justicia afirma, en *La justicia como equidad. Una reformulación* (2002), que:

[La posición original, como mecanismo de representación modela dos cosas:] En primer lugar, modela lo que consideramos –aquí y ahora- como las condiciones equitativas bajo las cuales los representantes de los ciudadanos, concebidos exclusivamente como personas libres e iguales, deben acordar los criterios equitativos de la cooperación social (expresados por los principios de justicia) por los que habrá de regularse la estructura básica. En segundo lugar, modela lo que consideramos –aquí y ahora- como restricciones aceptables sobre las razones, en virtud de las cuales las partes (como representantes de los ciudadanos), situadas en esas condiciones equitativas, podrán propiamente presentar ciertos principios de justicia y rechazar otros (Rawls, 2002, 119).

De manera que, una persona es racional cuando tiene en cuenta y se ciñe a toda la información que dispone y las decisiones que toma encajan con el marco limitado de datos que le están dando. La razón práctica, como el ejercicio del razonar para tomar decisiones, no es en sí un medio para alcanzar un fin sino un fin en sí mismo. Sen sobre esto afirma que “[e]s particularmente importante que una teoría de la razón práctica adopte un marco de razonamiento dentro del cuerpo de una teoría espiciosa” (Sen, 2010, 119). Dentro del plano de la ética, como punto de partida para pensar la justicia, la razón práctica y el enfoque de la elección social son buenos criterios que unidos amplían el espectro para buscar las realizaciones humanas desde la justicia social comparativa.

Antes de seguir con la unión o posible desunión entre un enfoque trascendental y un enfoque comparativo de la justicia desde la elección social, quisiera señalar dos puntos, que he escogido, en

donde Sen muestra cuestiones que una teoría como la rawlsiana no tiene en cuenta⁶. Según Sen, este procedimentalismo nos lleva a serias exclusiones porque:

(3) [ignora] los posibles efectos adversos, sobre las personas que se hallan más allá de las fronteras de un país, de los actos y elecciones de ese país, sin que haya necesidad institucional de escuchar a los afectados que estén fuera. (6) no [admite] la posibilidad de que algunas personas no puedan siempre comportarse de manera <<razonable>> a pesar del hipotético contrato social, lo cual podrían afectar la idoneidad de todos los arreglos sociales (incluida, por supuesto, la elección de instituciones), que se simplificaría drásticamente a través del uso vigoroso de la presunción generalizada de cumplimiento con un tipo específico de <<razonable>> comportamiento por parte de todos (Sen, 2010, 120).

Escoger estos puntos de las limitaciones que Sen encuentra en las teorías predominantes sobre la justicia me servirán para señalar que la comparación como marco evaluativo en las exigencias de la justicia puede tener una expansión al ámbito internacional. No obstante, quiero dejar en claro que pensar una justicia para dicho ámbito no implica necesariamente un Estado mundo o un Macro-Estado. Más bien, pensar una justicia global abre el espectro de las exigencias que debe suplir una idea de justicia válida y razonable para las distintas visiones comprensivas del mundo. Así, la concepción y defensa de Sen debe suplir las exigencias de orden internacional desde el reconocimiento de la interconectividad política, económica y cultural de los países del mundo. Pero ¿puede esto relacionarse con la propuesta de Nussbaum? Sí, puede relacionarse pero de manera parcial. Sen parte de un análisis comparativo del bienestar de las personas, al igual que Nussbaum. Sin embargo, la norteamericana trasciende al estadio, como Sen llama, trascendental de la justicia pues elabora principios rectores de una sociedad y de la dinámica internacional. Esto será material de discusión en el tercer capítulo.

Siguiendo entonces con lo dicho, la razón práctica y la razón pública enriquecen y fortalecen el liberalismo político desde el enfoque de la elección social porque bajo las bases de preferencias y elecciones apropiadas de una sociedad, como ejercicio deliberativo, dan una visión más amplia de las condiciones de injusticias. Así, la exploración de la justicia que tenga en cuenta el enfoque de la elección social podrá tener un mayor y adecuado entendimiento de las exigencias de justicia para dar lugar a “las necesidades de las instituciones y organizaciones sociales, y la satisfactoria elaboración de las políticas públicas” (Sen, 2010, 124). La teoría de la elección social está arraigada en la base racional de los juicios sociales y el escrutinio público porque su procedimiento radica en la toma de decisiones públicas para escoger alternativas desde un punto de vista social y real.

⁶ Para ver los seis puntos en su totalidad remitirse a la página 120 de *La idea de la Justicia*.

Entonces ¿qué le aporta las teorías trascendentales a la justicia comparativa? Sen lanzará tres hipótesis: la suficiencia, la necesidad y la continuidad. Las dos primeras las desecha por dos razones. Primero, no es suficiente establecer una relación entre lo trascendental y lo comparativo desde el plano evaluativo porque desde los parámetros para elegir principio ideales de un institucionalismo que es, en últimas, la mejor expresión de la justicia trascendental no toma en cuenta la complejidad social. Estas visiones trascendentales son insuficientes a la hora de dar un resultado objetivo derivado de criterios evaluativos sólidos y críticos de las condiciones materiales, históricas, culturales y económicas de las sociedades. Dentro de sus intereses no está escrudñar sobre los avances y retrocesos sociales⁷.

Las visiones trascendentales de la justicia tienen pretensión de universalidad y absolutismo sobre lo ‘correcto’. Siguiendo a Grueso en la definición rawlsiana de lo ‘correcto’ o bueno (*good-right*); esta distinción se apega a la separación kantiana entre cuestiones de vida buena y cuestiones de justicia porque las separa desde una visión política de la justicia. Es decir, “una cosa es aquello que un individuo o grupo, en razón de su moralidad (...) considera *bueno* y otra cosa es lo que la sociedad, habitada por una variedad de individuos y grupos que discrepan acerca de lo que es bueno, llega a determinar lo que es *justo*” (Grueso, 2015, 1). Por ende, la heterogeneidad de las decisiones y gustos particulares de los individuos extrapola lo estático y la pretensión universal de lo trascendental.

Segundo, no es necesario establecer la relación ya que para elegir entre uno u otro juicio, desde la justicia trascendental, no es necesario, ni tampoco suficiente, la intervención de un agente o juicio externo a estos. El enfoque comparativo, por el contrario, considera que para la elección de dos alternativas es necesario la identificación de una mejor opción, no la correcta. La mejor opción se deriva de la secuencia de las comparaciones dadas entre las parejas.

Optar por una relación entre la justicia trascendental y una comparativa no es necesaria ni suficiente porque exige una totalidad y completitud de la teoría. En cambio, elegir una relación de continuidad significa que “la teoría”, en este caso la idea de justicia, sigue estando incompleta; y tal característica permite que los juicios y criterios evaluativos se renueven reconociendo la pluralidad de necesidades y libertades de los cambios que sufra la sociedad, como también aporta a una visión política más amplia. Así, la pregunta no es qué es la justicia; es qué necesitan las sociedades para que sean más justas.

⁷ Como ejemplo, que el mismo Sen trae, podemos remitirnos a la formulación del ‘principio de diferencia’ que se deriva del segundo principio de justicia en el sistema rawlsiano. Que las desigualdades sociales favorezcan a los menos aventajados parece ser un buen criterio evaluativo de justicia pero esto entra en problemas cuando lo dicho se desglosa de carentes bases informacionales que no son dadas en la primera parte del segundo principio.

Este punto está relacionado con lo problemático de pensar principios únicos y universales para la elección de Instituciones porque para Sen la voz de una persona y su juicio pueden ser considerados importantes, porque, estando o no implicadas en el la discusión, sus razones pueden iluminar una discusión (Sen, 2010). Siguiendo con su crítica a la poca base empírica y real que tiene la teoría rawlsiana, Sen afirma que la teoría de la elección social da razonamientos precisos y énfasis en la articulación porque sus bases de información parten de la realidad y de las comparaciones entre las distintas elecciones y no parten de un ejercicio heurístico para explicar cómo y por qué se deben elegir ciertos principios para ordenar una sociedad.

1.2 La capacidad como condición de justicia

Ya vimos cómo va cambiando la perspectiva de la justicia cuando se habla de libertad real y no de bienes o recursos como medios para alcanzarla. Y cómo partir de bases informacionales que no son estrictamente racionales enriquece la visión y evaluación de la justicia. Luego ¿qué es la capacidad? ¿Cuál es o cuáles son sus elementos?

En la literatura de Sen se encuentra el término *capability* y no *capacity*. El último traduce capacidad; sin embargo en el andamiaje seniano *capability* tiene un sentido más amplio y rico porque se refiere a las habilidades de ‘ser capaz’. ‘Ser capaz’, para Sen, es estar en condición de libertad real para ser o hacer algo física, intelectual o legalmente (Urquijo, 2014). Según Sen “la capacidad de una persona refleja combinaciones alternativas de funcionamientos que ésta puede lograr, entre las cuales puede elegir una colección” (Sen, 1996, 56).

Los funcionamientos, por su parte, reflejan y son partes del estado de una persona. Los funcionamientos son vectores elementales que deben estar presentes en la vida de las personas, como gozar de buena nutrición, salud, techo, abrigo o hasta, tan complejos como, poder participar en la vida social y pública. De manera que los funcionamientos son características que están interrelacionadas y que se requieren para la vida humana. En este sentido, los funcionamientos reflejan la diversidad de cosas que una persona puede hacer o ser. El correcto funcionamiento de una persona determina el grado de libertad en el que se encuentra.

Resumiendo. En el constructo del enfoque de las capacidades los términos de ‘funcionamientos’ y ‘capacidad’ son determinantes. Los ‘funcionamientos’ son aquellas características biológicas y sociales que configuran nuestra vida. Sen afirma que “los funcionamientos son *constitutivos* del estado de una persona y que la evaluación del bien-estar tiene que consistir en una estimación de estos elementos

constitutivos.” (Sen, 1992, 53) La capacidad, o ‘la capacidad de funcionar’, es la combinación de diversos funcionamientos que las personas pueden alcanzar. Por tanto, “la capacidad es el conjunto de vectores de funcionamientos, que reflejan la libertad de un individuo para llevar un tipo de vida u otro” (Sen, 1992, 54)⁸.

La libertad como capacidad permite establecer la autodeterminación de las personas; puesto que la libertad refleja la oportunidad real que se tiene para escoger entre un tipo de vida u otro. Siendo la capacidad el criterio evaluativo de las condiciones de justicia, ésta se convierte en objeto de valor e importancia moral. Ahora, ¿hay una especie de circularidad entre lo que es una capacidad y lo que es un funcionamiento? No, lo que sí hay es una relación bidireccional por dos razones. La primera es que la capacidad se define al derivarla del funcionamiento o un conjunto de los mismos. Es decir, los distintos quehaceres de la vida humana en el ámbito social y político, como gozar de buena nutrición y participar en el espacio público, se combinan y configuran la libertad de poder realizar de manera efectiva ese conjunto de quehaceres. La segunda razón es que al existir una ausencia de esa oportunidad real se refleja el deterioro del funcionamiento o conjunto de funcionamientos. En “The Standard of Living” Sen lo manifiesta así:

De hecho, las relaciones entre funcionamientos y capacidades son mucho más complejas de lo que pueden parecer a primera vista. Las condiciones de vida son, en cierto modo, estado de existencia: ser esto o hacer aquello. Los funcionamientos reflejan los distintos aspectos de tales estados, y el conjunto de paquetes de funcionamiento viable es la capacidad de una persona. Sin embargo, entre las posibilidades de ser y de hacer están las actividades de escoger, y, así hay una relación bidireccional simultánea entre los funcionamientos y las capacidades (Sen, 1987, 50)⁹.

Siguiendo a Urquijo en “La teoría de las capacidades en Amartya Sen” (2014), la base informacional de los funcionamientos es insumo relevante para determinar la libertad y conocer la condición real en la que se encuentra una persona. Por esta razón, el criterio evaluativo es la capacidad y no los funcionamientos. De ahí que el enfoque parta de un criterio comparativo de las circunstancias

⁸ “La importancia de la capacidad de una persona para su bien-estar nace de dos consideraciones (...) La primera es que (...) la capacidad para alcanzar funcionamientos constituirá la libertad de esa persona, sus oportunidades reales para obtener bien-estar. Esta <<libertad de bienestar>> puede ser un tema central del análisis ético y político. (...) La segunda conexión entre el bien-estar y la capacidad consiste en hacer depender el propio bien-estar *alcanzado* de la *capacidad* para funcionar.” (Sen, 1992, 54-55) Es decir que las personas tengan la posibilidad de escoger un abanico genuino de oportunidades para enriquecer sus vidas.

⁹ El autor lo expone así: “In fact, the relations between functioning and capabilities are much more complex than they might at first appear. Living conditions are, in a sense, states of existence - being this or doing that. Functioning reflect the various aspects of such states, and the set of feasible functioning bundles is the capability of a person. But among the beings and doings are activities of choosing, and thus there is a simultaneous and two-way relationship between functioning and capabilities”

de injusticia en las que se encuentren dos personas y tenga por objetivo develar las oportunidades reales que una persona tiene y no los medios que tiene bajo su control. La situación de ventaja o desventaja entre dos personas no se puede determinar por la cantidad de bienes o recursos con los que ella cuente; más bien, dicho estudio, debe centrarse en la variación de las características de las personas, la diversidad del medio ambiente como la diversificación de los recursos no personales tales como la cohesión social o los servicios públicos.

1.3 El enfoque de las capacidades de Nussbaum, la teoría política del bien

Martha Nussbaum se suma a la primera crítica de Sen a Rawls, de ahí que su producción intelectual a partir de los 80s cambie sustancialmente para sumarse a la teorización del enfoque de las capacidades. Al igual que Sen, Nussbaum parte del análisis de las teorías contractuales, especialmente la de Rawls, para mostrar que tienen defectos estructurales en sus propuestas que repercuten en una posible aplicación a nivel mundial. La autora afirma que “resultados más prometedores son dados por una versión del enfoque de las capacidades que sugiere un set de derechos humanos básicos [las capacidades centrales], similar a los derechos humanos, como un mínimo de lo que la justicia requiere para todos” (Nussbaum, 2003, 3)¹⁰. Nussbaum fundamenta su propuesta de justicia en la solidaridad humana ya que defiende que hay una responsabilidad moral con las vidas de los ciudadanos, considerando que los seres humanos poseen determinados derechos inalienables.

Para Nussbaum existen diversas teorías sobre la justicia en el mundo pero ninguna tiene un alcance universal, no hay teoría que vaya más allá de las fronteras de las naciones. Las raíces del pensamiento contractual están en imaginar que todas las personas, contratantes, son libres, iguales e independientes. Según Nussbaum, a la hora de fijar un pacto entre las personas esta idealización transgrede la condición de humanidad en ellas. Asimismo, nociones de ‘cooperación’ y ‘beneficio mutuo’, que presuponen a personas libres, iguales e independientes, no proveen un acuerdo internacional para una justicia global.

En tal caso, y centrándose en la propuesta de Rawls, Nussbaum encuentra tres elementos que se destacan del contractualismo que revelan sus limitaciones. (i) Rawls estructura un contrato entre partes

¹⁰ La autora lo expone así de manera más amplia: “Such theories have recently been influential in thinking about global justice. I examine that tradition, focusing on Rawls, its greatest modern exponent; I shall find it wanting. Despite their great strengths in thinking about justice, contractarian theories have some structural defects that make them yield very imperfect results when we apply them to the world stage. More promising results are given by a version of the capabilities Approach, which suggests a set of basic human entitlements, similar to human rights, as a minimum of what justice requires for all.” Nussbaum, “Beyond the Social Contract: Capabilities and Global Justice” An Olaf Palme Lecture, delivered in Oxford on 19 June 2003.

que son aproximadamente iguales en recursos y poderes con el fin de que no haya dominación entre ellas. Sobre este punto se muestra la influencia de las circunstancias humanas de justicia para justificar su analogía del ‘estado de naturaleza’ en la ‘posición original’. (ii) Rawls acude a las ‘circunstancias de justicia’ para justificar que el contrato sea elaborado para el beneficio mutuo entre los contratantes. Tales beneficios están enmarcadas en términos económicos y familiares debido a que los ingresos y riquezas determinan las relaciones y las posiciones sociales. En este punto, que está relacionado con el primero, es necesario acotar que aunque ‘el velo de la ignorancia’, utilizado en la ‘posición original’, introduce contrastes morales en las maneras en que las personas alcanzan sus propios intereses no es suficiente para cumplir con su finalidad porque:

(...) mientras el velo limita drásticamente el papel desempeñado por el interés una vez que entra en la “posición original”, el interés continua jugando un papel fundamental en determinar quién está afuera del nivel inicial: a saber, ellos negocian aproximadamente en términos iguales de poder y recursos, porque un contrato para beneficio mutuo sólo tiene sentido entre equivalentes aproximados, ninguno puede dominar sobre los otros. (Nussbaum, 2003, 5)¹¹

Y finalmente, (iii) las teorías contractuales, sobre todo la rawlsiana, toman al Estado-nación como una unidad básica que no reconoce el orden global, tanto político como económico y cultural en las que se encuentran los diferentes pueblos (Nussbaum, 2007) Dicho de otro modo, tomarlo como una unidad básica, hace que los contratantes elijan principios para un estado tal. Según Nussbaum, esto se da a partir de que los teóricos imaginan a las personas eligiendo apartarse del estado de naturaleza solo cuando han encontrado principios bajo los cuales logren tener una vida colaborativa (Nussbaum, 2003, 5)¹². A pesar de que Rawls parte de una imparcialidad moral para fundamentar su metodología, no quiere decir que el carácter moral de la misma no tenga cabida en la negociación. Ante esto Nussbaum arguye que:

La parte moral, viene modelada por las restricciones informacionales impuestas por el velo. Sin embargo, la idea de que las partes son aproximadamente iguales en poderes y capacidades juega un papel estructural muy importante en el establecimiento de la situación de la negociación (Nussbaum, 2007, 115)

¹¹ “Although the “veil of ignorance” introduces moral constraints on the ways in which the parties achieve their own interest, the parties are still imagined as exiting from the state of nature in the first place because it is in their interest to do so. Thus, while the veil sharply limits the role played by interest once they enter the “original position”, interest continues to play a large part in determining who is in and who is out at the initial stage: namely, they bargain with rough equals in terms of power and resources, because a contract for mutual advantage makes sense only between rough equals, none of whom can dominate the others.” Nussbaum, “Beyond the Social Contract: Capabilities and Global Justice.” An Olaf Palme Lecture, delivered in Oxford on 19 June 2003.

¹² “This focus is dictated by their starting point: they imagine people choosing to depart from the state of nature only when they have found principles by which to live a co-operative life together”. Nussbaum, “Beyond the Social Contract: Capabilities and Global Justice.” An Olaf Palme Lecture, delivered in Oxford on 19 June 2003.

Lo anterior será uno de los puntos de quiebre en la teoría contractualista desde el análisis de Nussbaum ya que desde estados y características imaginarias se desprende la exclusión y relegación de personas reales. Nussbaum interpreta que:

Si el acuerdo de cooperación es para obtener un beneficio mutuo, los participantes querrán juntarse con personas de cuya cooperación esperan obtener algo, no con personas que requieren unas atenciones inusuales y costosas, sin contribuir demasiado al producto social, y que, por lo tanto, reducen el nivel de bienestar del conjunto de la sociedad (Nussbaum, 2007, 116-117).

En todo caso, el eje transversal de la discusión por parte de Nussbaum ante las deficiencias del contractualismo rawlsiano es que éste está intrincado en la exclusión. Tratar de implementar esta conlleva a que se examinen tres áreas problemáticas y que, de tratar resolverlas, abrirá el espectro de lo que es la justicia social. Las áreas problemáticas son la justicia hacia los discapacitados, hacia los animales no humanos y, la que aquí nos interesa, el alcance de la justicia más allá de las fronteras.

1.3.1 La mirada normativa y esencialista para el enfoque de las capacidades

Con la argumentación de Sen queda en claro que el criterio evaluativo de la justicia es la capacidad. Ahora, Nussbaum quiere brindar una guía mucho más clara sobre cómo evaluar la calidad de vida de las personas. La autora parte de un sustento filosófico para estructurar una idea lo suficientemente contundente y, a la vez, maleable del mínimo de justicia social. De hecho, en varios pasajes de la obra de Sen, él remite esta posible normatividad y fundamento filosófico a los desarrollos de Nussbaum (Sen, 1992; 1996).

El fundamento de Nussbaum para su visión del enfoque y sus implicaciones se va configurando y complementando con sus escritos desde 1992 hasta el año 2007 con la publicación de *Fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. En su artículo “Human Functioning and Social Justice” (1992) expone dos umbrales de su propuesta y una característica fundamental. El primer umbral son las esferas de la vida humana y el segundo es el enfoque de las capacidades. Y la característica fundamental es que su teoría, en general, es una teoría normativa del bien. Veamos entonces cuáles son los argumentos que sustentan estas afirmaciones para lograr evaluar cuáles son sus implicaciones para la elaboración de una propuesta transnacional y transcultural de la justicia desde el enfoque evaluativo de las capacidades humanas.

Comenzaré con la característica; la teoría normativa del bien. Nussbaum está convencida que Aristóteles tenía los ingredientes necesarios para elaborar una teoría de la justicia lo bastante poderosa para ordenar una sociedad. La autora considera que el trabajo de una teoría de la justicia es lograr un

acuerdo político que proporcione a las personas lo que necesitan para ser capaces de vivir una vida humana, rica y próspera. Sin embargo, es consciente que en los estudios de Aristóteles el autor no incluye en este ideal a las mujeres, los niños o las personas con discapacidad, por ejemplo. Empero, en el pensamiento aristotélico sí está la idea de apoyar la capacidad humana y es sobre esto que Nussbaum fundamenta su enfoque.

La propuesta de Nussbaum no es aristotélica, sino nearistotélica en la medida en que trata de encarnar su teoría en el examen de la actividad política basada en el bien, pero buscando en ella virtudes (capacidades) no relativas, sino universales. Esta búsqueda apunta a encontrar lo que todas las comunidades, independiente de sus rasgos diferenciales; es decir sin son afro, indios o pertenecen a la comunidad feminista o LGBTI, tienen o deberían tener para alcanzar unas sociedades más humanas (González, 2007).

Las virtudes no relativas y la búsqueda del universalismo es contexto dependiente. Es decir, para confrontar los ataques de los relativistas la autora se sitúa en una postura postconvencional para darle lugar a las demandas morales del pluralismo. La postura de Nussbaum respecto a la defensa de un posible esencialismo es, quizá, la apuesta más grande de la autora para cimentar su teoría sobre la justicia y su alcance.

En las discusiones de la filosofía política contemporánea las defensas del universalismo y cualquier tipo de esencialismo han sido bastante apaleadas. Los opositores a estas posturas llevan como bandera que los argumentos del universalismo y el esencialismo son descontextualizados, ignoran la historia, son insensibles con la voz de las mujeres y las minorías. Como afirma Nussbaum “[s]in darle muchas más vueltas, se lo[s] mete en el mismo saco que el racismo, el sexismo, el pensamiento patriarcal en general, mientras que el relativismo extremo se considera una receta para el progreso social” (Nussbaum, 1992, 205)¹³. Contrario a ello, la autora sostiene que estas críticas lo que hacen es fortalecer una idea más completa y humana del esencialismo, más sensible al devenir histórico, pues va vislumbrando con mayor claridad las necesidades básicas de las personas y la importancia de un correcto funcionamiento de sus quehaceres. Lo dicho se convierte en la base fundamental de una ética global para una idea de justicia social plenamente internacional. La autora es tajante al afirmar que “sin ningún tipo de esencialismo, quedaremos privados de dos sentimientos morales absolutamente necesarios, si

¹³ La autora lo presenta así “It is taken, usually without extended argument, to be in league with racism and sexism, with “patriarchal” thinking generally, whereas extreme relativism is taken to be a recipe for social progress” Nussbaum M, “Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism” en *Political Theory*, Vol. 20, No. 2.

es que queremos convivir decentemente en este mundo: la compasión y el respeto (Nussbaum, 1992, 205).

¿Cae en un error la defensa de un esencialismo o una teoría del bien? Según Nussbaum toda praxis y la misma actividad política tienen en sus imaginarios la existencia de un concepto del bien. Para la autora, apoyada en Aristóteles, es necesario definir tal bien humano para elaborar una propuesta política. Por tanto, no es un error defender un esencialismo o teoría del bien puesto que no cae en un relativismo o subjetivismo moral extremo que sacrifique alcanzar la equidad con justicia social. Las implicaciones de ello se resume en que “(...) una vez identifiquemos un grupo de funciones importantes especialmente en la vida humana, estaremos en disposición de preguntar qué es lo que las instituciones sociales y políticas están haciendo con respecto a ellas” (Nussbaum, 1992, 214). La normatividad no solo prescribe los mecanismos institucionales sino que también es un mecanismo de crítica para los mismos.

La aproximación a las capacidades es un modo de desarrollar una teoría de la justicia. La teoría empieza con la idea de que todos los seres humanos tienen una dignidad inherente y necesitan de circunstancias de vida que sean merecedoras de esa dignidad. La teoría del bien de corte esencialista, por la que opta Nussbaum, tiene cinco características que engloban los dos umbrales que mencioné anteriormente y que en breve procederé a explicar. Las características que definen la teoría del bien son: normativa, densa, vaga¹⁴, no metafísica y universalista.

Nussbaum llama inicialmente su propuesta ‘la teoría vaga y gruesa [densa] del bien’ (*thick vague theory of the good*) (1992, 214). Entonces, la teoría es vaga porque “admite que pueden existir múltiples formas específicas en las que [los fines] son alcanzados por las distintas concepciones personales o locales” (González, 2007, 94; Nussbaum, 2002, 30-32). La teoría es gruesa o densa porque se pregunta por los fines y no por los medios que se necesitan para alcanzar el nivel de vida deseado. Asimismo, se pregunta por la forma general y el contenido de la vida humana.

Nussbaum define la propuesta como esencialista para argumentar que es de corte no-metafísico. Dicho de otro modo, el enfoque no es metafísico porque éste evalúa las concepciones que los individuos interpretan para elaborar sus planes de vida. Entre tanto, Nussbaum defiende que de tales interpretaciones surgen puntos comunes que se vinculan la idea de un umbral mínimo de justicia. De

¹⁴ A esto me refería cuando mencionaba la contundencia y maleabilidad a la que apunta Nussbaum con el enfoque.

allí que opte por un universalismo de dichas funciones y capacidades dado que es posible instituirlos como puntos comunes mediante un consenso multicultural de ese bien¹⁵.

Los dos umbrales de la teoría del bien son las esferas de la vida humana y el enfoque de las capacidades. Las esferas de la vida humana (Nussbaum, 1992) son los rasgos comunes a la vida. Esos rasgos que Nussbaum encuentra son los funcionamientos que explicaba en el acápite anterior (1.2). Las áreas de la vida que son particularmente importantes, cuando pensamos en las capacidades, son la mortalidad, el cuerpo humano, la capacidad para sentir placer o dolor, el desarrollo cognitivo (percibir, imaginar y pensar), el desarrollo infantil, el desarrollo de la razón práctica, la afiliación con otras especies, el juego y la individualidad.

Las esferas de la vida humana son entonces el umbral de las capacidades para funcionar. La capacidad para funcionar entra en aprietos porque las condiciones externas, sociales, económicas y físicas varían en cada persona. Nussbaum es consciente que cada persona tendrá necesidades distintas para desarrollar su plan de vida. Entonces la postura de la autora manifiesta la necesidad de “ir y venir” entre el pluralismo el individualismo; el universalismo y el comunitarismo (González, 2007).

El segundo umbral, la lista de las capacidades centrales para el enfoque, es la tarea de las instituciones. Dicho de otro modo, el enfoque de las capacidades prescribe que las instituciones tienen la responsabilidad de llevar a sus ciudadanos al goce, total o mayor, de la ‘lista’. Lo anterior se circunscribe en la idea de que cada persona lleve una vida buena y humana. La lista compone capacidades prácticas para el funcionamiento de todo ser humano. Así, la autora identificará ‘una lista de diez capacidades humanas centrales’¹⁶ dentro de un tipo de liberalismo político que les permitirá transformarse en capacidades sustanciales y no formales (Nussbaum, 2002).

Un aspecto relevante es la tesis o idea de que dichas capacidades pueden ser material de un ‘consenso entrecruzado’¹⁷ entre las personas, pues cada una tiene una ‘visión comprensiva del

¹⁵ Para Nussbaum su propuesta es de alcance universal porque al centrarse en la promoción y protección de las ‘capacidades’ se garantiza a todos los ciudadanos del mundo el umbral mínimo de dignidad humana. Toda su propuesta política en materia de justicia está enmarcada en la idea de un liberalismo político de corte social, influencia rawlsiana, puesto que la idea del ‘enfoque de las capacidades’ no se centra en una doctrina o valores morales arraigados a una cultura o alguna religión, en particular. Por el contrario, - según ella- parte de una concepción política que permite tener un ‘consenso traslapado’ entre los personas, dado que, para Nussbaum, se desliga de una concepción metafísica o particular del bien en tanto que busca los aspectos comunes que tiene la especie humana.

¹⁶ Esta lista se enuncia en el año de 1992; sin embargo va tomando algunos matices en sus presentaciones pero ninguna reformulación que modifique su esencia (Nussbaum, 2002, 120-123; 2007, 88-89).

¹⁷ ‘Consenso traslapado’ (Consenso Entrecruzado): es desarrollado por Rawls en el capítulo (conferencia) IV que titula: *La idea de un consenso entrecruzado* (Rawls, 1993, 165). Aquí Rawls se pregunta: “¿es posible que se dé una sociedad estable y justa, cuyos ciudadanos, libres e iguales, estén profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales encontradas e inconmensurables?” (Rawls, 1993, 165) Es decir las anteriores posturas o

mundo'¹⁸ y del 'bien', gracias a su inscripción en el liberalismo político¹⁹. Esto en tanto que la 'lista' se puede considerar como análoga a la lista de los 'bienes primarios' que Rawls propone en su teoría. No obstante, su propuesta es diferente a la de él en la medida en que se desprende de su concepción acerca de la igualdad y su manera de definir quién está mejor y quién no en materia de recursos.

Nussbaum llama a la teoría rawlsiana 'la teoría delgada del bien' (*thin theory of the good*). Enuncia que los 'bienes primarios' son medios que se ajustan a cualquier concepción de vida buena que se tenga. Aquí entra el rasgo distintivo que para Nussbaum la diferencia de Rawls, pues su propuesta no concibe las capacidades como medios sino como fines que configuran lo que sería una vida humana –aspecto que también es determinante en Sen-. Lo anterior es la base para que Nussbaum defienda que su 'lista de las capacidades centrales', al igual que los 'bienes primarios', puede ser aceptada “para objetivos políticos como la base moral de garantías constitucionales, por gente que, de otra manera, tiene una visión diferente de lo que sería una vida completamente buena para un ser humano” (Nussbaum, 2002, 116) y que, además, ésta tiene como finalidad hacer posible cualquier elección de vida dentro de una sociedad pluralista²⁰. Otra característica que encontramos en la elaboración de la lista por Nussbaum es que ella no pretende elaborar una teoría completa de la justicia, sino que con ella se podrá determinar el 'mínimo social' que debe ser respetado en una variedad de áreas.

Ahora bien, después de discernir ciertas características fundamentales de la lista, y del enfoque mismo, ésta consta de las siguientes 'capacidades' que para Nussbaum, garantizan el umbral mínimo de dignidad humana lo que garantizaría condiciones de justicia:

doctrinas de cada individuo son igualmente razonables pero en sí diferentes; por lo tanto, hay que velar por la estabilidad y la unidad de la sociedad y esto se logra mediante un consenso que también permitirá una condición de justicia. Teniendo esta concepción se logrará orientar los actos de los individuos y sus relaciones con las instituciones.

¹⁸ 'Visión Comprehensiva' (Concepción Comprehensiva) es lo que generalmente se conoce como “concepciones morales” que según Rawls se vuelven comprensivas si: (...) incluyen concepciones a cerca de lo que es valioso para la vida humana, ideales del carácter de la persona, así como ideales de amistad y de relaciones familiares y asociativas, y muchas otras cosas que informan acerca de nuestra conducta (...) sobre la globalidad de nuestra vida. (Rawls, 1993, 43)

¹⁹ El 'liberalismo político' es una idea que surge tras las innumerables críticas que se le realizaron a John Rawls tras la publicación de su obra *Teoría de la justicia* (1971) en donde había cometido errores como plantear el ordenamiento y estabilidad de una sociedad con la idea de una sola doctrina, pues parte de un supuesto hipotético ('Posición Original') para fundamentar las directrices de una sociedad. Por supuesto, esto es poco realista porque en las sociedades contemporáneas encontramos una pluralidad de doctrinas, las cuales poder ser o no compatibles entre sí, pero que son igualmente razonables ya sean doctrinas políticas, religiosas o filosóficas, dado que son el resultado del razonamiento humano que está enmarcado en un régimen democrático.

²⁰ No hay que perder de foco que las teorías del Desarrollo Humano, como las de Sen y Nussbaum, no se preocupan tanto por los productos y bienes que se tienen, sino por el tipo de vida que tienen las personas. Es decir, a diferencia de Rawls, por ejemplo, no se puede evaluar la calidad de vida de una persona con base a sus ingresos, su renta o su riqueza ya que no son un material suficiente para determinar su condición de vulnerabilidad. Más bien hay que tener en cuenta qué papel tienen estos agregados en la vida de cada persona.

1. Vida: Ser capaz de vivir hasta el final una vida humana de extensión normal; no morir prematuramente, o antes de que la propia vida se ha reducido de tal modo que ya no merezca vivirse.
2. Salud corporal: Ser capaz de tener buena salud, incluyendo la salud reproductiva; estar adecuadamente alimentado; tener un techo adecuado.
3. Integridad corporal: Ser capaz de moverse libremente de un lugar a otro; que los límites del propio cuerpo sean tratados como soberanos, es decir, capaces de seguridad ante asalto, incluido el asalto sexual, el abuso sexual de menores y la violencia doméstica; tener oportunidades para la satisfacción sexual y para la elección en materia de reproducción.
4. Sentidos, imaginación y pensamiento: Ser capaz de utilizar los sentidos, de imaginar, pensar y razonar, y de hacer todo esto de forma <<verdaderamente humana>>, forma plasmada y cultivada por una adecuada educación, incluyendo, aunque no solamente, alfabetización y entrenamiento científico y matemático básico. Ser capaz de utilizar la imaginación y el pensamiento en conexión con la experiencia y la producción de obras y eventos de expresión y elección propia, en lo religioso, literario, musical, etc. Ser capaz de utilizar la propia mente de manera protegida por las garantías de libertad de expresión con respeto tanto al discurso político como artístico, y libertad de práctica religiosa. Ser capaz de buscar el sentido último de la vida a la propia manera. Ser capaz de tener experiencias placenteras y de evitar el sufrimiento innecesario.
5. Emociones: Ser capaz de tener vinculaciones con cosas y personas fuera de uno mismo, de amar a quienes nos aman y cuidan de nosotros, de penar por su ausencia y, en general, de amar, de penar, de experimentar nostalgia, gratitud y temor justificado. Que el propio desarrollo emocional no esté arruinado por un temor o preocupación aplastante, o por sucesos traumáticos de abuso o descuido. (Apoyar esta capacidad significa apoyar formas de asociación humana que pueden mostrarse como cruciales en su desarrollo.
6. Razón práctica: Ser capaz de plasmar una concepción del bien y de comprometerse en una reflexión crítica acerca del planeamiento de la propia vida. (Esto implica protección de la libertad de consciencia.)
7. Afiliación: A) Ser capaz de vivir con y hacia otros, de reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, de comprometerse en diferentes maneras de interacción social; ser capaz de imaginarse la situación de otros y de tener compasión de tal situación; ser capaz tanto de justicia cuanto de amistad. (Proteger esta capacidad significa proteger instituciones que constituyen y alimentan tales formas de afiliación, y proteger asimismo la libertad de reunión y de discurso político.) B) Poseer las bases sociales del respecto de sí mismo y de la no-humillación; ser capaz de ser tratado como un ser dignificado cuyo valor es igual al de los demás. Esto implica, como mínimo, protección contra la discriminación basada en la raza, el sexo, la orientación sexual, la religión, la casta, la etnia o el origen nacional. En el trabajo, ser capaz de trabar como un ser humano, haciendo uso de la razón práctica e ingresando en significativas relaciones de reconocimiento mutuo con otros trabajadores ^[21].
8. Otras especies: Ser capaz de vivir con cuidado por los animales, plantas y el mundo de la naturaleza y en relación con todo ello.
9. Juego: Ser capaz de reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.

²¹En suma, poder vivir y con para otros mostrando preocupación por otros seres humanos para comprometerse en varias formas de interacción familiar y social (Nussbaum, 1992, 222).

10. Control de propio entorno: A) Político: Ser capaz de participar efectivamente e elecciones políticas que gobiernen la propia vida; tener el derecho de participación política, de protecciones de la libre expresión y asociación. B) Material: Ser capaz de tener propiedad (tanto de la tierra como de bienes muebles), no solamente de manera formal sino en términos de real oportunidad; y tener derechos de propiedad sobre una base de igualdad con otros; tener el derecho de buscar empleo sobre una base de igualdad con otros; no estar sujeto a registro e incautación de forma injustificada (Nussbaum, 2007, 88-89).

Dentro de esta ‘lista’ se encuentra lo Nussbaum denomina ‘capacidades básicas’ que son el fundamento con el que todo individuo nace. De ahí que enuncie las ‘capacidades internas’, las cuales pueden ser desarrolladas si el entorno ha sido preparado para ello. Y finalmente, existen ‘las capacidades combinadas’, que según Nussbaum, podrán entrar en funcionamiento en la medida en que haya libertad para ello y un apoyo por parte del mundo material y social. Asimismo, la ‘lista de las capacidades centrales’ es una lista de ‘capacidades combinadas’ que permitirán el desarrollo de las potencialidades y el ejercicio de la razón por parte de los seres humanos.

Aunque Nussbaum considere que todas las capacidades tienen igual importancia, aclara que la ‘capacidad de razón práctica’ (numeral 6) y ‘la capacidad de afiliación’ (numeral 7) se destacan en la lista, ya que ambas organizan y abarcan todas las demás dándoles su ‘funcionamiento verdaderamente humano’. A razón de esto es que denomina al enfoque como ‘aristotélico-marxista’ –Ya puede quedar claro porqué es aristotélico, pero marxista, veamos- ¿Qué quiere decir esto? Al respecto Nussbaum plantea un ejemplo que, parece ser, se deriva de su lectura sobre Marx:

(...) para ser un modo de funcionamiento verdaderamente humano, debe implicar tanto la disponibilidad de la razón práctica cuando de la afiliación. El trabajo debe implicar la capacidad de que uno se comporte como un ser pensante, no solamente como parte del engranaje de un máquina, y debe poder hacérselo junto a otros y frente a otros de manera que implique el reconocimiento mutuo de la condición humana. (Nussbaum, 2002, 126)

Mencionada la lista quiero realizar hincapié sobre la ‘capacidad de razón práctica’. En “Functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism” (1992), la autora argumenta que cuando las personas tenemos el dominio o el poder de planificar y dirigir nuestras vidas, lo hacemos indagando y respondiendo cuestionamientos acerca de lo que es bueno para nosotros y cómo deberíamos vivir. Lo anterior es, para Nussbaum, la motivación que tenemos las personas para vivir de acuerdo a nuestros deseos y preferencias; lo que se convierte en que podamos tener un verdadero y

adecuado funcionamiento. Nussbaum afirma que “[e]sta capacidad en general tiene muchas formas concretas y está relacionada, por vías muy complejas, con otras capacidades, emocionales, imaginativas e intelectuales. Pero probablemente, un ser que careciera de ellas por completo no sería considerado plenamente humano en una sociedad” (Nussbaum, 1992, 219)²².

Nussbaum está de acuerdo con lo expuesto por Amartya Sen en su libro *La idea de la justicia* (2010) sobre el uso e implemento de la razón práctica, pues no es en sí un medio para alcanzar un fin sino un fin en sí mismo. Dentro del plano de la ética, como punto de partida para pensar la justicia, la razón práctica y el ‘enfoque de las capacidades’, como marco abierto y plural, son buenos criterios que unidos amplían el espectro para buscar, como objetivo, las realizaciones humanas desde la justicia social.

Nussbaum considera que el andamiaje de su propuesta, al igual que los ‘bienes primarios’ de Rawls, no pierde de foco la importancia que tiene para las personas realizar cualquier elección de un modo de vida. Sostiene que éstas deben y tienen el derecho de ser apoyadas para fines políticos en una sociedad pluralista (Nussbaum, 2002). La concepción sobre qué es bueno o no para mi vida es un ejercicio plenamente autónomo, mientras que las ‘capacidades centrales’ son mínimos morales que se convierten en demandas políticas. Parece, entonces, que tal ‘lista’ son características que una persona debe tener y se le debe salvaguardar para que lleve una vida en donde pueda desarrollar y alcanzar, satisfactoriamente, lo que ella considere valioso. Que la autora entienda la lista como una idea moral independiente, significa que el argumento parte de premisas éticas y extrae conclusiones éticas, lo que, para ella, salva a su enfoque de cualquier interpretación o influencia metafísica (Nussbaum, 2002).

Enumerar las ‘capacidades’ desemboca en el enfoque de la igualdad humana, en donde las discriminaciones no tengan cabida y los Estados promuevan para todos los ciudadanos una igualdad real. Desde esta perspectiva Nussbaum se torna realista pues afirma que:

(...) es poco probable que se pueda obtener que todos los ciudadanos estén por encima de un umbral mínimo de capacidades para el verdadero funcionamiento humano sin implementar ciertas políticas redistributivas”, al fin y al cabo que retome el *principio de diferencia rawlsiano*²³ (Nussbaum, 2002, 130).

²² De manera puntal, la autora lo afirma así: “Practical reason. All human beings participate (or try to) in the planning and managing of their own lives, asking and answering questions about what is good and how one should live. Moreover, they wish to enact their thought in their lives - to be able to choose and evaluate and to function accordingly. This general capability has many concrete forms and is related in complex ways to the other capabilities, emotional, imaginative, and intellectual. But a being who altogether lacks this would not be likely to be regarded as fully human in any society” (Nussbaum, 1992, 219).

²³ Las desigualdades económicas favorezcan a los menos aventajados.

La responsabilidad de los Estados es garantizar las capacidades mínimas y no los funcionamientos de las personas. Nussbaum enuncia el siguiente ejemplo: “La persona que tiene abundancia de comida podrá elegir siempre ayunar, pero existe gran diferencia entre ayunar y pasar hambre, y ésta es la diferencia que quiero captar” (Nussbaum, 2002, 132). De igual modo, el enfoque de las capacidades tiene como directriz el respeto irrestricto hacia las personas, lo que permite que su ‘lista’ sea vista como oportunidades para el ‘funcionamiento’ en donde una persona puede o no querer, razonablemente, adherirse a ellas. Además, la ausencia de un ‘funcionamiento’ es signo de que la capacidad ha sido anulada en su totalidad.

Con todo esto puedo arribar a establecer los encuentros y diferencias entre Nussbaum y Sen. Respecto a las similitudes, ambos entienden las ‘capacidades’ como oportunidades sustanciales y los ‘funcionamientos’ como componentes de la vida humana que permiten la medición de las capacidades. Ambos discrepan tajantemente de los enfoques utilitaristas, bienestarista y basados en recursos. De igual manera, objetan que el punto de partida de la justicia esté bajo las nociones contractuales y sus estados hipotéticos, ya que, para ambos, se debe partir de las carencias y necesidades reales de los ciudadanos. Cabe aclarar que, pese a que Nussbaum objete lo dicho, su propuesta la ubica como una reformulación y un complemento a los asuntos pendientes que deja Rawls y su teoría.

Ahora bien, tanto Sen como Nussbaum están preocupados por el desarrollo humano, consideran que el enfoque de las capacidades da un criterio más amplio y acertado que los ya mencionados. Además, concuerdan en la defensa de que la justicia se alcanza mediante el desarrollo humano. Finalmente, la propuesta del enfoque de las capacidades está fundamentado hacía el respeto de la diferencia. Ambas perspectivas reconocen la pluralidad de las sociedades democráticas.

Sus diferencias se encuentran a partir de que Nussbaum propone un concepto de justicia básica empleando un umbral; una lista de capacidades centrales enfocadas en velar por la dignidad humana. Mientras que Sen no acude a ninguna de estas herramientas para enunciar su idea de justicia y fundamenta su enfoque en la libertad individual. De aquí que Sen no le otorgue al enfoque una defensa sobre qué es lo que constituye la condición humana; mientras que Nussbaum lo hace por medio de su defensa del esencialismo aristotélico y sobre el ‘funcionamiento humano’ que toma de Marx. Asimismo, el tratamiento que Nussbaum le da a las ‘capacidades’ dista del de Sen, debido a que dentro de la lista la autora distingue tres tipos de capacidades: básicas, internas y combinadas. (Nussbaum, 2002, 42) Nussbaum va a justificar la creación de la lista afirmando que es necesaria para fundamentar unos

derechos políticos básicos. La selección de capacidades en su opinión es una labor crucial para que el enfoque tenga algo que decir acerca de la justicia.

Una diferencia tajante entre los autores es que Sen introduce el término de bienestar (*well-being*) y lo distingue entre la capacidad de elegir y perseguir las propias metas (*agency*). Por su parte, Nussbaum considera que estas distinciones pueden encontrarse en las definiciones de ‘capacidad’ y ‘funcionamiento’. De manera que la meta política en la propuesta de Nussbaum sean las capacidades centrales como criterios mínimos para la justicia social.

En resumen, en este capítulo me he centrado en introducir el marco conceptual y filosófico en el que ahonda Nussbaum para fundamentar su propuesta del enfoque de las capacidades y, en buena medida, su visión acerca de la justicia. En este sentido, en un primer momento expliqué la génesis de la propuesta del enfoque de las capacidades, la cual se encuentra en la propuesta del economista indio Amartya Sen. En este apartado me concentré en mostrar y argumentar las críticas de Sen a la empresa rawlsiana en materia de justicia, pues el economista indio aboga por el lugar que necesita tener la libertad real de las personas para gozar una buena calidad de vida. De ahí, paso a indagar acerca de las diferencias entre la elección racional, característica en el andamiaje de Rawls, y la elección social.

La elección social enriquece la perspectiva que se tenga acerca de lo que es la injusticia para así vislumbrar qué es la justicia. Esto en la medida en que la libertad, como capacidad, exige un acuerdo entre la razón práctica y la razón pública para el ejercicio deliberativo y democrático. El punto central que Sen muestra es la dependencia que tiene una teoría de la justicia del diálogo abierto y crítico en el marco de discusión razonada; cuestiones que, a mi parecer, son pilares del ideal democrático.

En este sentido, la teoría de la elección social posibilita agregar juicios individuales en grupos con pluralidad de visiones comprensivas del mundo, mediante el lenguaje matemático, con el objetivo de obtener, no crear, un modelo desde la construcción razonada y razonable del ordenamiento social real.

Hecho lo anterior, procedí a señalar las diferencias entre capacidad y funcionamientos, además de mostrar los elementos de cada uno. Después de ello, señalé los puntos clave en la propuesta de Nussbaum que, en buena medida, se nutre y apoya de las críticas de Sen a Rawls. No obstante, la propuesta de la filósofa norteamericana presenta varios matices y aportes filosóficos, entre ellos está el fundamento esencialista de la condición humana, la idea de un funcionamiento verdaderamente humano y la lista de las capacidades centrales. Así Nussbaum quiere brindar una guía mucho más clara sobre cómo evaluar la calidad de vida de las personas, partiendo de un sustento filosófico para estructurar una

idea lo suficientemente contundente y, a la vez, maleable del mínimo de justicia social que trascienda las fronteras entre los Estados.

Ahora ¿el universalismo del enfoque de las capacidades que propone Nussbaum tiene implicaciones en el ámbito global? Sobre este punto versarán sus críticas a la empresa de Rawls, me centraré específicamente sobre su ‘derecho de gentes’.

CAPÍTULO II

¿JUSTICIA INTERNACIONAL, GLOBAL, TRANSNACIONAL O PAZ MUNDIAL? ALGUNAS CRÍTICAS DE NUSSBAUM A RAWLS

Nussbaum, al igual que Sen, evalúa y critica el corazón de las propuestas contractuales en materia de justicia. La naturaleza de este capítulo no es presentar y comentar las críticas de Nussbaum al contractualismo moderno y al rawlsiano- ya algunas las esboqué en el capítulo anterior-; el capítulo se centra de manera específica en las críticas que tiene la filósofa norteamericana a la empresa rawlsiana en el plano internacional. Por lo general, por no decir en todos los casos, cuando se hace referencia al alcance que tiene la teoría de Rawls en el ámbito internacional se toma como punto de referencia su libro *El Derecho de Gentes* (2001). Sin embargo, en este capítulo veremos las tensiones entre la pretensión de una justicia internacional y los lineamientos para propender la paz entre las relaciones internacionales para llegar a la propuesta de Nussbaum.

Autores como Charles Beitz y Thomas Pogge han intentado llevar la estructura básica de Rawls, expuesta en *Teoría de la Justicia* y en el mismo *Derecho de Gentes*, para determinar el constructo teórico de la justicia global proponiendo una ‘reforma institucional’ de tal índole (Pogge, 2005). Nussbaum, por su parte, aboga por una justicia transnacional afirmando que el ‘derecho de gentes’ rawlsiano tiene como impronta los lineamientos de la justicia internacional.

Hasta aquí van tres términos sobre el alcance de la justicia, a saber, global, internacional y transnacional. Luego ¿hay diferencias estructurales entre ellos? Sí, cada término tiene sus rasgos distintivos a pesar de que en algunos casos se entrelacen. Debo confesar que la comunidad académica y las filosofías de las mismas organizaciones internacionales adolecen de un estudio juicioso y concienzudo sobre las diferencias de estos términos, si lo hicieran darían más fuerza argumentativa a sus intereses particulares y le darían mayor sentido a las razones de sus defensas.

Hablar de justicia a nivel macro, es decir no a nivel doméstico, es aglomerar las demandas morales y políticas en un solo saco como si todas remitieran a lo mismo y eso no es así. Empero, la profesora española Isabel Tamarit López en su tesis doctoral, “El desafío de la justicia global desde el enfoque de la capacidad de Amartya Sen” (2016)²⁴, brinda a la comunidad académica un pequeño esbozo

²⁴ Tesis dirigida por la profesora Adela Cortina en el marco del Programa del Doctorado en Ética y Democracia de la Universidad de Valencia, España. Acceso en: http://mobirodueriv.uv.es/bitstream/handle/10550/52518/Isabel%20Tamarit_El%20desafi%CC%81o%20de%20la%20justicia%20global.pdf?sequence=1&isAllowed=y

sobre esas diferencias a la luz de las propuestas de Onora O'Neill, John Rawls, Bryan Barri, Thomas Pogge & Charles Beitz, Amartya Sen y Martha Nussbaum. Veamos.

2.1 Aclaraciones terminológicas del ámbito de la justicia

Las perspectivas de la justicia internacional toman como unidad moral de justicia a los Estados; su objetivo entonces es regular las relaciones entre ellos. De ahí su nombre, *inter*-nacional. La regulación y las relaciones son de exclusividad de las naciones, pueblos o Estados en donde no se propenden o consideran otro tipo de interacciones. Los Estados son los únicos que tienen legitimidad y el poder para definir los principios sobre lo que es justo entre sus interacciones para que haya un orden duradero y en paz. Si retomamos la distinción entre justicia política y justicia moral²⁵, podemos catalogar la justicia internacional demarcada dentro del alcance político pues se limita a regular las diferentes interacciones –necesarias- que deben tener los Estados con una pretensión limitada que no va más allá del orden y la paz entre ellas.

Los principios políticos de las regulaciones se establecen bajo la tendencia del *ius Gentium* o derecho de gentes. Lo que se articula en las negociaciones se hace bajo el estricto cumplimiento de lo demandado por el derecho internacional²⁶, cuando éste requiere de algún tipo de mediación con la

²⁵ Realizo esta distinción de la mano de los argumentos de Tamarit y del ensayo de Thomas Nagel titulado “El problema de la Justicia Global”. Tamarit afirma que: “La concepción política de la justicia es aquella que considera que los estándares de justicia de equidad e igualdad de oportunidades pueden aplicarse únicamente dentro de los límites de un Estado soberano, independientemente de lo arbitrarias que sean sus fronteras. La justicia se entiende entonces como una virtud que debiera caracterizar a las instituciones sociales y políticas, tal y como la considera por ejemplo J. Rawls. Por tanto, nuestras obligaciones de justicia únicamente las debemos a aquellos con los que compartimos un orden institucional, esto es, a nuestros conciudadanos, a las personas con las que mantenemos relaciones políticas. De acuerdo con una teoría del contrato social, nos debemos a aquellos con los que en principio pactamos, nos unen unos vínculos contractuales que justifican el reconocimiento de derechos y el cumplimiento de obligaciones” (Tamarit, 2016, 17). Por su parte, la justicia moral o cosmopolita “(...) cosmopolita considera que nuestras obligaciones por la equidad o la justicia y la preocupación moral que pueden generar situaciones que la contradigan se extienden a todos y cada uno de los seres humanos. De esta obligación moral cuyo alcance es universal derivan las demandas y requerimientos de justicia que sobrepasan las fronteras nacionales. Preocupa entonces la justicia en las condiciones en las que nos relacionamos con otros seres humanos en el mundo. Las instituciones que permiten la realización de los estándares de justicia se conciben entonces como instrumentos para tal fin. La unidad moral ya no es la sociedad o el Estado, las instituciones, sino los individuos. Éstos son considerados moralmente iguales en valor e importancia, de acuerdo a esta concepción. Por eso la moralidad o justicia de una medida política o institucional, o las mismas relaciones internacionales, deben evaluarse en función de las repercusiones o efectos que tienen sobre los individuos. De ahí que la posibilidad de un orden institucional global que implemente sin restricción para todos los seres humanos los valores de equidad e igualdad de oportunidades se valore de forma muy positiva. Eso permitiría asegurar a cada individuo unas condiciones de vida mínimas para el desarrollo de su proyecto de vida, aquello que, en principio, para los defensores de una concepción política sólo puede garantizar el Estado nación” (Tamarit, 2016, 18).

²⁶ En su definición más básica el derecho internacional es aquel que se aplica al conjunto de normas jurídicas y legales que tienen por objetivo contribuir a las relaciones entre los diferentes estados nacionales. De ahí que exija que ambos los estén sean ordenados en sus interacciones con los demás propendiendo por la solidaridad, la paz y la colaboración. El derecho internacional se compone de elementos que normalmente quedan por separado en los

justicia. La regulación surge cuando aparecen distintos agentes que no se identifican con el Estado-nación con el que están entablando algún tipo de relación. Quienes defienden este alcance de la justicia arguyen que es imposible encontrar un ordenamiento global con lineamientos igualitaristas para distribuir o redistribuir las riquezas y bienes entre las naciones y su pueblo. Ellos afirman que la distribución de los bienes materiales es solamente en el ámbito doméstico. Por consiguiente, dentro de la influencia del *ius Gentium* no se contempla un criterio redistributivo pues, por lo general, se construye a partir de mecanismos heurísticos limitados al ideal de ‘paz perpetua’ que defiende Kant (Tamarit, 2016).

La justicia global, también denominada como justicia cosmopolita, imprime un sentido humanitario en sus teorizaciones y centra sus debates en las nociones de imparcialidad e igualdad. Con ella, se desplaza el ideal kantiano de la ‘paz perpetua’ y se da lugar a una teorización de la justicia como erradicación de la pobreza y la promoción de los derechos y libertades fundamentales. Sus principios cosmopolitas se fundamentan en el igual valor moral de todas las personas. Se puede entrever, entonces, la afinidad de la justicia global con la justicia moral a partir de la distinción hecha anteriormente. Las propuestas de la justicia global son ambiciosas en la medida en que la unidad moral de justicia son las personas y los agentes de justicia son los Estados, haciendo necesarias nuevas exigencias para el ordenamiento global y la creación de instituciones mundialmente descentralizadas que estén en función de las personas y no de los Estados.

El igual valor moral de todas las personas enriquece el discurso político en torno al lugar y la responsabilidad de las instituciones. Desde esta mirada, las reglas de juego se centran sobre las interacciones entre los agentes de justicia y la manera en que acceden a los recursos materiales. Esto tiene por objetivo específico formular un criterio de justicia que permita que las instituciones traten de un modo imparcial y moralmente apropiado a todos los grupos sociales (Pogge, 2005). Dicho tratamiento holístico obedece a la necesidad de no evaluar las instituciones de cada país como un solo esquema, en tanto que las estructuras básicas nacionales son causa de la influencia de entidades extranjeras y supranacionales. Se requiere pues una reformulación del ordenamiento global que busque favorecer las estructuras básicas de los países con componentes políticos y económicos débiles. Así, a mirada de la justicia global no pretende, según sus defensores- Pogge, Barry y Beitz- homogenizar los criterios de evaluación de las injusticias y sus reparaciones; más bien intenta encontrar las alternativas

diferentes códigos regionales como lo son el derecho tributario, el derecho civil, el derecho comercial, etc. Tomado de vía Definición ABC <https://www.denicionabc.com/derecho/derecho-internacional.php>

factibles para discernir sobre qué tan bien le va al actual ordenamiento y la incidencia que éste tiene respecto a los intereses humanos fundamentales que importan desde un punto de vista moral.

Por su parte, la justicia transnacional se alimenta de elementos de la justicia global y la internacional. La justicia transnacional toma de la justicia global elementos como su carácter humanitario y la erradicación de la pobreza. Por otro lado, la idea de justicia transnacional toma de la idea de justicia internacional su nexos con la regulación del derecho internacional. Como señalaba anteriormente, la regulación surge cuando aparecen distintos agentes que no se identifican con el Estado-nación con el que están entablando algún tipo de relación. Las desigualdades culturales, políticas y sociales son producto de las actuales crisis internacionales. Sin embargo, parece complicado señalar quién o quiénes son los culpables de los múltiples factores que afectan y acrecientan tales desigualdades. Asimismo parece que el proceso de globalización y la desmesurada captación de capital económico, y hasta humano, exigirá la regulación de las relaciones internacionales. Tal regulación comprende las relaciones entre Estados y la de éstos con las empresas o entidades transnacionales. Entonces, desde esta perspectiva se requiere de la configuración de ciertos lineamientos u organismos que salvaguarden y potencialicen la calidad de vida de las personas en general.

Afirma Tamarit que “por justicia transnacional entendemos aquella que se plantea más allá del Estado nacional y las relaciones internacionales tradicionales en el marco de un contexto de globalización, pero sin prescindir de los Estados como agentes primarios de justicia” (Tamarit, 2016, 22). Por ello, el concepto de transnacional parece ser más rico que lo categorizado en la justicia global o internacional porque, además de ir más allá de la regulación de las relaciones internacionales, tiene en el foco la distribución de los recursos materiales y sociales, los impases culturales y las limitaciones que sufren las personas por discriminación racial o de género. Los agentes primarios de justicia son los Estados, las Instituciones y los distintos organismos que se van configurando a partir de la implementación de las prescripciones que sugiera un acuerdo transnacional y de las evaluaciones comparativas entre las vidas de las personas y el desarrollo en su calidad de vida. Así la unidad moral son las personas.

2.2 Desacuerdos de Nussbaum con el ‘derecho de gentes’ rawlsiano

En el *Derecho de Gentes* y “*Una revisión de la razón pública*” Rawls plantea los rasgos generales de su teoría no ideal para la justicia y las relaciones internacionales. De hecho, en este libro brota la intención de conciliar su teoría trascendental de la justicia con las condiciones reales de la interconectividad del mundo. El filósofo norteamericano, parte de las posibles problemáticas que se pueden dar en los

pueblos no liberales para instaurar pautas de acciones políticas que regulen las relaciones entre estos pueblos, los no liberales, y los pueblos liberales.

Como es característico en el constructo conceptual de Rawls, en el DG propone crear instituciones políticas que sean morales, efectivas y factibles para regular las relaciones entre los Estados. El ‘derecho de gentes’ es el conjunto de leyes que los pueblos tienen en común. A este proyecto Rawls lo llama ‘utopía realista’ con la finalidad de ocuparse de algunos problemas concernientes a la política internacional y lo que la define, es decir de un pueblo liberal y razonablemente justo. Por tanto, su propósito es establecer los principios de un sistema de cooperación internacional en el que todos los pueblos se conviertan en sociedades decentes, es decir en sociedades liberales.

El objetivo de Rawls es cimentar el derecho de gentes sobre las bases de lo razonable y el liberalismo político. El reto que tiene Rawls es mostrar cómo el derecho de gentes expresa el principio liberal de la tolerancia frente a otras formas razonables de ordenar la sociedad y, también, sobre cómo encontrar un fundamento compartido para un acuerdo y así conformar una sociedad de los pueblos.

Ahora bien ¿cómo un pueblo puede relacionarse con otro que no está bien ordenado para conformar la sociedad de los pueblos? Rawls identifica ocho principios que deben satisfacer un derecho de gentes:

1. Los pueblos son libres e independientes, y su libertad y su independencia deben ser respetados por otros pueblos.
2. Los pueblos deben cumplir con los tratados convenidos.
3. Los pueblos son iguales y deben ser partes de los acuerdos que los vinculan.
4. Los pueblos tienen un deber de no intervención.
5. Los pueblos tienen el derecho de autodefensa pero no el derecho de declarar la guerra por razones distintas a la autodefensa.
6. Los pueblos deben respetar los derechos humanos.
7. Los pueblos deben observar ciertas limitaciones específicas en la condición de la guerra.
8. Los pueblos tienen el deber de asistir a los que viven bajo condiciones desfavorables que les impide tener un régimen político y social justo o decente (Rawls, 2001, 50).

Estos principios son demandas que, a largo plazo, los pueblos ‘bien ordenados’ —aquellos que han aceptado los principios de justicia, desde el escrutinio autónomo y público— adopten para inscribirse en el estándar de lo decente. Lo anterior no implica que, según Rawls, todos los pueblos acojan el liberalismo sino que tengan un comportamiento decente y razonable en sus relaciones y responsabilidades en el ámbito internacional.

Dentro de esta empresa intelectual, Rawls no sale del esquema trascendental de su teoría de la justicia, pues considera que el contrato social puede tener un alcance universal. Rawls sigue pensando un ideal de sociedad donde se entra por nacimiento y se sale por la muerte.

Delfín Grueso en “¿Justicia internacional o paz mundial? Sobre la naturaleza de *El Derecho de Gentes* de John Rawls” (2012) sostiene que el objetivo de Rawls, en esta etapa de su propuesta, no era proveer una justicia internacional sino mantenerse en la idea de elaborar una teoría ‘estrictamente política’ en el plano internacional; cuestión que, por supuesto, es muy diferente a prescribir principios de justicia en dicho ámbito. Quienes se inscriben en esa línea, al igual que Grueso, consideran que el *Derecho de gentes* debe ser leído en clave de la ‘paz perpetua’ kantiana. El mismo Rawls, en la introducción de su libro, acota que “[l]a idea básica consiste en seguir la orientación de Kant en *La paz perpetua* sobre lo que denomina *foedus pacificum* [confederación pacífica de los Estados]” (Rawls, 2001, 19).

Por otra parte, filósofos como Pogge, Beitz, Barry y, en cierto grado, Nussbaum –en breve explicaré porqué en cierto grado- son reaccionarios tajantes al desinterés de Rawls por establecer un deber moral con las personas en situación de pobreza. Pero ¿Rawls tenía un interés particular por las demandas morales e injusticias como la pobreza? No, en absoluto. El foco de discusión está en que algunos pasajes del *Derecho de Gentes* Rawls presentan ciertas ambigüedades, que de tomarse de manera textual abrirían la puerta para argumentar que el filósofo norteamericano elaboró una justicia internacional.

Para dar fuerza a esta aserción los intérpretes, incluyendo a Nussbaum, se sustentan en pasajes que hacen pensar que Rawls trataba de extender la ‘justicia como equidad’ al plano internacional (Grueso, 2012). Entre ellas: “(...) la idea de la posición original se emplea otra vez pero ahora para extender una concepción liberal al derecho de gentes” (Rawls, 2001, 45 en Grueso, 2012, 74) o que “el derecho de gentes es una extensión a la *sociedad de los pueblos* de la concepción liberal de la justicia para la sociedad *doméstica*” (Rawls, 2001, 67 en Grueso, 2012, 74). Nussbaum, por su cuenta, señala que “Rawls en ningún momento está hablando de justicia global” (Nussbaum, 2007, 231). Sobre este punto, pido al lector que tenga presente las distinciones del anterior apartado. Con ello, claramente puedo estar de acuerdo con Nussbaum y, parcialmente, con Grueso en que Rawls y este proyecto del ‘derecho de gentes’ no propende por legitimar e igualar las condiciones de justicia de los más pobres. Demandas que Pogge y Beitz, desde la visión de la justicia global, reclaman vehementemente.

Empero, con las distinciones hechas de la mano de Tamarit, el proyecto rawlsiano sí puede analizarse bajo los lentes de la justicia internacional. Esto en la medida en que la propuesta considera imposible encontrar un ordenamiento global con lineamientos igualitaristas para distribuir o redistribuir las riquezas y bienes entre las naciones y su pueblo. Por consiguiente, no se contempla un

criterio redistributivo pues el acuerdo se construye con mecanismos heurísticos limitados al ideal de ‘paz perpetua’ que defiende.

Nussbaum encuentra en varios pasajes de la extensa obra de Rawls argumentos para defender que “el proyecto consiste en extender la propia concepción normativa de Rawls, la justicia como equidad, al plano internacional, y no simplemente en describir la política exterior de un país (véase el sumario de *Liberalismo político*)” (Nussbaum, 2007, 232). La lectura de Nussbaum, y con la que me encuentro de acuerdo, sugiere que el proyecto de Rawls “implica el desarrollo de un conjunto de nociones justas para todos, utópicas incluso” (Nussbaum, 2007, 232) Con todo esto, Nussbaum toma el ‘derecho de gentes’ como la elaboración de una política exterior –pues en *Teoría de la justicia* ya elaboró la política interna de una sociedad- a partir de la extensión de la ‘justicia como equidad’ para que los pueblos liberales y no liberales se pueden estructurar de una manera justa y decente. La impronta de Rawls para el derecho de gentes es alcanzar la paz y la justicia, dentro y fuera de sus territorios (Grueso, 2012, 76; Rawls, 2001, 15-16).

Bajo estos lineamientos, considero que el tratamiento que dan las perspectivas de la justicia internacional, incluyendo el proyecto rawlsiano en este ámbito, no es adecuado ni satisfactorio porque éstas solo tiene bajo su foco de atención el beneficio y la cooperación entre los contratantes en pro de garantizar la paz entre ellos. De ahí que Nussbaum le señale a Rawls que tomar el Estado-nación como una unidad básica no garantiza una visión amplia de la justicia. Rawls no está pensando en la calidad de vida de las personas, ni en los efectos que tiene la globalización o los “capitales golondrinas” en sus vidas. Sin más, sus pretensiones no toman en cuenta la interconectividad en la que se encuentra el mundo.

De lo anterior se sigue la viabilidad de una justicia transnacional. Para la autora, la justicia transnacional le otorga una importancia central a la libertad y la autodefinition de las personas (Nussbaum, 2004) Que la justicia trascienda las fronteras nacionales ayudará a discernir las oportunidades básicas que una persona pueda tener en su vida puesto que su procedencia no jugaría un papel determinante a la hora de evaluar sus condiciones sociales, políticas o culturales. Que el criterio no sea éste, haría que se sometan las condiciones a una justicia internacional en la cual no está muy claro la atribución de “los deberes y responsabilidades correspondientes a la procuración de las capacidades que creamos que todos los ciudadanos y ciudadanas del mundo deben tener” (Nussbaum, 2002, 142). Con esta afirmación de la norteamericana voy arribando a sostener que la propuesta de

Nussbaum se direcciona hacia los deberes y responsabilidades que tiene el Estado y otras instituciones con los ciudadanos.

En síntesis. Nussbaum le objeta al ‘derecho de gentes’ rawlsiano cuatro puntos claves: el rol de la ‘posición original’ en su fase internacional. La autosuficiencia de los Estados respecto a la idea de ‘igualdad aproximada’; sobre este punto, reposa la idea de la inmovilidad del *statu quo* del Estado-nación. El casi invisibilizado rol que juegan los derechos humanos en el pacto internacional. Y la rigidez de la estructura básica impide que se piense una redistribución económica más allá de las fronteras nacionales.

En la crítica hacia la ‘posición original’ versa la idea de que la representación no sería del todo fiable. Es decir, para Nussbaum los representantes en dicho contrato no serían fieles a los intereses de sus gobiernos ni representarían de manera correcta todos los sectores de la población. “En consecuencia, el instrumento de representación de Rawls resulta indeterminado (...) si el representante representa el Estado y a su estructura básica, tal y como Rawls implica claramente, es muy probable que no represente los intereses de la mayor parte del pueblo” (Nussbaum, 2007, 235).

La crítica de la autora hacia la autosuficiencia y la igualdad aproximada entre los Estados se sustenta bajo la idea de que Rawls toma a los Estado —pueblos— como autosuficientes y aislados porque considera que sus problemáticas se generan y resuelven domésticamente. Es decir que hay una centralización pura en todo el andamiaje de la propuesta de Rawls. Para la pensadora, “no resulta demasiado útil concebir las estructuras básicas de los Estados como si fueran algo fijo y cerrado a las influencias externas (...) La premisa del carácter fijo e inalterable de los Estados hace que el contrato de segundo nivel tome una forma muy débil y restringida, e impide cualquier consideración seria de una redistribución económica” (Nussbaum, 2007, 237). Luego, ¿quién o quiénes son los responsables de abordar las problemáticas que traspasan las fronteras nacionales? ¿Las estructuras de instituciones como FMI, la UE o el BM son fidedignas para ello? Y si no ¿qué tipo de institución se debe crear u organizar? Éste es el punto clave en la propuesta transnacional de Nussbaum que en breve desarrollaré.

La anterior crítica me parece la más contundente porque nos muestra la arrogancia y la validación de un *status quo* elitista de algunas naciones que Rawls parece validar. Con esto, Rawls cierra la puerta para que en la práctica se de alguna consideración seria de las desigualdades económicas y las implicaciones del capitalismo respecto a los poderes de unos Estados sobre otros. Como afirma Nussbaum, haciendo alusión a la estructura de su país:

(...) pretenden que su sistema es algo fijo e inalterable, y se resiste con uñas y dientes a cualquier demanda de un cambio interno, ya sea en cuestión de derechos humanos, ecologías, o de política económica, y ya sea en respuesta a la situación del resto del mundo o el cumplimiento de tratados y acuerdos internacionales (...). En el mundo real, sin embargo, sabemos qué hay detrás de esa táctica: una mentalidad arrogante que mantiene una indiferencia culpable hacia problemas graves. No se le debería prestar respetabilidad filosófica (2007, 238)

Pareciera que Nussbaum interpreta que la labor de Rawls no es elaborar una teoría que esté al servicio de la justicia y de las problemáticas reales que provienen de la interconectividad del mundo; sino que ella está al servicio de los Estados más poderosos. Por ende, el ‘derecho de gentes’ no estaría al servicio de políticas racionales y prudentiales como lo afirmaba Rawls. El autor parece imaginar que el contrato tiene lugar entre Estados Unidos, Canadá y los países de Europa y Australia. Pero “¿dónde situamos países como la India, Bangladesh, Turquía y Sudáfrica, todos ellos democráticos liberales que respetan los derechos humanos, pero que se encuentran a gran distancia de Australia y demás en su situación económica básica?” (Nussbaum, 2007, 249).

Respecto a los derechos humanos, Nussbaum alaba que Rawls tome en cuenta la fuerza que tienen los derechos humanos en su formulación de los principios del pacto. Sin embargo, la autora le acota a Rawls el hecho de que omita gran parte de los derechos que están consignados en la Declaración Universal, como la libertad de expresión, de reunión, la libre elección de empleo, el derecho a la remuneración igual por un trabajo igual y el derecho a la educación. Nussbaum considera que sin ellos difícilmente se puede dar una garantía de justicia, y hasta de paz, que permee a todas las sociedades del mundo, independientemente de si son liberales o no. Esto, lo enlaza con la crítica anterior diciendo que “(...) la intangibilidad de la estructura básica supone que ningún acuerdo internacional sobre derechos humanos que vaya más allá de este reducido catálogo tendrá capacidad para alterar las instituciones internas” (Nussbaum, 2007, 248).

Así las cosas le quedan a Rawls dos caminos: apartarse de la concepción de igualdad aproximada y admitir que estos países son muy diferentes pero que pueden pactar, cuya consecuencia sería justificar las razones por las que estos países entrarían en el pacto y en este caso el contrato no estaría orientado al beneficio mutuo. El otro camino es tomar la segunda opción y mantener su idea de igualdad aproximada y en ese caso debería dejar por fuera a países como Bangladesh, la India o Turquía aunque los demás criterios jueguen a su favor. En ese caso, estas naciones quedarían como ‘sociedades lastradas’ por su desarrollo económico inferior. Esto es un nuevo problema pues no se podría pensar razonablemente que lo que necesitan estas naciones sea ayuda para el desarrollo de instituciones

democráticas como lo sugiere el derecho de gentes. Además, nuevamente conectando esta crítica con una anterior, la exclusión de estos países representaría simplemente el *statu quo* mundial.

En suma: El contractualismo y el tratamiento que da la justicia internacional a la realidad global son insuficientes porque la teoría no aporta elementos significativos en la búsqueda del progreso conjunto de las naciones pues no tiene bajo su bandera un componente como la redistribución de las riquezas. Tal redistribución es la responsabilidad económica que se tiene por los abusos al que son sometidas las naciones con poder limitado de defensa cuya perpetua pobreza es la principal causa del poder y el bienestar de otras naciones.

2.3 Componentes de la Justicia Transnacional

Los deberes que tienen los Estados para con los ciudadanos y ciudadanas del mundo radican en que se les debe colocar por encima de un umbral mínimo de dignidad, a saber ‘la lista’ que se convierte en las demandas políticas para una justicia global. Así, “las responsabilidades han de ser asignadas antes de nada a las instituciones” (Nussbaum, 2012, 146) ¿Cuáles instituciones? Las grandes empresas multinacionales, las agencias y/o las agencias no gubernamentales. De igual modo, cuando se reestructure el andamiaje político y la repartición de los deberes y responsabilidades de las instituciones, se podría pensar en la idea de ‘redistribución’. Pareciera, entonces, que existiese una “conexión causal” entre nosotros, ya que todas nuestros movimientos dentro de esta economía global pueden afectar a quien se encuentre en cualquier parte del mundo.

Nussbaum con su propuesta pretende romper cualquier tipo de barrera comprensiva, de manera que logre ser universalizada por medio de un ‘consenso transcultural’²⁷ y una noción de justicia que va más allá de las fronteras nacionales; lo que no implica que se altere la cultura o el ordenamiento político de cada nación. Claro está que dicho ordenamiento no debe vulnerar la humanidad de las personas. La autora considera su propuesta como una meta política que todas las naciones del mundo podrían acoger para la protección de la dignidad humana y los DDHH, desde el ‘enfoque de las capacidades’ y la implementación de una justicia transnacional.

²⁷ *Consenso traslapado*: “¿es posible que se dé una sociedad estable y justa, cuyos ciudadanos, libres e iguales, estén profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales encontradas e incluso inconmensurables?” (Rawls, 1993, 165) Es decir las anteriores posturas o doctrinas de cada individuo son igualmente razonables, pero en sí diferentes; por lo tanto, hay que cuidar la estabilidad y la unidad de la sociedad y esto se logra mediante un consenso que también permitirá una condición de justicia. Teniendo esta concepción se logrará orientar los actos de los individuos y sus relaciones con las instituciones.

Los resultados de resolver los problemas de la justicia global a partir de un contrato para la cooperación internacional y beneficio mutuo, extendiendo la ‘posición original’, para que los contratantes estén en una misma posición son insatisfactorios. Según Nussbaum, es posible resolverlos pensando en qué es lo que los seres humanos requieren para vivir una buena vida, mediante el desarrollo de una concepción de los fines de la cooperación social que se centra en el compañerismo y en el interés propio (Nussbaum, 2004).

Uno de los ejes centrales en su propuesta es la cooperación social, no desde la perspectiva de beneficio mutuo sino desde la responsabilidad moral de cada persona. Por consiguiente, preguntarse “(...) [¿] cómo distribuir los deberes de fomento de las capacidades en un mundo que contiene naciones, acuerdos y organismos internacionales, grandes empresas, organizaciones no gubernamentales, movimientos políticos y personas individuales [?]” (Nussbaum, 2007, 303), es a lo que hace frente la justicia transnacional junto con la implementación de sus principios para la estructura global.

La idea de cosmopolitismo de Nussbaum está cimentada en el igual valor moral de todos los seres humanos, pero dirigida específicamente hacia la educación. Esto con el fin de que desde temprana edad las personas no sólo se sientan parte de sus unidades básicas (familia, comunidades religiosas, étnicas o raciales) sino que se reconozcan y sientan humanidad donde quiera que la encuentren; posibilitando que se tengan obligaciones morales con el resto del mundo (Nussbaum, 1999, 20). Para Nussbaum, esto es posible por medio de la educación moral kantiana y la idea de sociabilidad aristotélica. La responsabilidad moral de la que habla Nussbaum no se desprende de su defensa del esencialismo internalista abordado en el capítulo anterior. Ahora ¿cómo un esencialismo internalista puede ser materia de un consenso traslapado al estilo rawlsiano? Este es el punto central del siguiente capítulo, por el momento detengámonos en la estructura ético-política que ofrece Nussbaum para el ámbito global y la justicia transnacional.

La implicación y aplicabilidad que tiene el enfoque enmarcado en una democracia deliberativa radica en que se deben implementar mecanismos de transición que velen por la opinión y visiones de los ciudadanos de manera respetuosa. La autora nos lleva a una pregunta dirigida hacia la implementación del enfoque, a saber, “¿cómo procedemos cuando otras concepciones *políticas* tienen todavía un fuerte respaldo?” (Nussbaum, 2002, 151) El mecanismo puede ser utilizado por agencias internacionales y por ONG para desarrollar programas dentro de las naciones que aún no han hecho propia la idea. Tal mecanismo puede llegar a ser la base de tratados internacionales, incorporándose de ese modo en la legislación nacional como también en la internacional.

Las obligaciones morales, para la promoción de las capacidades, son conferidas directamente en las personas. Sin embargo, Nussbaum distingue que estas obligaciones también deben ser responsabilidad de las instituciones por dos razones: la cuestión de ‘la justicia’ y la cuestión de la ‘capacidad’. La cuestión de la justicia hace referencia a la desventaja relativa en la que una persona se puede encontrar cuando es ella la que se preocupa por los pobres de su país donando parte de su dinero para cubrir sus necesidades. Esto lo que implica es un empobrecimiento de su economía personal y familiar. El sistema de la justicia transnacional debe implementar una carga proporcional a todos; de lo contrario, se estaría en esa desventaja relativa. En la segunda razón, la cuestión de la capacidad, define que las naciones y las instituciones disponen de un poder cognitivo y causal del que los individuos carecen, lo que les da la facultad de pronosticar y predecir, por ejemplo, las problemáticas ambientales y las relaciones económicas. Por lo tanto, las instituciones, según la autora, imponen de manera justa las responsabilidades de promover y sostener las capacidades al menos hasta un nivel mínimo. No obstante, desde una perspectiva ética las personas son responsables de hacer más de lo que las instituciones le exijan (Nussbaum, 2007). La división que Nussbaum realiza entre lo institucional y lo ético obedece a lo que en el liberalismo político se conoce como lo la esfera pública y la esfera de las concepciones comprensivas de valores personales. Su propuesta liberal necesita “de la existencia de una esfera de elección ética fuera de aquella que sea políticamente obligatoria” De lo contrario, la esfera institucional se volvería dictatorial y no respetaría los valores individuales.

Los principios generales que deban regir las instituciones nacionales a nivel global para Nussbaum son seis: (i) ‘La separación de poderes, unida al control judicial de la legalidad/constitucionalidad’. (ii) ‘Descentralización’²⁸. (iii) Deben existir ‘agencias administrativas independientes’²⁹. (iv) Instaurar mecanismos para detectar e impedir la corrupción tanto en el ámbito estatal como en el privado. (v) Debe existir la formación de un cuerpo jurídico y policial que proteja las capacidades de los ciudadanos y (vi) En el ordenamiento público debe existir la regulación de poder para evitar la existencia de desigualdad en su acceso (Nussbaum, 2007) Estos principios nacionales de alcance mundial protegen la libertad humana en general y la soberanía nacional en un mundo de pluralismos.

La reforma de la estructura global, es decir los principios constitucionales, que propone Nussbaum se divide en cuatro partes: La primera parte está formada por las estructuras nacionales básicas que tendrían la obligación de redistribuir una parte de sus riquezas a otras naciones. La segunda

²⁸ Apoya la idea de que la nación como estructura respeta la autonomía de las personas y la autonomía estatal que no debe atropellar los derechos fundamentales de los ciudadanos.

²⁹ Ésta protegería las capacidades que estuvieran relacionadas con la sanidad y el medio ambiente.

parte la conforman las grandes empresas multinacionales, quienes tienen la responsabilidad de promocionar las capacidades humanas en los países en donde realicen negocios. La tercera parte comprende las políticas, los organismos internacionales (como la ONU, la Organización Internacional del Trabajo, el Tribunal Internacional, etc.), acuerdos económicos y diversos pactos comerciales. Y la cuarta parte está formada por organismos no gubernamentales desde los más grandes hasta los más pequeños³⁰.

La estructura obedece al cumplimiento de diez principios, interconectados los unos con los otros, sustentados en el ‘enfoque de las capacidades’. Lo que le da importancia moral a la soberanía nacional, pero con responsabilidad económica en el plano internacional. Al tiempo que permite que la justicia se materialice en múltiples relaciones, pues asigna responsabilidades claras a las instituciones globales y las naciones más ricas. También, existe una modificación en las estructuras internas para cumplir con los deberes económicos y morales para la nueva explicación sobre los fines de la cooperación internacional (Nussbaum, 2007, 319). Desde la autora, estos principios son más amplios y enriquecen mejor la justicia global que los principios internacionales de Rawls, ya que los que plantea el autor están bajo la tesis contractual de Estados, en este caso, ‘libres, iguales e independientes’ y que además son democráticos. Para Nussbaum los principios que propone para una justicia global no son estáticos y son flexibles para ser incorporados a las distintas Constituciones.

Los principios que adoptaría cada nación para sus Constituciones son: (1). ‘Sobredeterminación de la responsabilidad: el ámbito nacional interno no puede nunca rehuirla’. Es decir que asignar responsabilidades a las instituciones internacionales no quiere decir que la estructura doméstica se excuse en no cumplir con la responsabilidad de mejorar sus condiciones y la satisfacción de las capacidades. Pero, (2) “la soberanía nacional debe ser respetada dentro de los límites de la promoción de las capacidades humanas (...) los acuerdos y tratados internacionales desempeñan un papel coercitivo” (Nussbaum, 2007, 312). Por ejemplo, la financiación suele ser positiva para esta regulación. Esto nos lleva a que (3) ‘Las naciones prósperas se responsabilicen de dar una parte sustancial del PIB a otras naciones más pobres’. Esto se traduce en que haya una obligación para la redistribución del mismo entre las naciones. Para Nussbaum que éstas repartan el 2% del PIB sería algo razonable, pues

³⁰ La distribución de responsabilidades de cada sección “es una distribución de tipo ético y que sólo es política en el sentido de que tenemos la aspiración y el deber de hacer que se materialice, puesto que no hay ninguna estructura coactiva por encima del conjunto que pueda hacer cumplir parte alguna de un conjunto definido de tareas” (Nussbaum, 2007, 311)

en comparación a lo que actualmente dan hace una gran diferencia.³¹ En caso tal que el país receptor tenga deficiencias en su estructura democrática, este porcentaje de ayuda puede estar canalizado a través de las ONG.

De aquí que, (4) ‘las grandes empresas multinacionales tengan responsabilidades a la hora de promover las capacidades humanas en las regiones en las que operan’. Lo que implica que los beneficios obtenidos estén encaminados en la promoción de la educación y la protección del medio ambiente. Para Nussbaum, es una exigencia que debe existir en “la convicción pública general de que ese apoyo empresarial es una exigencia de la propia decencia o decoro moral” (Nussbaum, 2007, 314) Siguiendo lo que defiende el segundo principio, las empresas deben ser controladas, hasta cierto punto, por la legislación interna de cada nación. El quinto principio se deriva del primero y del cuarto. Éste reza que ‘las principales estructuras del orden económico mundial deben estar diseñadas de tal modo que sean justas con los países pobres y en vías de desarrollo’ los mecanismos que impulsan esta demanda son las protestas y la presión pública.

Un punto de mediación en los criterios de Nussbaum está en el sexto principio, ya que la autora considera que ‘deberíamos cultivar una esfera pública global tenue, descentralizada, pero contundente.’ Es decir que un sistema debe cumplir con poderes coercitivos a escala global, lo que no entraría a entorpecer la soberanía nacional y la libertad de las naciones. Este sistema incluiría un tribunal penal internacional que proteja los derechos humanos y el medio ambiente, por medio del cumplimiento del impuesto que tendrían las naciones industriales y la regulación del comercio global.

Este sexto principio está conectado con el principio siete el cual considera que ‘todas las instituciones y la mayoría de los individuos deberían prestar especial atención a los problemas de los desfavorecidos en cada nación y en cada región’. Lo que incluye el octavo principio sobre ‘La atención de los enfermos, las personas mayores, los niños y los discapacitados’ que contribuye a que los países ricos estén obligados a desarrollar “una infraestructura sanitaria y de enfermería necesaria para hacer frente a crisis” (Nussbaum, 2007, 317) como el VIH.

El noveno principio está pensando, según Nussbaum, para que obedecer a la necesidad especial de salvaguardar la vida de los niños en la esfera familiar. Considerando que “la comunidad mundial ha reaccionado de forma muy lenta al problema de la atención [hacia los niños], precisamente porque tanto las tradiciones occidentales como las no occidentales han interpretado el hogar familiar como un espacio

³¹ “Estados Unidos destina actualmente un 0,01% de su PIB a la ayuda exterior; las naciones europeas dedican al menos el 1%.” (Nussbaum, 2007, 312)

inviolable.” (Nussbaum, 2007, 318) La nueva estructura global debe mediar con la libertad de asociación para proteger las capacidades de los niños. Finalmente, el décimo principio recoge lo dicho en cuatro principios anteriores (3, 4, 6 y 7). Nussbaum señala aquí que todas las instituciones y todos los individuos tienen la responsabilidad de promover la educación como clave para dar oportunidades a las personas actualmente desfavorecidas; el punto de inflexión en este principio radica en la promoción de la educación para que las naciones sean democráticamente ricas. Los agentes que impulsarían mejor esta labor serían las empresas transnacionales, las organizaciones no gubernamentales y la esfera pública global.

Los principios y los fundamentos que propone la autora no son del todo nuevos. Es decir, las organizaciones e instituciones internacionales, incluso las mismas estructuras de las naciones, tienen elementos para regular sus relaciones y para determinar los deberes y responsabilidades que tienen las transnacionales y los países más ricos con los países en vía de desarrollo. Más bien creo que los principios constitucionales son una señal de advertencia para demostrar que los implementos y los esfuerzos que se están haciendo no son suficientes. La implementación de la propuesta de Nussbaum requiere de un trabajo mancomunado con la teoría política y, en especial, con la economía. Como afirma la autora en “La economía aún necesita de la filosofía” (2014), “[c]ualquier economista, en cuya agenda esté la desigualdad global, necesita estar al tanto [de los debates ético-políticos] y contribuir a discusión” (2014, 39) Ahora ¿cómo lograr que la estructura básica global promueva las capacidades humanas? ¿Es suficiente el consenso al estilo rawlsiano? Si este es el caso ¿cómo sortea la autora los impases que el mecanismo presenta después de su publicación en el 1993? Y si no es el caso ¿cuál debería ser el mecanismo para la promoción y protección de las capacidades que enriquezca la visión transnacional de Nussbaum?

Empezaré con la primera pregunta, para cerrar este capítulo, la cual me remite a la justificación filosófica de la autora para su propuesta de justicia. La pensadora norteamericana revive el enfoque basado en el derecho natural y los principios básicos para las relaciones internacionales de Hugo Grocio. Dicho enfoque, sugiere, además, un modelo para la estructura de las políticas internas de los Estados. La intención de Nussbaum no es estructurar los principios internos de una Nación, sino brindar lineamientos generales para regular las relaciones entre las naciones y así garantizar un umbral mínimo de justicia que respete la dignidad humana.

2.3.1 Dignidad aristotélica, no kantiana y los fundamentos de la ley natural

La distinción que señala Nussbaum entre la dignidad aristotélica y no kantiana es para explicar su fundamentación del enfoque con el contractualismo de Rawls. La gran característica y diferencia entre la dignidad concebida por Nussbaum y la defendida desde los presupuestos de Kant, es que para la autora la dignidad no es un valor que daba inspirarse tan solo en la idea de que un ser sea racional y razonable. Ésta debe ir más allá y tomar en cuenta las necesidades particulares y el derecho a la sociabilidad.

Por un lado, Nussbaum argumenta que la racionalidad “no es algo idealizado que se contrapone a la animalidad; consiste sólo en una amplia variedad de formas de razonamiento práctico, el cual es uno de los funcionamientos posibles [de todo animal]” (2007, 167). Por otro lado, la sociabilidad se configura como un elemento para la asistencia y la asociación entre cualquier tipo de ser. La sociabilidad acobia todo tipo de relaciones como las simétricas, tal como lo defienden Kant y Rawls, pero también las relaciones asimétricas. La asimetría de las relaciones no puede convertirse en una de las causas para que haya un margen, grande o menor, de injusticia o desventaja.

La pensadora acota que la afectividad y la puesta en práctica libre de las emociones, junto con sentimientos morales como la benevolencia, el amor y la solidaridad, rompen las barreras de las circunstancias de la justicia como se pueden encontrar en Rawls y su influencia de Hume. Es decir, las relaciones sociales, emocionales y políticas van más allá de la productividad para la conformación y estabilidad de la sociedad.

La ‘teoría vaga y gruesa del bien’ junto con la defensa de una dignidad aristotélica se convierten, según Nussbaum, en criterios válidos y razonables para una ética que fundamente una propuesta política de justicia ¿Acaso no existe una convergencia entre la postura contractualista y lo que argumenta Nussbaum? Parece que sí, pero con el siguiente matiz. ‘Las capacidades centrales’ no son bienes instrumentales para llevar a cabo la vida que se considere valiosa; como sí lo son, por ejemplo, los ‘bienes primarios’ en la teoría rawlsiana.

La relación entre las capacidades y la dignidad humana es bidireccional. En otras palabras, las capacidades le sugieren a las personas áreas mínimas que debería tener para que tenga una vida acorde a la dignidad y así tenga un adecuado funcionamiento. De manera que, las unas no están separadas de la otra. La propuesta del enfoque como una ‘teoría vaga y gruesa del bien’ converge lo justo y lo bueno para darle un fundamento ético a una propuesta política sobre la Justicia. Nussbaum señala que por la visión aristotélica del enfoque es que éste no distingue entre lo justo y lo bueno como sí lo hace la ética

kantiana, pues por el contrario, la autora acota que dicha concepción ética está moralmente más cargada del bien por converger distintos ámbitos de la vida humana.

Las capacidades centrales articulan los principios constitucionales. Cada uno de estos elementos son criterios necesarios y amplios para establecer un ‘consenso traslapado’ a nivel internacional. En palabras de la autora:

Requerir la aceptabilidad como condición de la justificación introduce la idea de que una teoría del bien no es independiente del acuerdo humano, sino que sólo puede justificarse como concepción política justa del bien en relación con la posibilidad del acuerdo (Nussbaum, 2007, 170).

Para salirle al paso a la visión metafísica o epistemológica³² acerca de la condición humana y dilucidar el lugar de las distintas visiones comprensivas de la vida, Nussbaum sigue a Hugo Grocio al considerar que:

(...) el punto de partida para pensar los principios fundamentales es concebir al ser humano como una criatura caracterizada a la vez por la dignidad o el valor moral y por la sociabilidad: por <<un deseo imperioso de compañerismo, es decir, de vida en común, y no cualquier tipo de vida, sino una vida pacífica y organizada a la medida de su inteligencia, junto a aquellos que son sus semejantes>> (Nussbaum, 2007, 53-54).

A pesar de que la pretensión de Grocio era consolidar una teoría metafísica de la condición humana para construir y consolidar una concepción política de la persona. Nussbaum encuentra que sus argumentos éticos pueden ser aceptados por las distintas visiones comprensivas del mundo a través de un ‘consenso entrecruzado’. Nussbaum en *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley* (2006) afirma que:

Lo que necesitamos, según parece, es una concepción política de la persona que encuentre sentido en el hecho de que todos tenemos cuerpos mortales y que todos tenemos necesidades (...) una concepción política liberal no debe construirse sobre una teoría metafísica sectaria, correspondiente a una visión abarcadora de algunos ciudadanos en lugar de otra. En general, el liberalismo busca la moderación en cuanto a su apartado de principios y doctrinas, porque quiere basar su construcción política en doctrinas morales que puedan ser apoyadas por todas las doctrinas abarcadoras de la vida que puedan tener los ciudadanos (Nussbaum, 2006, 387).

La justicia transnacional necesita tener en claro cuáles son las exigencias mínimas y derechos que una justicia de este alcance debe satisfacer. Nussbaum se apoya en la idea de Grocio según la cual no necesitamos partir de la necesidad de un beneficio mutuo para establecer los criterios de justicia. Según

³² Nussbaum considera visiones metafísicas y epistemológicas de la condición humana a todas aquellas doctrinas que no parten de la racionalidad y razonabilidad, como por ejemplo las doctrinas acerca de la constitución y función del alma.

ella, la idea intuitiva de la dignidad humana y de la sociabilidad son suficientes para actuar de forma justa. Los ideales de la ley y el derecho natural son bases razonadas que direccionan las exigencias que las personas pueden y deben exigir en cualquier marco político. Las bases de la teoría del derecho natural, respecto a las relaciones entre Estados, y las relaciones internacionales, de Grocio le sirven a Nussbaum para tomar distancia radical a la defensa hobbesiana de que el espacio internacional deba ser dominado por la fuerza y el poder.

La autora quiere renovar las bases de Grocio porque, según ella, el autor no demanda los derechos de las personas a partir de un procedimentalismo, proceso propio de la teoría de la elección racional, “sino que parte de una idea intuitiva de la dignidad humana y de la argumentación de que ciertos derechos se encuentran implícitos en [esa intuición]” (Nussbaum, 2007, 55). Para la filósofa las circunstancias de la justicia se dan en cualquier espacio donde haya sociabilidad y vida; idea que se aleja de la elección racional y de la presunción de elegir principios trascendentales de justicia para formar un contrato entre personas con aproximada igualdad de condiciones. Partir de esto le da la plena seguridad a Nussbaum de que una concepción de la justicia global que está arraigada a estos ideales puede perdurar en el tiempo.

2.3.2 La educación de la solidaridad y la benevolencia

Ahora bien, los teóricos modernos contractualistas se mostraron fuertemente escépticos sobre los sentimientos morales, sus aportes a la justicia y sus principios políticos. Desde el más apático y pesimista como Hobbes hasta el autor “neutral” como Locke, o Hume con su psicologismo moral, consideraron que la benevolencia y la solidaridad humana no permiten pensar con radicalidad la organización de una sociedad que vaya más allá de establecer sus principios sobre la ventaja mutua. Empero, Nussbaum defiende que el alcance satisfactorio de su teoría y del mismo ‘enfoque’ se funda en la creencia de que la sociabilidad humana ha estado direccionada por los sentimientos de solidaridad y benevolencia, los cuales están en discrepancia con los intereses que subsumen la concepción de ‘beneficio mutuo’ y ‘cooperación’ propios del contractualismo.

Siguiendo a la autora, la concepción de liberalismo que propone Rawls, para una sociedad bien ordenada, no desconoce la importancia de dedicar especial atención a la educación “de unos sentimientos que avalen la concepción política y la conviertan en estable a lo largo del tiempo” (Nussbaum, 2007, 402) Nussbaum cree firmemente que considerar como utópica la propuesta del enfoque de las capacidades y la justicia transnacional es desconocer el poder que tiene las variaciones

culturales y el rol de la educación en la conformación de sociedades. Los ámbitos que el contractualismo ha dejado sobre la mesa y que por sus bases teóricas es limitado para resolverlos, son las demandas que el enfoque de las capacidades y la justicia más allá de las fronteras pueden entrar a resolver.

Incluso Rousseau es un contractualista moderno, en su obra, especialmente en el *Emilio*, adjudica gran parte de las injusticias a la educación sentimental perversa. Por ello, propone una educación basada en la compasión al servicio de la justicia social. Nussbaum considera que la educación de los sentimientos morales es una clara alternativa para fomentar el cambio social y el reconocimiento de la dignidad humana y los claros requerimientos para la justicia y la igualdad.

Para Nussbaum, Rawls sigue la línea de Rousseau en tanto considera que “las emociones son actitudes inteligentes que pueden ser condicionadas socialmente y que pueden tomar como objeto los principios de la sociedad si se enseña apropiadamente a hacerlo” (2007, 404) Por esta razón, apelar a la educación de los sentimientos morales y la teoría del derecho natural propuesta por Grocio son considerados por la filósofa requerimientos indispensables para pensar una justicia que vaya más allá de pretensiones políticas que sectoricen la condición humana por las fronteras de cada país. Nussbaum encuentra en su enfoque criterios sólidos y perdurables para el desarrollo y la justicia internacional. De manera que las personas del mundo luchan por el respeto hacia su dignidad y por la exigencia de tener una vida plenamente humana como exigencias legítimas de justicia.

La intención que tiene la autora de acoplar la tradición liberal con el aristotelismo, le da argumentos para asignar un papel fundamental a la capacidad emotiva que las personas puedan desarrollar y afianzar con un razonamiento ético.

2.3.3 El lugar de las emociones políticas en la construcción de justicia

Para la pensadora, emociones como la solidaridad, la empatía y el amor no son impulsos irracionales que carecen de conexión cognitiva. Ella afirma que estas emociones contienen juicios razonables que encarnan lo verdadero y falso de la vida de las personas, las cuales impulsan sus elecciones morales y acciones.

Para que esta reflexión tenga lugar en la discusión sobre la justicia transnacional, Nussbaum defiende la idea según la cual estas facultades nos permiten definir los bienes y las disposiciones sobre la manera en que concebimos la justicia. Emociones como la compasión y el amor emergen en la condición e imaginación humana para convertir a los otros en parte de nuestro interés. Estas dos emociones son una herramienta poderosa para acrecentar una conciencia ética que desemboque en un

razonamiento práctico razonable. Asimismo, esto contribuye a comprender, realmente, en qué consiste el significado de un 'funcionamiento verdaderamente humano' y de una política basada en la concepción ética del bien y de las capacidades humanas.

Nussbaum considera que la compasión ha ocupado un lugar importante en la tradición ética porque, a lo largo de la historia, ha ayudado a las personas a deliberar acerca de cuestiones morales para tomar decisiones adecuadas. No obstante, esta emoción necesita descansar sobre creencias correctas que regulen su funcionamiento adecuado. Para dicho funcionamiento, la compasión necesita de tres condiciones de índole cognitivo. (i) 'El juicio de la magnitud'. (ii) 'El juicio del inmerecimiento'. Y (iii) 'El juicio *eudaimonista*'. El primero de ellos se caracteriza por reconocer que el padecimiento del otro no es algo trivial, pues dentro de las emociones se encuentra implícito la idea del florecimiento humano y de cuándo se está vulnerando las condiciones mínimas de justicia para llevar una vida verdaderamente humana. El segundo, relacionado con el primero, dilucida que las personas no deben padecer ciertos sufrimientos. Razón por la cual, la autora considera que las nociones de culpa y responsabilidad son elementos cognitivamente viables que pueden moldear la emoción de la compasión. El tercer juicio asocia la afinidad entre los aspectos constitutivos de la condición humana y su lugar para el florecimiento de cada persona. Poseer el juicio *eudaimonista* ayuda a tener en cuenta las condiciones de vulnerabilidad o falta de autosuficiencia en las que pueden encontrar las personas (Fritz, 2003).

Las capacidades número 4 y 5 de la 'lista' comienzan a tomar mayor sentido en la elaboración de una teoría de la justicia. Estas capacidades convergen gracias a que la norteamericana defiende la importancia de una educación, que por medio del cultivo de las humanidades y las artes, contribuya al florecimiento de la imaginación la cual permite reconocer en los otros su humanidad, su riqueza y complejidad. De aquí que la defensa de un mínimo social y la idea del florecimiento humano tengan, según Nussbaum, alcances y dimensiones políticas. Dado que en la medida en que reconozcamos y asumamos que las personas pueden y están en situación de injusticia, dado que se encuentran privadas de bienes externos importantes, estaremos llamados a elegir principios que velen y eleven los niveles mínimos de la sociedad.

En la concepción ética de Nussbaum sobre la justicia, el amor tiene un lugar importante pues está a la base de solidaridad humana y la compasión. Para la filósofa el amor dota a las personas de una disposición de apertura a las externalidades y objetivos que considere valiosas. Para consolidar una sociedad liberal democrática y borrar las fronteras entre las personas y las naciones, Nussbaum considera que el amor contrarresta emociones como la vergüenza y el asco que son aquellas que originan a la

exclusión. Bajo esta tesitura, el trato digno entre las personas, sus relaciones como fines y no como medios y el reconocimiento de la individualidad de cada persona junto con sus preferencias son, para Nussbaum, sentimientos que estructurarían una visión éticamente buena del amor que desemboca en la solidaridad humana. De manera que el amor, en la arena política, tiene relevancia en la cultura y razonamiento público de las sociedades liberales occidentales, las cuales, según la autora, no han desligado las emociones con la construcción de principios políticos que buscan perdurabilidad y estabilidad a largo del tiempo gracias a su compromiso social. Ante esto, Nussbaum explica que su proyecto:

(...) tiene que ver justamente con esos ideales y aspiraciones reales. Está motivado por la dificultad de alcanzar y de estabilizar unos objetivos elevados, pero entendiendo a esos objetivos como partes de la dinámica política de la vida humana real. Las emociones en las que se basa son emociones humanas y la psicología de estas es una psicología humana no ideal y sí realista (Nussbaum, 2014, 464).

Nussbaum encuentra que el ‘consenso entrecruzado’ de Rawls es una buena base para imaginar caminos a través de los cuales las emociones puedan servir de apoyo para la creación de principios básicos, de una cultura política crítica que tenga lugar por medio de la educación y la defensa del Estado que fomente la libre expresión y asociación. Nussbaum confía en que en la construcción de ese liberalismo político garantice áreas claves como la libertad, la redistribución y la igualdad. Entonces ¿el consenso es necesario y suficiente?

Antes de responder si el consenso es necesario y/o suficiente, voy a retomar lo que en este capítulo se consignó. En un primer momento señalé las diferencias que existen entre la justicia internacional, la justicia global y la justicia transnacional con el fin de establecer criterios claros acerca de sus definiciones para que las críticas de Nussbaum al *DG* de Rawls tuviesen lugar. De ahí que para hablar acerca de las relaciones internacionales sea necesario descentralizar, en cierto sentido, al Estado y establecer criterios éticos mínimos que exijan una responsabilidad económica de los países más ricos con los países más pobres. Los criterios éticos que Nussbaum propone para lograr dicho cometido son los fundamentos filosóficos de la dignidad humana, desde una visión esencialista de la condición humana amparada en Aristóteles; la educación de sentimientos morales y emociones como la solidaridad, la empatía y el amor, pues afirma que estas emociones contienen juicios razonables que encarnan lo verdadero y falso de la vida de las personas, las cuales impulsan sus elecciones morales y acciones.

Para que esta reflexión tenga lugar en la discusión sobre la justicia transnacional, Nussbaum defiende la idea según la cual estas facultades nos permiten definir los bienes y las disposiciones sobre

la manera en que concebimos la justicia. Emociones como la compasión y el amor emergen en la condición e imaginación humana para convertir a los otros en parte de nuestro interés. Estas dos emociones son una herramienta poderosa para acrecentar una conciencia ética que desemboque en un razonamiento práctico razonable. Asimismo, esto contribuye a comprender, realmente, en qué consiste el significado de un 'funcionamiento verdaderamente humano' y de una política basada en la concepción ética del bien y de las capacidades humanas.

CAPÍTULO III

LAS LIMITACIONES DE NUSSBAUM SEGÚN ALGUNOS CRÍTICOS

De lo presentado hasta aquí tenemos varios puntos clave respecto a Nussbaum. (i) La fundamentación filosófica del enfoque basada en el correcto funcionamiento de las personas. (ii) El mecanismo del ‘consenso entrecruzado’ para poner en consideración la lista de las capacidades centrales y los principios constitucionales. (iii) La defensa de la dignidad humana como valor principal de un nuevo tipo de liberalismo político. Asimismo hay preguntas que han quedado en el tintero ¿Es suficiente el consenso al estilo rawlsiano? Si este es el caso ¿cómo sortea la autora los impases que el mecanismo presenta después de su publicación en el 1993? Y si no es el caso ¿cuál debería ser el mecanismo para la promoción y protección de las capacidades que enriquezca la visión transnacional de Nussbaum?

3.1 Limitaciones en la fundamentación filosófica según Jesús Conill

El valor preponderante en el enfoque de Nussbaum es la dignidad humana que defiende desde una concepción ‘aristotélico-marxista’ de un ‘funcionamiento verdaderamente humano’, el cual tiene sus raíces en la idea de un esencialismo al modo aristotélico. La concepción esencialista que arguye Nussbaum pretende:

(...) Describir las bases para reconocer a otros como humanos sin importar las diferencias de tiempo y procedencia repasando totalmente la figura general de la forma de vida humana, aquellos caracteres que hacen que una vida sea humana donde quiera que se dé (Nussbaum, 1992, 215)³³.

Sin importar la cultura o concepción de vida que se tenga existen rasgos particulares que nos hacen seres humanos- como por ejemplo: la mortalidad, el cuerpo humano –aquí se encuentra las necesidades biológicas-, la movilidad, sentir placer y dolor, percibir, imaginar y pensar, entre otras, lo que es el ‘primer nivel’ que sin estas características una vida no podría llamarse humana (Nussbaum, 1992, 221). De manera que lo que se mostró en las ‘diez capacidades centrales’ corresponde al ‘segundo nivel’ de la teoría ‘vaga y gruesa del bien’. En consecuencia, la pretensión política del ‘enfoque’ sería el ‘tercer nivel’. Llegados a este nivel es problemático pensar que su propuesta tiene como meta el mínimo social, es decir, que los Estados solamente se queden en hacer que sus ciudadanos sean capaces

33 For it begins from two facts: first, that we do recognize other as human across many divisions of time and place. Whatever the differences we encounter, we are rarely in doubt as to when we are dealing with a human being and when we are not. The essentialist account attempts to describe the bases for these recognitions, by mapping out the general shape of the human form of life, those features that constitute a life as human wherever it is (Nussbaum, 1992, 215).

de lo mínimo. Una salvedad importante que hace Nussbaum es indicar que el tránsito, por decirlo de algún modo, entre la vida humana y una buena vida humana, una vida digna de ser vivida, debe estar dirigido por el poder de elección y autodeterminación de los ciudadanos.

No obstante, un límite de su concepción de vida buena está precisamente en los umbrales que ella define, pues siempre será complicado decir dónde hay que situar el umbral —o nivel- superior. Por ejemplo, es más sencillo diferenciar entre el umbral de la salud corporal y la nutrición porque así se logra diferenciar que la segunda se da por los recursos que las personas tienen y sobre cuales no tienen control.

Para garantizar las condiciones de justicia por medio de la guía de la ‘lista’ Nussbaum le atribuye que ese ‘funcionamiento humano’ se da cuando un ciudadano tiene, como mínimo, el goce de esa ‘diez capacidades centrales’ que aunque razonablemente pueden ser aceptadas es problemático atribuirles esa relación con la dignidad humana. ¿Es decir que si un Estado garantiza el total de las ‘capacidades centrales’ para sus ciudadanos estos son más dignos que otros ciudadanos que están en situación de desventaja porque gozan parcialmente de la ‘lista’? En su defensa, el que estas personas sean “menos dignas” tiene que ser el estimulante para sacarlos pronto de su situación. Sin embargo, su respuesta no parece ser nada satisfactoria.

Con las pretensiones de la autora no se hacen esperar las críticas que reciba su ‘enfoque’. Entre éstas se encuentra la crítica por parte del liberalismo pluralista, que argumenta que si se tomara el ‘funcionamiento’ como la meta política pública se estaría impulsando a los ciudadanos a funcionar de una manera determinada y única. De manera que se estaría excluyendo muchas opciones que los ciudadanos pueden optar de acuerdo a su concepción de lo bueno y del bien. Esto transgrediría, posiblemente, sus derechos (Nussbaum, 2002, 131) Aquí es donde cabe preguntarse ¿Quién no se sume a la ‘lista de las capacidades centrales’ o al ‘enfoque’ de Nussbaum, no es considerado como digno o humano? ¿Por qué deben ser esas capacidades y no otras? ¿No es una decisión totalmente autónoma la concepción que se tenga de lo “bueno” o del “bien”? Además que por tener una meta hacia la política pública ¿los gobiernos deben obligar a las personas a vivir de acuerdo a este ‘enfoque’? Anteriormente se había anotado la aclaración de Nussbaum respecto a ‘la razón práctica’ y ‘la afiliación’ que son ‘capacidades’ que constituyen y aglomeraban el resto de las capacidades para proporcionar un ‘funcionamiento verdaderamente humano’ y digno. En cualquier caso, su respuesta ante estos interrogantes será negativa porque lo que debe primar en el enfoque es la ‘capacidad’ y no el

‘funcionamiento’. Es así que gracias al uso de la ‘razón práctica’ las personas podrán determinar y elegir el modo en como quieran vivir.

Siguiendo a Conill en *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen* (2004), Nussbaum apela a la defensa del ‘esencialismo internalista’ o no metafísico como una herramienta para mostrar las deficiencias del relativismo y el subjetivismo en tanto que este último, para Nussbaum, se convierte en un peligro para la evaluación ética de las condiciones de justicia de las personas. Nussbaum encuentra en Aristóteles una base objetiva suficiente para dar cuenta de la justicia social con un componente ético de alcance global. Sin embargo, lo curioso es que a pesar de pretender una concepción no metafísica, Nussbaum sigue distinguiendo entre ‘propiedades esenciales’ y ‘accidentales’ en lo que llama las ‘funciones humanas’. El hecho de que Nussbaum denomine su propuesta como neoaristotélica y luego la inscriba en un liberalismo político rawlsiano reduce las pretensiones transculturales en su idea de justicia. De igual modo, su inscripción en una noción de ‘funcionamiento humano’ que ha llamado marxista hace que su propuesta caiga en vilo. Conill objeta el corazón del cimiento filosófico de Nussbaum y la ‘razón práctica’ que es preponderante en las ‘capacidades centrales’, afirmando que:

Ahora bien, lo curioso es que poco a poco la posición de Nussbaum se haya ido acercando cada vez más a la de Rawls, tal vez porque se ha ido [develando] una convergencia existente desde el comienzo, fruto de alguna que otra confusión, por ejemplo, la existente entre <<elección>> (que tiene sentido dentro de una arquitectónica naturalista aristotélica) y <<autonomía>> (que tendría sentido dentro de una arquitectónica eleuteronómica kantiana [es decir el lugar de la libertad en el ‘uso práctico de la razón’]³⁴, en definitiva, por haber confundido tal vez el sentido fundamental de lo que significa <<razón práctica>> en Aristóteles y Kant (Conill, 2004, 185).

Nussbaum quiere redimensionar el esencialismo a la esfera pública con apoyo del Estado y con los recursos necesarios para el desarrollo de las ‘capacidades centrales’. En la lectura de Conill, “esto va de la mano con una alternativa, política y económica, de una democracia social”. Lo que cobra curiosidad aquí es que apostar, desde una visión política, a un ‘esencialismo’ como respuesta a una visión liberal; al final termina sumergiéndose en la defensa de un liberalismo político rawlsiano. Para Conill, “Nussbaum intenta hacer ver o creer que en el fondo es todo lo mismo o, al menos, resulta convergente” (Conill, 2004, 185-186).

³⁴ Los corchetes son míos.

Los ‘dos niveles’ del ‘enfoque de las capacidades’ de Nussbaum tienen una implicación política que se constituye como el ‘tercer nivel’ –justicia transnacional- de su propuesta que pretende dar, a partir de una base filosófica, principios constitucionales aplicables en todas las naciones del mundo para que se garantice el ‘mínimo social básico de justicia’ que exige el respeto hacia la dignidad de los seres humanos. La ‘lista de las capacidades centrales’, que corresponde al segundo nivel, enmarcada en el liberalismo político entra en contrariedad con el primer propósito que se encuentra en el primer nivel, es decir lo esencial y característico entre todas las vidas humanas. Por ende, la propuesta y su pretensión política termina siendo liberal y no una democracia social de procedencia aristotélica. Mis comentarios al respecto irán en el apartado final de este capítulo. Ahora pasemos a la crítica de Biondo respecto al consenso.

3.2 La imposibilidad de un consenso transnacional; Francesco Biondo.

Francesco Biondo en su artículo “Is Martha Nussbaum really political liberal?” (2008) muestra dos problemas que Nussbaum no enfrenta satisfactoriamente cuando inscribe su propuesta en el liberalismo político rawlsiano. El primero radica en los límites de aplicar el ‘consenso entrecruzado’ para aceptar, de manera universal, ‘la lista de las capacidades centrales’ y lograr los diez principios constitucionales. El segundo problema se encuentra en, lo que Biondo llama, “la actitud liberal” cuando enfrenta temas conflictivos como la no-discriminación dentro de las instituciones religiosas; esto para mostrar la insatisfactoria respuesta de Nussbaum al tratar de salirle al paso al relativismo y subjetivismo. Los problemas señalados versan sobre las preguntas: “¿Cuándo miembros de diferentes comunidades con diversas ideas morales están dispuestos a cooperar? ¿Cómo una sociedad moralmente fragmentada puede evitar que las instituciones políticas se despedacen?” (Biondo, 2008, 312)³⁵ Según Rawls, no es imposible encontrar un acuerdo sobre el conjunto de principios políticos teniendo diferentes concepciones acerca de la vida. Por ello, considera que es por medio de la creación de instituciones políticas liberales y al ‘consenso entrecruzado’ que surge la estabilidad social porque sus principios imparciales, derivados de la elección racional, no imponen ninguna concepción comprensiva del bien. Dicho de otro modo, diversas comunidades morales ponen en juego sus concepciones de justicia para acordar un conjunto de derechos que deberían ser implementadas por las instituciones públicas.

35 “When are members of different communities with diverse moral ideas willing to cooperate? How can a morally fragmented community avoid letting political institutions falling apart?”

Nussbaum lleva lo planteado por Rawls al plano de las capacidades humanas como demandas políticas que cualquier ser humano debería tener. Para Biondo, Nussbaum se enfrenta a las mismas dificultades de Rawls. Sin embargo, a diferencia de Rawls, Nussbaum cree que el ‘consenso’ puede ser fructífero, incluso cuando trata con doctrinas formadas en comunidades políticas sin constitución democrática. Según Biondo, Nussbaum falla al reconocer a comunidades diferentes a las ‘occidentales’ o políticas liberales como posibles candidatos de un ‘consenso entrecruzado’. Rawls se cura en salud de esta problemática diciendo que este tipo de consenso solo es aplicable a sociedades con Instituciones libres, a saber, sociedades democráticamente liberales. La presencia de una constitución democrática, propia de un tipo sociedad específica, permite reconocer un acuerdo de principios como el más justo entre otros, y a su vez restringido. Nussbaum plantea universalizar este consenso con la formulación de su lista de capacidades.

Para Biondo, la pretensión de Nussbaum es inestable porque existe la posibilidad de que el consenso sitúe una cultura por encima de otra, convirtiéndose así en un *modus vivendi* impuesto y no un consenso libremente acordado. Si esto es correcto, Nussbaum cree que puede darse el ‘consenso’ sin el cumplimiento un consenso constitucional. Por último acerca del acuerdo sobre una lista de capacidades, Biondo dice que éste es menos el resultado de un ‘consenso entrecruzado’, y más que un ejemplo de un panorama “realista” de debates morales donde nuestras intuiciones son similares a las de muchas otras comunidades. En últimas, el autor le critica a Nussbaum la estabilidad de su propuesta política.

Nussbaum falla al presentar un ‘consenso traslapado’, basado en un liberalismo político como parte de su teoría moral, con objetivos diversos como las ‘capacidades centrales’ y ‘los principios constitucionales’ en tanto intenta demostrar una teoría política que pueda ser compartida por diferentes culturas morales sin importar en cuáles instituciones florezca, ni a qué doctrinas políticas se refiera (Biondo, 2008).

Nussbaum pasa por alto que Rawls construye una teoría que se desarrolla en sociedades particulares, aquellas con constituciones democráticas. De ahí que la autora no explique cómo se puede alcanzar un consenso estable. Además, ella no parece tomar en cuenta, en este aspecto de su teoría, el profundo desacuerdo en ciertos de temas de justicia como lo comprendido en la esfera pública y la privada. Este predicamento se vuelve aún más presuroso, ya que la autora acepta ciertas formas de intervención del Estado hacia las comunidades no-liberales y sus Instituciones.

3.3 Evaluando las críticas

Considero que las críticas de Conill dan en el punto. Nussbaum, por la influencia de Sen, inicia su empresa intelectual que tiene un fundamento predominantemente ético. Sin embargo, en el desarrollo de su propuesta y al criticar el sistema rawlsiano se le impone el reto de hacer compatible la visión sobre el bien aristotélico y la empresa estrictamente política de Rawls. En este proceso, la propuesta de Nussbaum se torna inconsistente porque al considerarla como aristotélica no debería, en un momento ulterior, mezclarla con la propuesta rawlsiana. El mismo Rawls argüía que la concepción aristotélica es una doctrina comprensiva que no es compatible con su visión del liberalismo político. Siguiendo esta misma línea, es problemático atribuirle valores como la dignidad humana a una visión aristotélica de la vida humana para legitimar los deberes morales universales.

Se ha notado que la argumentación de Nussbaum está dirigida en gran parte al aristotelismo, pero según su defensa del fundamento filosófico el ‘enfoque’, además de tener pilares aristotélicos, tiene cimientos en el marxismo y realmente el lugar que le otorga a esta línea de pensamiento es muy poca pues tan sólo le adjudica la idea de que los seres humanos deben funcionar de una manera ‘verdaderamente humana’. Tomando las palabras de Conill, parece que Nussbaum intenta hacer ver o creer que en el fondo es todo lo mismo o, al menos, resulta convergente.

Los principios constitucionales y el carácter distributivo de la propuesta de Nussbaum son significativos, puesto que a la hora de pensar una justicia de carácter global se deba tener en cuenta la distribución como un elemento relevante a la hora de pensar un contrato global. No obstante, esto mismo, desde un punto de vista fáctico, es casi imposible. Lo que se necesita es erradicar las principales fuentes que atrofian un desarrollo humano pleno y el empobrecimiento de los ciudadanos, como lo son los capitales golondrinas y la influencia y el poder que tienen las empresas transnacionales. Y estos puntos son lo que Nussbaum no toma ni desarrolla en su propuesta transnacional, pareciese que la autora pretendiera que los organismos internacionales como el BM y el FMI se apropiaran de la defensa de las capacidades humanas para reestructurar sus organizaciones, cuestión que, como van las cosas, veo casi imposible. El punto sería crear otro organismo que se configurara a partir de este andamiaje ético y que, por supuesto, fuese aceptado por todas, o la mayoría, de las naciones. Pero ¿cómo lograr eso? El consenso puede ser necesario pero, al modo rawlsiano, no es suficiente. Luego ¿cómo las sociedades actuales tienen estabilidad si hay tantas concepciones de bien? Con esto ¿cuál es lugar del pluralismo y la tolerancia en la propuesta de Nussbaum, y en qué se diferencia con el liberalismo, estrictamente político, de Rawls?

Abordaré lo anterior en dos partes. En la primera parte versa la idea que desde el primer capítulo he esbozado; el consenso es un punto necesario para el enfoque de las capacidades y la propuesta de justicia de Nussbaum, pero este consenso se enriquece y podría llevarse a cabo con el mecanismo de la elección social de Sen que, por supuesto, dista de la elección racional de la que nunca prescindió Rawls.

El mecanismo de la elección social fue el baluarte con el que Amartya Sen ganó el Nobel de Economía en 1998, con éste justificó sus críticas a los sistemas bienestaristas, utilitaristas y al sistema rawlsiano con el fin de dar soporte ético, lógico y matemático al enfoque de la capacidad. En su discurso del Nobel, en Cambridge, Sen señala algo particular, “[l]a dificultad que experimenta un pequeño comité puede agrandarse cuando se trata de las decisiones de toda la sociedad, decisiones que reflejan las elecciones “de la gente, por la gente y para la gente” (Sen, 1998, 1). Así el enfoque de la elección social no se cimienta en la idea de crear instituciones sobre cómo repartir cargas, beneficios, deberes y responsabilidades.

El enfoque de elección social, en el plano global, posibilita agregar juicios individuales en grupos con pluralidad de visiones comprensivas del mundo con el objetivo de obtener un modelo desde la construcción razonada y razonable, del ordenamiento social real. Considero que el liberalismo contemporáneo que, en buena medida, concentra sus observaciones en el pluralismo necesita voltear su mirada a las preferencias desde un punto de vista social. Esto le permitiría diagnosticar con mayor precisión las patologías sociales que trunca el desarrollo de las naciones y no solo concentrarse en elaborar recetarios que, al final de cuentas, pueden resultar idealistas.

En las críticas de Conill y Biondo no se hace referencia a dicho mecanismo, pero a lo que sí apuntan es a que la perspectiva de Nussbaum —a pesar de que arremete contra los constructos contractualistas de la modernidad y el de Rawls— no sale del paradigma trascendental de la justicia. Nussbaum aún tiene en como bandera en su pensamiento la formulación de normas, principios y raceros para determinar la situación de ventaja o desventaja en la que están las vidas de las personas. Por supuesto, no niego que dentro de la discusión filosófica la construcción de principios en las armazones teóricas resultan ser promisorio, arquitectónico y fructífero, pero considero que si la autora incorporara en su defensa el análisis de la justicia comparativa, que tan rigurosamente ha elaborado Sen y que por el objetivo de esta monografía no pude esbozar en su totalidad, su propuesta transnacional de la justicia tomaría “más aires de realidad” y se convertiría en una fuente más precisa para el diagnóstico y formulación de los deberes y responsabilidades que, moral y económicamente, tienen las multinacionales y los organismos de control internacional.

En otro orden de cosas, para que Nussbaum salga airosa de las críticas de Biondo respecto a la imposibilidad del consenso, ella necesitaría tomar dos caminos-que incluso el mismo autor le propone. Por un lado, ella podría seguir con la línea de razonamiento rawlsiano y tomar el liberalismo político del norteamericano como un todo. Sin embargo, considero que esto en sí no resolvería nada porque el enfoque que ella propone cargaría con las mismas limitaciones y objeciones que el liberalismo rawlsiano.

Resulta paradójico y contradictorio que Nussbaum lleve su enfoque de las capacidades al ‘tercer nivel’, a saber la pretensión política de la mano de Rawls, apoyándose en la idea del consenso. Afirmo lo anterior porque en las críticas que Nussbaum le presenta a Rawls le manifiesta su discrepancia con su procedimentalismo de la elección racional que enmarca la deliberación de los principios de justicia en la ‘posición original’. Y a pesar de que el ‘consenso entrecruzado’ que Rawls propone presenta algunas modificaciones a sus ideas originarias en *Teoría de la Justicia*, el autor no demarca su teoría de la elección racional, tan solo le incorpora nuevos elementos como lo es el razonamiento público.

Una segunda salida que la autora puede tomar, es apartarse del camino de Rawls y argumentar que ‘el consenso entrecruzado’ necesita definir con mayor precisión las distinciones entre las elecciones privadas de las naciones y sus compromisos públicos a escala global. Con esto, es bastante complejo defender y argumentar a favor de que Nussbaum elabora una teoría política de la justicia transnacional, como ella misma pretende. De igual modo, Nussbaum tendría que mostrar cómo ese consenso y su arquitectónica tenga una validez y perdure en el tiempo a partir del apoyo de los ciudadanos que, como la misma autora ha enfatizado, tal apoyo vaya más allá de razones instrumentales y autoprotectoras (Nussbaum, 2007, 21).

A pesar de las críticas que Conill elabora a lo que es la primera y segunda fase del enfoque, o como lo mencioné en el primer capítulo el ‘el primer y segundo nivel de la teoría vaga y gruesa del bien’, puedo afirmar que la teoría ética de Nussbaum brinda herramientas argumentativas y razonables para defenderla pues supera las barreras que impone el relativismo cultural a la hora de reflexionar sobre los mínimos sociales para hablar de justicia. Con todo lo dicho ya es necesario puntualizar los argumentos finales de esta monografía para sostener la hipótesis que mencioné en la introducción.

CONCLUSIÓN

Después de haber expuesto los elementos más relevantes en la propuesta de Nussbaum y con la finalidad de analizarlos, puedo afirmar que sus alcances están en la crítica al modelo contractual. Considero que el problema no resuelto por esta tradición, y en especial la versión rawlsiana, es la justicia transnacional ya que en ella se encuentran las distintas problemáticas de orden social. Conuerdo con la autora al afirmar que el enfoque de las capacidades es un criterio sólido para evaluar las condiciones reales de justicia y dilucidar demandas morales y políticas como mínimos sociales para las naciones del mundo. Sin embargo, como ya he mencionado, la elección social y la justicia comparativa con la que inicia la propuesta del enfoque de las capacidades le darían más fuerza argumentativa a la autora.

El ‘enfoque de las capacidades’ propuesto por Nussbaum enriquece la discusión sobre el tema de la justicia como criterio moral para evaluar la calidad de vida de los seres humanos y su desarrollo, puesto que se centra en la ‘capacidad’ real que se tiene para usar los bienes materiales y sociales. El término de ‘capacidad’ es, en suma, el conjunto de potencialidades de las personas más las condiciones suficientes para su desarrollo. Considerar la ‘capacidad’, o mejor ‘las capacidades centrales’, como un mínimo de justicia social básico le permite llevarla a una categoría moral y parcialmente política. Algo distintivo de su propuesta es que parte de la diferencia y no de la igualdad al pretender colocar a todos ‘los ciudadanos del mundo’ en el umbral mínimo de sus funcionamientos, es decir, al mismo nivel de ‘capacidad’ para lograr una vida floreciente.

La propuesta de Nussbaum como una ‘teoría parcial de la justicia social’ se convierte en un buen criterio de evaluación para develar la calidad de vida de los seres humanos. Pero su visión de la justicia es parcial porque no ofrece una argumentación sobre cómo distribuir los bienes después de que se han llevado a los ciudadanos al umbral mínimo de capacidades. De aquí, me surgen algunos interrogantes sobre la manera en que fundamenta este umbral y la ‘lista de las capacidades centrales’ como elementos de una ‘vida buena’ ¿acaso la ‘lista’ presupone una particular concepción de ‘vida buena’? Parece que Nussbaum se libra un poco de este interrogante cuando afirma que la ‘lista’ está sujeta a modificaciones, pues establece diferencias entre ‘capacidad’ y ‘funcionamiento’, por ejemplo: no es lo mismo decidir ayunar que pasar hambre porque las circunstancias materiales te han orillado a eso.

Permitir a los ciudadanos hacer uso de las ‘capacidades’ ofrece libertad para la construcción de su ideal de ‘vida buena’, lo que se pretende con la ‘lista’ es que se garanticen condiciones de dignidad y justicia. Luego ¿tendremos que distinguir entre vida buena y vida digna? Con la propuesta de Nussbaum ambas cosas vendrían a ser lo mismo. La teoría vaga y gruesa del bien es una teoría que se cimienta en

la defensa a ultranza de la dignidad humana. Nussbaum, con su enfoque, quiere dar herramientas útiles que dignificar las vidas de las personas.

La defensa de la dignidad humana ha tenido una vehemente defensa en los últimos años. Considero que para abordar el alcance de la justicia, la teoría que de ello se ocupe debe partir de la defensa de la libertad humana. Volviendo a la pregunta que responde el enfoque, desde el punto de vista de Sen y de Nussbaum, ¿cuáles son las condiciones reales para ser y hacer lo que considero valioso para mi vida? Para ello requiero ser libre pues de qué manera la vida de una persona es digna sin no es libre.

Para fundamentar su propuesta Nussbaum parte de presupuestos morales que, con el tiempo, podrían ser aceptados por las personas de las distintas naciones; de aquí su pretensión política y universal. El punto es que la autora no ha sentado las bases para materializar o hacer realidad tal pretensión. Su constructo ético y la valoración moral de la ‘lista de las capacidades centrales’ dan un equilibrio a la idea de un florecimiento humano. Así pues, no se trata de dar o asignar una cantidad mínima de recursos básicos, sino de pensar la distribución de los mismos partiendo de las nociones de ‘funcionamiento’ y ‘capacidad’ para una vida floreciente, pues es ésta última la meta política. A diferencia de Rawls, Nussbaum toma los bienes, en su caso las capacidades, como valiosos en sí mismos y no como simple medios para llevar una vida digna o alcanzar cualquier concepción del bien.

De lo anterior, cabe preguntarse ¿las concepciones de persona y de ‘vida buena’ en Nussbaum son compatibles con el liberalismo? Y yendo más allá ¿tal defensa podría contar con la aprobación de todos los ciudadanos? Hay que señalar cuatro puntos relevantes. Primero, tanto el enfoque que propone Nussbaum como la tradición contractual comparten la noción de concebir a las personas con la misma igualdad política. Segundo, el fundamento esencialista de las funciones humanas no está bajo la defensa de una idea metafísica o religiosa en particular. A pesar de que en su propuesta exista una fuerte indagación antropológica sobre los lineamientos o características de una verdadera vida humana. Pareciera que su teoría se cuidara de proponer una concepción cerrada y única del bien porque da una amplitud suficiente sobre las elecciones de las personas. Tercero, aunque defiende como valor básico la dignidad humana, la noción de individualidad le imprime importancia a la libertad en tanto se compromete con la autonomía y la capacidad de elección que tenga cada persona, los cuales han sido aspectos relevantes en la tradición liberal. Razón por la cual, la meta política de Nussbaum es que las personas sean capaces de alcanzar los planes de vida que se propongan y que la igualdad de oportunidades se dé desde la óptica de las capacidades y no de los recursos. Y cuarto, la elección de las ‘capacidades centrales’ se enmarca y es compatible con los planteamientos de las sociedades democráticas en donde

se intenta converger con la pluralidad. De aquí se deriva, por ejemplo, la defensa de la libertad de conciencia donde las leyes proporcionen seguridad y estabilidad al culto o creencia de cada persona.

El rol de las emociones y la educación hace parte de los alcances de la justicia transnacional ya que juega un papel fundamental para el razonamiento práctico y público. Para Nussbaum la educación de las emociones, y ellas en sí mismas, convergen en un ejercicio cognitivo y evaluativo acerca de nuestras deliberaciones. Esta apuesta, para la autora, se convierte en la esperanza de que las Instituciones políticas y sociales aporten al cultivo de los sentimientos morales para la construcción de un ordenamiento global más justo. Bajo esta tesis, la propuesta de Nussbaum busca fomentar una política centrada en la ética. Por lo tanto, el papel de las emociones y la estructura social se complementan entre sí; en la medida en que el marco normativo estructura los lineamientos para las condiciones sociales y materiales en donde florezca el desarrollo humano.

No obstante, sus límites se expresan en la controversial fundamentación filosófica que elabora para su ‘enfoque de las capacidades’ desde el concepto de la dignidad humana hasta los principios constitucionales que considera razonables para todas las naciones. Esto trae implicaciones para una teoría de la justicia con pretensión global. Igualmente, sus límites se expresan al inscribirse en el liberalismo político rawlsiano porque la aplicación del ‘consenso traslapado’ para esta idea de justicia es insuficiente. La autora falla al tratar de mostrar que se puede alcanzar una lista universal de valores políticos, como la ‘lista’ y los principios constitucionales, a través de dicho mecanismo.

Sin embargo, considero menester que la autora fundamente de manera más sólida y coherente el nexo entre la ‘lista’ y la dignidad humana, puesto que al suponer que ambos son esenciales para la vida humana, esta fundamentación, con pretensión filosófica, debería ser la línea más contundente en la estructura de su argumentación. Así, si justificara de manera afortunada este punto mostraría de manera fuerte la conexión entre ésta y la dignidad como criterio de justicia. De igual manera, no muestra cuál es el paso que sigue para afirmar que desde la idea ‘aristotélico-marxista’, la cual es su visión preliminar para evaluar las condiciones de justicia, pasa a firmar que su propuesta es un complemento a las áreas sin resolver de la teoría rawlsiana. Siguiendo entonces la línea de Jesús Conill, la primera pretensión de redimensionar la ética y el esencialismo aristotélico para su ‘enfoque’ y luego pasarlo a las nociones rawlsianas de justicia hace que Nussbaum sucumba totalmente en el liberalismo y deje de lado sus pretensiones preliminares.

La ‘lista’ propuesta es limitada porque no da cuenta de manera satisfactoria sobre cómo un acuerdo basado en un conjunto de valores puede perdurar en el tiempo. Parece que Nussbaum le pide

más al liberalismo de lo que su constructo teórico puede ofrecer. La pretensión de Nussbaum no sólo es ensanchar los alcances de la justicia; sino que además pretende engrandecer los marcos de la tradición liberal. Para ello tendría que ser más radical y enfática sobre lo concerniente a la esfera pública y la esfera privada para establecer criterios claros sobre la justicia. Asimismo, le exigiría dar un estudio detallado sobre la autonomía y el libre albedrío de las personas y los componentes de la 'lista de las capacidades centrales' como elementos esenciales de la existencia humana, como ella ha pretendido mostrar.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES

(2014) *Ética a Nicómaco*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Editorial GREDOS S.A, Madrid

BIONDO, F.

(2008) "Is Martha Nussbaum really political liberal?" Recuperado el 15 de diciembre de 2015 en https://www.jstor.org/stable/23680879?seq=1#page_scan_tabcontents

CONILL, J.

(2004) *Horizontes de Economía Ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*. Editorial Tecnos, Madrid.

FRITZ, D.

(2003) "Conceiving emotions. Martha Nussbaum's Upheavals of Thought" *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 31, No. 2, pp. 325-341. Recuperado el 7 de septiembre de 2016.

GONZÁLEZ, E.

(2007) "Una lectura actualizada de la ética aristotélica. La mirada de Martha Nussbaum" pp. 91-100 en *Quaderns de filosofia i ciencia* No. 37

GRUESO, D.

(2012) "¿Justicia Internacional o Paz Mundial? Sobre la naturaleza de *El derecho de Gentes* de John Rawls" pp. 169-191 *Revista Eidos* No. 17

(2015) "Glosario de Terminología Rawlsiana" Notas para seminario Rawls (1er semestre 2012).

KREIDE, R

(2007) "Justicia global, pobreza y responsabilidad: ¿tienen obligaciones las empresas transnacionales? Pp. 101-134 en *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*. Siglo del hombre editores, Bogotá

LEÓN MONTERO, A

(2007) "¿La imposibilidad de la justicia global?" pp. 197-228 en *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*. Siglo del hombre editores, Bogotá

LOEWE, D.

(2015) "¿Cuán liberal es la teoría de las relaciones internacional de Rawls?" en *Revista FFCH. Veritas, Revista de Filosofía PUCRS*. Recuperado el 1 de septiembre de 2016.

NAGEL, Th.

(2004) *El problema de la justicia global*. Traducción, Margarita Maxit, en colaboración de Juan González Bertomeu y Joaquín Millón

NUSSBAUM, M.

(1992) "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", en *Political Theory*, Vol. 20, No.2.

(1999) *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. Editorial Paidós, Barcelona.

(2000) "Aristotle, Politics and Human Capabilities: A Response to Anthony, Anderson, Charlesworth and Mulgan", en *Ethics*, Vol. 111, No.1

(2002) *Las mujeres y el desarrollo humano*. Editorial Herder, Barcelona.

(2002^a) "Humanities and Humamn Development" en *Journal of Aesthithic Education*, Vol. 36, No. 3

(2003) "Beyond the Social Contract: Toward Global Justice" The Tanner Lectures on Human Values, Australia, Carfax Publishing.

(2004) "Beyond the Social Contract: Capabilities and Global Justice" Carfax Publishing.

(2006) *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Traducción de Gabriel Zaduanaisky. Editorial Katz, Buenos Aires.

(2007) *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Traducción de Ramón Vila Venis (caps. I-IV) y Albino Santos Mosquera (caps. V-VIII) Editorial Paidós, Barcelona.

(2012) *Crear Capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Traducción de Albino Santos Mosquera. Editorial Paidós, Madrid.

(2014) *Emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Traducción Albino Santos Mosquera. Editorial Paidós, Barcelona.

POGGE, Th

(2005) *La pobreza en el mundo y los Derechos Humanos*. Traducción de Ernest Weikert. Editorial Paidós, Barcelona.

RAWLS, J

(1979) *Teoría de la justicia* (1ª reimpresión). Fondo de Cultura Económica, México.

(1993) *El liberalismo político*. Crítica, Barcelona.

(2001) *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"* Traducción de Hernando Valencia Villa. Editorial Paidós, Barcelona.

(2002) *La justicia como equidad. Una reformulación*. Traducción Andrés de Francisco. Editorial Paidós, Barcelona.

SEN, A

(1987) "The Standard of Living" The Tanner Lectures on Human Values, Clare Hall, Cambridge University.

(1988) "¿Igualdad de qué? Ciclo de Tanner de Conferencias sobre los valores humanos. Pronunciada en la Universidad de Stanford 22 de mayo de 1979.

(1992) *Nuevo examen de la desigualdad*. Versión de Ana María Bravo. Revisión de Pedro Schwartz. Editorial Alianza, Madrid.

(1998) “La posibilidad de elección social” Discurso Nóbel, 8 de diciembre, 1998. Publicado en 1999 por *American Economic Review*, 89

(2000) *Desarrollo y Libertad*. Traducción de Esther Rabasco y Luis Toharia, Editorial Planeta, Barcelona

(2010) *La idea de la justicia*. Traducción de Hernando Valencia Villa, Editorial Taurus, Buenos Aires.

TAMARIT, I

(2016) Tesis doctoral “El Desafío de la Justicia Global desde el enfoque de la Capacidad de Amartya K. Sen” dirigida por Adela Cortina en La Universidad de Valencia, España.

URQUIJO, M.

(2008) *La libertad como capacidad. El enfoque de las capacidades de Amartya Sen y sus implicaciones en la ética social y política*. Programa Editorial de la Universidad del Valle, Cali