

# Ideas para una teoría de la justicia universal con una intención cosmopolita

PAULA CASAL

Keele University/Harvard University

## 1. INTRODUCCIÓN

Según el último informe sobre el desarrollo emitido por las Naciones Unidas, la desigualdad en el mundo continúa incrementando a un ritmo vertiginoso. Las propiedades de los tres hombres más ricos del mundo (Bill Gates, Warren Buffett y el Sr. Walton) superan a las de los 48 países menos desarrollados. Las 225 personas más ricas del mundo han logrado acumular una riqueza de un trillón de dólares, que equivale al ingreso anual del 47% más pobre de la población mundial.<sup>1</sup>

De los cuatro mil millones y medio de personas que viven en los países en vías de desarrollo, tres quintos no tienen alcantarillado, un tercio no tiene agua potable, un cuarto no tiene casa, un quinto está malnutrido y otro quinto no tiene acceso a la medicina moderna. Parecen porcentajes muy altos, y sin embargo, eliminar la miseria del mundo podría costar bien poco. Sólo con que esas 225 personas pagasen un minúsculo impuesto del 4%, sobraría para financiar la provisión mundial de educación, salud, planificación familiar, agua potable y alcantarillado. O por poner otro ejemplo, Europa y Norteamérica gastan en perfumes, productos cosméticos y comida para perros y gatos 37 mil millones de dólares. Con ello podrían satisfacerse las necesidades educativas, sanitarias y nutritivas de todos los que ahora no pueden satisfacerlas y todavía sobrarían 9 mil millones.<sup>2</sup>

Estos son hechos que cualquier teoría de la justicia debería tener en cuenta. No

obstante, hasta hace relativamente poco, los principales debates sobre justicia distributiva han discurrido más o menos al margen de esta realidad. Otros problemas, y en particular, el debate sobre los *principios* de la justicia, sobre la *métrica* de la igualdad y sobre el ámbito apropiado para la distribución equitativa, han recibido en cambio mucha atención. Aquí intentaré relacionar la cuestión de la justicia mundial con estos tres debates, inspirados de forma más o menos directa por la obra de John Rawls. A partir de ahí, pasaré a defender una propuesta, relativamente modesta, contra tres objeciones tradicionales al *cosmopolitanismo*.<sup>3</sup>

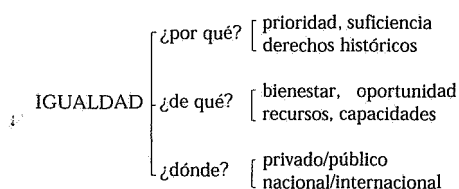
## 2. JUSTICIA DISTRIBUTIVA: PRINCIPIOS, MÉTRICAS Y ÁMBITOS

Los debates contemporáneos sobre justicia distributiva pueden dividirse en tres grupos. En primer lugar, existe un debate sobre los *principios* apropiados para la distribución en una esfera determinada. Los tres candidatos más importantes (si excluimos el test de la envidia de Ronald Dworkin) son el principio de la *suficiencia*, el de la *prioridad* - que incluye el Principio de la Diferencia de John Rawls - y la *igualdad*.<sup>4</sup>

En segundo lugar, a raíz del artículo de Amartya Sen "Equality of What?" (¿Igualdad de qué?)<sup>5</sup> se ha venido discutiendo qué aspectos de la situación de una persona son relevantes para compararla con otras y decidir si es o no una víctima de

la injusticia. Por ejemplo, supongamos que el debate sobre los principios lleva a la conclusión de que el principio de distribución correcto es la igualdad. Todavía falta decidir qué es lo que debe ser distribuido por igual en una sociedad justa. ¿Es una sociedad justa una sociedad en la que todos son más o menos igual de felices o disfrutan del mismo bienestar? ¿O la sociedad justa es aquella en la que no hay grandes diferencias de riqueza? Si el principio es otro, por ejemplo, el de dar prioridad al que está en una situación más desesperada, necesitaremos también saber cómo clasificar a las personas en distintos grupos para determinar quién tiene prioridad.

Por último, se ha venido debatiendo cuál es la *esfera* apropiada para la aplicación de la teoría de la justicia. La teoría de la justicia de Rawls está pensada para una *sociedad* o, más concretamente, para su estructura básica y el sistema público de normas que la regulan. Rawls ha sido muy criticado desde el feminismo por autoras como Susan Moller Okin,<sup>6</sup> por haber dejado a la *familia* fuera del ámbito de aplicación de su teoría de la justicia. Otros autores como Jerry Cohen<sup>7</sup> piensan que se debe ir todavía más lejos y pensar no sólo en el ámbito de la sociedad y de la familia, sino también en el ámbito *individual*. Además de recibir críticas por no incluir ámbitos más pequeños - las moléculas y las células de la sociedad- también las ha recibido por no extender la teoría al ámbito más amplio de la justicia internacional.



Estos tres debates se entrecruzan de varios modos. Por ejemplo, combinando

el debate sobre los *principios* con el debate sobre la *métrica*, llegamos a otro debate sobre si distintas cosas deben estar reguladas por distintos principios. Rawls, por ejemplo, propone distribuir la riqueza y la renta de forma que las desigualdades beneficien a los que menos tienen. Esto significa que apoya el principio *prioritario*. No obstante, también defiende el principio de la *igualdad* en cuanto a las libertades básicas, así como la necesidad de un *mínimo social* justificado por un principio de *suficiencia*.

También podemos combinar los debates sobre la esfera de la justicia con cualquiera de los otros dos. Tomemos primero el caso de la familia. Muchas feministas insisten en que la renta familiar sea distribuida equitativamente durante el matrimonio y que, después del divorcio, la riqueza se distribuya de acuerdo con la necesidad. Si la mujer queda al cuidado de los hijos, lo justo es que reciba bastante más de la mitad del patrimonio familiar, dado que tendrá más gastos y menos posibilidades de empleo. Otros autores más conservadores opinan, sin embargo, que no importa que las mujeres casadas o divorciadas sean mucho más pobres que sus maridos, mientras no sean más desgraciadas que ellos. También hay quien defiende que el principio de la diferencia es mejor que la igualdad en la esfera familiar. Es posible que teniendo en cuenta lo que cuestan las guarderías, comer fuera de casa, y demás, la forma de maximizar la renta familiar sea la sustitución del empleo de la mujer por su trabajo de apoyo al ascenso profesional de su marido. Si la renta familiar es mayor cuando la mujer no trabaja, sino que se dedica sólo a cuidar a sus hijos y a apoyar a su marido... ¿Por qué insistir en que ambos trabajen? ¿Por qué insistir en la igualdad? Una de las respuestas a estas preguntas resalta la importancia de otros aspectos de la vida laboral, de la realización profesional de la mujer, y de la calidad

de una relación matrimonial basada en la independencia y la igualdad. En una palabra: el dinero no es lo único importante.

Esta respuesta nos trae de nuevo al debate sobre la métrica de la igualdad. El dinero no tiene valor de uso, sino sólo valor de cambio: sólo es valioso como medio para conseguir muchas otras cosas que sí tienen valor en sí mismas. Por ello, para Sen lo lógico es que identifiquemos el grupo de los más necesitados teniendo en mente las diferencias en esas otras cosas que tienen realmente importancia -como la salud o el alimento- y no las diferencias en las cantidades de dinero que unos u otros poseen. Centrarse en las diferencias económicas como si el dinero tuviese valor en sí mismo es, para Sen, ser víctima del "fetichismo del dinero".

El debate sobre la métrica de la igualdad puede aplicarse también al ámbito *internacional*. Según la métrica que utilizemos llegaremos a conclusiones muy distintas sobre cual es el nivel de desigualdad que hay en el mundo. Por ejemplo, puede que la renta per cápita de Estados Unidos sea 33 veces más alta que la renta per cápita de Birmania. Pero no es probable que los norteamericanos sean 33 veces más felices que los birmanos. Los niveles de bienestar o de utilidad -entendida como la satisfacción de las preferencias de los afectados- probablemente varían bastante menos que los niveles de riqueza o de consumo de recursos. Las desigualdades en la capacidad adquisitiva en el mercado internacional y, por tanto, en el consumo de recursos naturales, son probablemente las más marcadas. Según el informe de Naciones Unidas antes mencionado, el 20% de la población mundial es responsable del 86% del consumo mundial. Se calcula, por ejemplo, que un niño de Nueva York, París o Londres consumirá, contaminará y derrochará a lo largo de su vida más que 50 niños de un país en vías de desarrollo.<sup>8</sup>

La felicidad y el bienestar varían - hasta cierto punto- con cambios en la renta y la riqueza, especialmente cuando los cambios son bruscos como cuando surge repentinamente una crisis económica. Pero también varían, no sólo con factores culturales y climáticos, sino con la distribución nacional y familiar de la renta y la riqueza. El clima probablemente contribuye a que los niveles relativos de felicidad de los caribeños no reflejen proporcionalmente lo pobres que son en relación a los escandinavos. La satisfacción de las necesidades y la igualdad de capacidades básicas, que es la métrica elegida por Sen, varía mucho, no sólo con la renta nacional, sino con la forma de empleo y distribución de esta renta dentro del país. La desigualdad entre Estados Unidos y Cuba, por ejemplo, es mucho mayor en relación al capital financiero, que a la métrica de capacidades básicas de Sen.

Aquí voy a centrarme principalmente sobre los principios de la justicia distributiva (suficiencia, prioridad e igualdad) aunque más adelante volveré a incidir sobre la cuestión de cual debe ser la métrica de la igualdad (las capacidades básicas, el bienestar, los recursos, etc.).

### 3. SUFICIENCIA, PRIORIDAD O IGUALDAD GLOBAL

Los tres principios de justicia distributiva antes mencionados la *suficiencia*, la *prioridad* y la *igualdad* condenan la distribución mundial de la riqueza, y exigen medidas correctivas inmediatas. Pero no sólo ofrecen razones muy diferentes por las que la situación actual es terriblemente injusta, sino que también recomiendan remedios diferentes y a veces incompatibles. Empezaré por el principio de suficiencia, que es el más sencillo y luego pasaré a discutir las perspectivas prioritarias e igualitarias.

Principio de	Suficiencia:	Henry Shue	David Miller
	Prioridad:	Peter Singer	Charles Beitz
	Igualdad:	Hillel Steiner	Thomas Pogge

### 3.1. Suficiencia

En general, las organizaciones humanitarias orientadas al alivio del hambre, la paliación de los efectos de la sequía, las ayudas puntuales a las víctimas de las guerras o las catástrofes naturales, tratan simplemente de poner *a salvo* a las personas a las que ayudan. Aunque las personas que trabajan en estas asociaciones tengan sus opiniones morales y políticas sobre la desigualdad mundial, las asociaciones a las que pertenecen no suelen mantener ninguna teoría de la justicia internacional, ni entran en el debate sobre cómo deberían de distribuirse los recursos del mundo.

Es probable que la desigualdad les preocupe indirectamente, por la forma en que puede contribuir a la frecuencia o intensidad de los conflictos armados y otros sucesos traumáticos derivados de la desigualdad. Pero esto no es lo mismo que condenar la desigualdad como un mal en sí mismo. Algunas organizaciones se refieren a la desigualdad a fin de recordar a los posibles donantes, que las personas para las que se pide ayuda, no sólo se están muriendo de hambre: lo están haciendo mientras nosotros vivimos rodeados de lujos innecesarios. Este uso retórico<sup>9</sup> - y perfectamente legítimo desde el punto de vista moral- del término igualdad, puede dar una impresión equivocada de los fines de la asociación: la cuestión que les preocupa no es la desigualdad, sino el sufrimiento de los más necesitados. Es probable que la mayoría de los llamados *cooperantes*, que trabajan en proyectos de ayuda humanitaria, prefiriesen un mundo en el que

nadie muriese de hambre, ni pasase necesidades, aunque las desigualdades fuesen todavía mayores que las que existen en el mundo real.

Casi todo el mundo apoya, al menos de palabra, aunque no de bolsillo, estas organizaciones. Casi todo el mundo reconoce que lo mínimo que podemos hacer por otras personas es ayudarles a escapar de la guerra o el hambre. Además, casi todo el mundo cree en los Derechos Humanos. Es decir, creen que ningún ser humano debería tener que soportar ciertas privaciones extremas de las que podrían librarse si otras personas le ayudasen, y que esas otras personas tienen la obligación moral de hacerlo. Creer en los derechos humanos implica creer que la indiferencia está moralmente prohibida. También implica condenar el orden mundial en el que mil millones de personas no tienen lo mínimo necesario para vivir: ni suficientes alimentos, ni agua potable, ni acceso a la educación y a la atención médica.

Este es el argumento de Henry Shue en *Basic Rights*<sup>10</sup>: la protección de los derechos humanos fundamentales requiere un grado de intervención y distribución internacional mucho mayor del que muchas de las personas que dicen creer en los derechos humanos se imaginan. La fuerza de este argumento deriva de su sencillez. Parte de unos principios morales mínimos, con los que casi todo el mundo dice estar de acuerdo y obliga al lector a darse cuenta de que con mantener esas creencias mínimas, ya nos tenemos que comprometer a grandes reformas e importantes proyectos de ayuda a la periferia.

Incluso un nacionalista como David Miller tiene que terminar aceptando que tenemos la obligación de contribuir a que los países más pobres alcancen un mínimo. En su *On Nationality*<sup>11</sup> se refiere favorablemente a Shue y reconoce la existencia de ciertos derechos básicos, que todos los seres humanos poseen, tengan la naciona-

lidad que tengan, y que requieren que todo ser humano disponga de cierta cantidad de ingresos.

El nacionalismo tiende a presionar en contra del incremento de las ayudas a los países en desarrollo. No obstante, también hay argumentos nacionalistas a favor de la distribución. Los nacionalistas valoran el autogobierno y la independencia nacional. La autogestión y la autonomía requieren cierta cantidad de recursos, pero de acuerdo con los nacionalistas, el precio vale la pena. Muchos de los argumentos que emplean para justificar su necesidad de recursos pueden aplicarse también para justificar la necesidad de recursos de otros países. Los países pobres, incluso cuando no son invadidos militarmente, tienden a ser invadidos de otros modos. Se vuelven dependientes de otros gobiernos o de compañías transnacionales. Sus gobiernos se convierten en títeres al servicio de los intereses extranjeros y acaban perdiendo el autogobierno, la autonomía nacional, e incluso parte de su cultura. Es decir, acaban perdiendo todo aquello que los nacionalistas valoran. Por ello, un nacionalista coherente tiene razones especiales -razones nacionalistas-, para apoyar la transferencia de recursos a los países pobres, al menos hasta que alcancen el nivel de independencia económica necesaria para poder lograr una auténtica independencia política.

La idea fundamental del principio de la suficiencia es que lo importante es poner a las personas a salvo de ciertos males. Pero una vez que todos se encuentran por encima de cierto nivel, ya es más difícil seguir afirmando que la urgencia de las necesidades de ciertas personas es tal, que una persona decente no puede negarles su ayuda. Para los teóricos de este principio, lo importante no es que unos tengan más que otros, sino que algunos no tengan suficiente.<sup>12</sup> El principio de la suficiencia, especialmente si lo entendemos como la

obligación moral de poner a salvo de ciertos sufrimientos al máximo número de personas posible, puede recomendar las mismas acciones que el principio prioritario que nos dice que demos prioridad a los que se encuentran en una situación peor. Pero ambos principios también pueden entrar en conflicto.

Uno de estos conflictos empezó a debatirse cuando distintas organizaciones expresaron opiniones contrarias sobre la campaña de recogida de fondos de ayuda al Sudán en 1998. Dar prioridad a aquellos que están en la situación más extrema puede suponer invertir grandes cantidades en personas que, precisamente porque se encuentran en una situación desesperada, no puedan mejorar su circunstancia significativamente. Puede que ayudar a estas personas presente tales dificultades que para ofrecer una pequeña ayuda (que no sabemos si realmente van a percibir) tenemos que sacrificar los fondos que podríamos invertir en una zona menos destrozada con resultados mucho más visibles y seguros. Por esta razón algunas personas han recomendado el deshaucio nacional, es decir, el dar por imposible algunos casos muy difíciles, y centrarse en maximizar el número de personas que disponen de un mínimo digno para vivir.

Los argumentos en contra de la ayuda humanitaria suelen ser de tres tipos. El más frecuente es quizá el argumento de la futilidad: el esfuerzo no vale la pena, porque apenas logra modificar la situación, y nunca lo hace permanentemente.<sup>13</sup> En el caso de las guerras (Sudán, Yugoslavia...) tiende a emplearse el argumento de la perversidad: podemos estar empeorando las cosas, prolongando una situación espantosa que sin nuestra ayuda llegaría a un fin natural o contribuyendo a que el mismo problema reaparezca en el futuro.

Otras veces se emplea el argumento de la suficiencia o de los costes de oportu-

nidad. A este último apelan los gobiernos que están roturando los bosques tropicales (Indonesia, Brasil...). Los grupos humanos que se encuentran en la situación más precaria del mundo son probablemente los pueblos indígenas, que ven a sus familiares morir de enfermedades desconocidas mientras las transnacionales madereras o mineras destruyen sus hábitats y usurpan sus tierras. Los prioritaristas darían prioridad a estos grupos marginados. Sin embargo, si fuese cierto -y no una excusa política- que talar los bosques permitiría maximizar el número de personas que puedan escapar de la pobreza, el principio de la suficiencia recomendaría la tala de los bosques.

### 3.2. *Prioridad*

El principio de la prioridad recomienda que demos preferencia a los que se encuentren en una situación peor. Por ejemplo, si sólo tenemos una botella de agua, debemos dársela a una persona que se está muriendo de sed y no a otra persona a la que simplemente le apetezca un refresco. En este caso, el principio de la suficiencia recomendaría lo mismo, pero por una razón diferente. Si X se está muriendo de sed, X está por debajo de un mínimo suficiente. Pero el prioritarismo también recomienda que demos el agua al que tiene más sed, aunque ambos estén por encima del mínimo, siempre que sus necesidades sigan siendo más urgentes.

Este es el argumento que desarrolla Peter Singer en su famoso artículo sobre el hambre.

“El camino desde la biblioteca de mi universidad al aula de humanidades pasa junto a un laguito ornamental. Supongamos que cuando me dirigía a dar una clase, vi a un niño pequeño que se había caído dentro y podía ahogarse. ¿Negaría alguien que debería meterme en el agua y sacar al niño? Me mancharía la ropa

y tendría que cancelar mi clase o retrasarla hasta que encontrase algo seco que ponerme: pero comparado con la muerte evitable de un niño esto es insignificante. Un principio plausible que apoyaría el argumento de que debo de sacar al niño del agua es éste: si está en nuestro poder evitar que algo muy malo ocurra, sin tener que sacrificar algo de una importancia moral comparable, debemos hacerlo”<sup>14</sup>.

Aunque Singer se autodefine como utilitarista, este es un argumento prioritario, porque resalta el hecho de que las necesidades del que se ahoga o muere de hambre son más urgentes -y por ello tienen mayor importancia moral- que nuestro deseo de ser puntuales o de llevar un traje seco. Si fuese un argumento utilitario insistiría en la maximización de la utilidad y/o la disminución del sufrimiento y este es un objetivo que generalmente, pero no siempre, se alcanza ayudando a los hambrientos.

El énfasis del prioritarismo en una jerarquía de importancia moral, que pone el interés en la supervivencia muy por encima del interés en la elegancia -sea quien sea el sujeto de estos intereses-, justifica proyectos de distribución internacional muy radicales.

De hecho, algunos prioritaristas consideran que el prioritarismo es el principio más cosmopolita de todos, incluso más que el principio de la igualdad. Derek Parfit, por ejemplo, reconoce que algunos igualitarios quieren dar al principio de la igualdad “un ámbito muy amplio”. Pero añade:

“Puede que crean que la desigualdad es mala incluso cuando existe entre dos personas que no tienen ninguna conexión entre sí. Pero esto puede parecer extraño: ¿por qué va a ser malo que en una tierra lejana que prácticamente ni conozco haya gente que esté mejor que yo?. Para el prioritarismo tales dudas carecen de justificación. Este principio tiende naturalmente al ámbito universal...Si es más importante beneficiar a uno de los dos, porque esa persona está

peor, es irrelevante que esas personas sean o no de la misma comunidad o sean conscientes de la existencia del otro. La mayor urgencia al beneficiar a una persona no depende de su *relación* con la otra persona. Depende sólo de que su nivel absoluto sea más bajo<sup>15</sup>.

Para los prioritarios, tener en cuenta factores como la localización geográfica, el idioma, y cosas semejantes no tiene ningún sentido. La satisfacción de las necesidades de los más desfavorecidos (comer, beber, abrigarse...) tiene una mayor importancia moral que los deseos de los demás (tomar tal aperitivo, beber vino de tal cosecha, abrigarse a la última moda...). El prioritarismo recomienda que se calculen las cantidades a distribuir según el grado de hambre, no según quien sea el que tiene hambre. Lo que hay que tener en cuenta es el contenido de los intereses, no sus sujetos. Desde este punto de vista, el contraste tan fuerte que existe entre las actitudes de Miller o de Rawls hacia la justicia social y la justicia internacional son chocantes, por no decir incomprensibles. Miller cree en la igualdad social e incluso ha defendido el socialismo de mercado, pero en cuanto habla de justicia internacional, se vuelve mucho más conservador. En el caso de Rawls, su reticencia es especialmente sorprendente por varias razones.

En primer lugar, para defender su teoría de la justicia, Rawls apela a dos convicciones sobre la igualdad y el juicio moral, que pueden aplicarse igualmente a la teoría de la justicia internacional. En primer lugar, Rawls afirma que las desigualdades que son cuestión de suerte y que perjudican a los más desaventajados son injustas. Además, nos pide que tengamos siempre en cuenta que el interés propio tiende a ofuscar nuestro sentido de la justicia. Tenemos que aprender a aceptar las consecuencias de los principios de la justicia, aunque personalmente no salgamos favorecidos con el reparto.

Está claro que muchas desigualdades internacionales son cuestión de suerte. El que una substancia negra y repugnante del subsuelo haya adquirido muchísimo valor en una determinada época, y el que el subsuelo de unos contenga muchos más petróleo que otros, es cuestión de suerte. El hecho de que los países ricos no reconozcan que son injustos al no compartir esa riqueza con los demás no debe sorprendernos, dadas las advertencias de Rawls sobre la forma en que el interés propio ofusca nuestro sentido moral.

¿Por qué, entonces, no critica Rawls la distribución internacional? Como señala Thomas Pogge, si la estructura básica de los Estados Unidos es injusta por las razones que da Rawls, lo mismo puede decirse del orden mundial contemporáneo. Pues éste,

(1) "no da a los miembros de distintos países oportunidades más o menos iguales de influir en las decisiones políticas transnacionales que van a influir en sus vidas"

(2) "no da a las personas con el mismo talento y motivación más o menos las mismas posibilidades de obtener una buena educación y una posición profesional independientemente de la sociedad en la que hayan nacido"; y

(3) "genera desigualdades internacionales económicas y sociales que no benefician a los más pobres"<sup>16</sup>.

Razonamientos parecidos han hecho que muchos rawlsianos hayan decidido apoyar las propuestas cosmopolitas. Rawls, sin embargo, se resiste a esta generalización de sus principios, ni en su versión radical, ni en su versión moderada.

La *opción radical* incluye a todo el mundo en la posición original,<sup>17</sup> y cuestiona la propia existencia de los países. Esta opción trata al mundo entero como a una sola sociedad: no reconoce la legitimidad de las fronteras y considera que la unidad relevante no es el estado, ni la nación, sino el individuo.<sup>18</sup>

La *opción moderada* acepta la existencia de distintos países separados por fronteras, pero convoca a sus representantes a dos sesiones en la posición original. En la primera sesión se eligen los principios que van a regir la estructura básica de una sociedad y en la segunda, los representantes no de las familias o de los individuos, sino de los países, se vuelven a reunir para elegir las relaciones entre las distintas sociedades.

La primera opción ha sido discutida por David Richards, Thomas Scanlon, Brian Barry, y Charles Beitz. Este último, por ejemplo, ha defendido la siguiente propuesta. Cuando no hay interacción entre las distintas sociedades, el valor de los recursos naturales debe distribuirse de forma equitativa, y cuando hay cooperación entre las sociedades, el mundo debe ser regulado por el principio de la diferencia aplicado mundialmente. Es decir, las únicas desigualdades que podrían mantenerse son las que benefician a los países más pobres. Por ejemplo, suponiendo que la concentración de los mejores científicos e instrumentos en ciertos lugares acelera la innovación tecnológica, mejorando la situación de los más pobres, esa concentración inicial, que supone cierta desigualdad estaría justificada. Pero si distribuir tales centros de forma igualitaria fuese mejor para los más pobres, entonces deberían distribuirse igualitariamente.

### 3.3. *Igualdad*

Puede que el principio de la igualdad no sea tan cosmopolita como el de la prioridad -cosa que habría que discutir-, pero está claro que un mundo que se rigiese por este principio sería muy distinto al nuestro. Por esta razón, Thomas Pogge, aunque está de acuerdo con los otros rawlsianos cosmopolitas que adoptan la opción radical y globalizan el principio de la dife-

rencia, prefiere tomar una vía más moderada.

Su estrategia es hacer varias concesiones a Rawls, para mostrar que, incluso haciéndolas, puede uno seguir defendiendo principios distributivos igualitarios a escala global. El carácter meramente estratégico de sus concesiones queda claro en este texto que merece la pena citar por extenso:

“¿Cómo puede Rawls justificar la enorme importancia distributiva que las fronteras tienen ahora y que seguirán teniendo en el mundo ideal de Rawls para determinar las perspectivas de vida de las personas nacidas en distintos estados?. ¿Cómo puede justificar que esos límites hayan estado, y continúen estando, asociados con la propiedad, el completo control y el derecho exclusivo a todos los beneficios de la tierra, los recursos naturales y el capital?. Es muy revelador que en medio de la discusión sobre las fronteras nacionales, Rawls empiece a hablar de las fronteras internas de los Estados Unidos, que prácticamente no tienen ninguna importancia distributiva. Como realmente da lo mismo que uno nazca en Kansas o en Iowa, no hay mucho que justificar. Lo que tiene muchísima importancia es si uno nace ciudadano mexicano o estadounidense, y por ello, tenemos que poder justificar a un mexicano porque las perspectivas de vida de otras personas son mucho mejores que las suyas, simplemente porque hayan nacido al otro lado de alguna línea - una diferencia tan arbitraria como el género, el color de la piel o la riqueza de los padres. Justificar esto es todavía más difícil cuando las fronteras nacionales son históricamente arbitrarias, o, por decirlo de forma más descriptiva, cuando la distribución actual de los territorios nacionales está marcada de forma indeleble por las injustas conquistas, el genocidio, el colonialismo y la esclavitud<sup>19</sup>.

Antes de examinar la propuesta de Pogge, es necesario volver un momento a pensar en la cuestión de la métrica de la igualdad. Normalmente, los socialistas, los liberales igualitarios, y los progresistas en



general, tienden a afirmar que hay una obligación a ayudar a los más necesitados, y rechazan los argumentos en contra de esta posición elaborados por Robert Nozick y otros libertarios de derechas. Algunos progresistas e igualitarios, sin embargo, prefieren tomar una ruta más económica. No discuten la teoría de Nozick, ni si existe el derecho a quedarse con todo lo que uno produce (el derecho a la autopropiedad o *self-ownership*). No cuestionan la afirmación de que los impuestos sobre la renta son una forma de esclavitud. Su estrategia es distinta. Reconocen que uno pueda quedarse con todo lo que resulte de su esfuerzo, siempre que pague el impuesto correspondiente sobre los recursos naturales empleados en la producción. No se trata de un impuesto sobre la renta, sino sobre aquellos otros recursos que también se emplean en la producción y sin los cuales no se podría haber producido aquello que el productor libertario reclama como suyo. Justificar políticas progresistas sin atacar de frente el principio libertario de la autopropiedad es más sencillo si uno adopta una métrica recursista. De esta forma uno puede responder a autores como Nozick: " Si lo que le pedimos no es que ayude a los que menos tienen porque estén peor que usted o porque sus necesidades sean más urgentes. No le pedimos que cuide de nadie. Usted, límitese a pagar su impuesto sobre los recursos comunes, nada más".

Esta es por ejemplo la estrategia libertaria-igualitaria de Hillel Steiner. No discute sobre si existe la obligación de ayudar a los necesitados o de establecer un estado de bienestar o algún tipo de igualdad, ya sea de felicidad o de capacidades básicas. Solamente pide un impuesto sobre la tierra de cada sujeto, independientemente de la nacionalidad del mismo o la localización de la tierra. El mundo de Steiner es como un gigantesco bloque de apartamentos, donde cada uno paga su alquiler y su consumo de los recursos comunes.<sup>20</sup>

Pogge adopta una estrategia parecida. En lugar de insistir en nuestra obligación moral de ayudar a los más necesitados, se limita a insistir en que paguemos nuestro impuesto sobre los recursos naturales. Su propuesta es un Impuesto Global sobre los Recursos (*Global Resource Tax* : GRT ). En sus propias palabras

"La idea básica es que, mientras que cada persona posee y controla por completo todos los recursos dentro de su territorio nacional, debe de pagar un impuesto sobre muchos de los recursos que decida extraer. Arabia Saudí, por ejemplo, no estaría obligada a extraer petróleo crudo o permitir a otros que lo hagan. Pero si decide hacerlo, tendría que pagar un impuesto proporcional sobre el crudo extraído, tanto si es para uso doméstico como si es para la exportación. Este impuesto puede extenderse de forma parecida a los recursos renovables: a las tierras usadas para la agricultura y la ganadería, por ejemplo, y especialmente al aire y al agua donde se vierte la contaminación. El precio del IGR no lo pagarían sólo los dueños de los recursos. El impuesto llevaría a una subida del precio del petróleo, los minerales, y demás. Por ello, parte de IGR del petróleo terminaría recayendo sobre los japoneses (que no tienen petróleo, pero lo importan)"<sup>21</sup>.

Este impuesto sobre el consumo permite satisfacer la condición impuesta por Locke para que alguien pueda convertirse en el justo propietario de algo: hay que dejar suficiente para los demás. Como es un impuesto global, *los demás* significa *todos los demás*. La administración de este impuesto se haría de este modo:

"Los gobiernos nacionales serían responsables por el pago del IGR y cada sociedad podría recaudar lo necesario para pagar esto como mejor les parezca, de modo que no haría falta desarrollar nuevas capacidades administrativas. Dado que la extracción y la contaminación son relativamente fáciles de contabilizar, el problema de asegurarse del cumplimiento sería mane-

jable, y el total de los costes de recaudación sería muy pequeño. Los fondos recaudados se emplearían para la emancipación de los pobres de hoy y mañana: para que todos tengan asegurado el acceso a la educación, la salud, los medios de producción (la tierra) y/o el empleo en la medida necesaria para que puedan satisfacer sus necesidades con dignidad y defender sus derechos e intereses con efectividad contra el resto de la humanidad: compatriotas y extranjeros. En un mundo ideal de sociedades razonablemente justas y bien ordenadas, los pagos del IGR podrían hacerse directamente a los gobiernos de las sociedades pobres, en base a la renta per cápita. Estos datos están ya disponibles y son fáciles de seguir. Las Naciones Unidas, el Banco Mundial, el FMI y otras organizaciones tienen ya una base de datos amplia y fiable”<sup>22</sup>.

Esta es, en resumen, la propuesta de Thomas Pogge. Ahora la cuestión es si puede resistir las objeciones que se han hecho a otras teorías cosmopolitas. En esto me centraré en la siguiente y última sección.

#### 4. OBJECIONES AL COSMOPOLITANISMO

El cosmopolitanismo ha sido blanco de muchas críticas, la mayoría de las cuales son variantes de las tres siguientes.

##### 4.1. *El nacionalismo.*

Hay liberales, libertarios e incluso algunos socialistas que no son cosmopolitas. Pero generalmente no lo son por razones que no constituyen la esencia de su pensamiento. El caso del nacionalismo es diferente, al menos hasta cierto punto. Los nacionalistas pueden estar en desacuerdo en muchas cosas. Por ejemplo, pueden diferir en las razones por las que creen que se debe dar prioridad a los intereses de un país frente a los intereses de los otros paí-

ses. Pero en general están de acuerdo en que el país propio tiene prioridad. La versión más moderada del nacionalismo, es una afirmación *ceteris paribus*: si hemos de elegir entre ayudar a dos países igualmente necesitados y con las mismas posibilidades de recuperarse, debemos de elegir al país donde nacimos o vivimos. Pero la mayoría de los nacionalistas no se conforman con “romper el empate” entre dos candidatos idénticos: creen que debe darse prioridad al país propio incluso si este es mucho más rico y no necesita en absoluto nuestra ayuda. El caso más extremo de nacionalismo mantiene que sólo tenemos deberes - y tenemos muchos- con nuestro país: con los demás no tenemos ni el deber más mínimo. Una teoría nacionalista puede consistir simplemente en la oposición a la unidad mundial y a la distribución internacional de la riqueza, mientras que los principios básicos de las teorías liberales, libertarias o socialistas no se centran en esta cuestión.

El argumento que emplean muchos nacionalistas para justificar su oposición se basa en una comparación entre nuestro país y nuestra familia. La idea es la siguiente. Es moralmente permisible que seamos parciales hacia nuestro propio país, del mismo modo que es permisible - y bueno- que seamos parciales hacia nuestra propia familia. Esta es, por ejemplo, la idea de David Miller.

El error principal de este argumento es que simplemente insiste en que podemos darle *más* a los miembros de nuestro grupo. Esto es compatible con dar mucho a los demás, y todavía un poquito más a los nuestros. Ningún cosmopolita tiene necesidad de cuestionar la importancia especial que uno debe dar a sus propios hijos. Lo que se cuestiona es que uno pueda emplear este argumento para no pagar su IGR. No se puede justificar el impago de los impuestos nacionales con el argumento de que uno quiere más a sus hijos que a los del vecino. Del mismo modo que sería absurdo

que uno de los inquilinos de un edificio de viviendas se negase a pagar su contribución a los gastos de comunidad que pagan los demás con el argumento de que quiere mucho más a su abuela, que a la abuela del piso de abajo, o a la que vive en el entresuelo. Del mismo modo, uno puede amar a sus compatriotas todo lo que quiera. La cuestión es que uno no deje de pagar el impuesto mundial que le corresponde por su desgaste de la biosfera.

#### 4.2. *El precio de la justicia*

Otro argumento muy frecuente es que la justicia internacional nos sale demasiado cara a los del Primer Mundo. Es demasiado sacrificio. Emplear este argumento supone caer en dos errores, uno empírico y otro moral. Desde el punto de vista moral el que la distribución nos suponga un gran costo, no es un argumento de peso contra la decisión de poner fin a una injusticia (a los que tenían esclavos también les salió muy caro el abolicionismo). Pero además, las propuestas de Shue y de Pogge son bastante modestas. Dado que un dólar que apenas se nota en un país rico, pasa a ser una pequeña fortuna en otro más pobre, con un impuesto muy pequeño podrían lograrse cambios radicales, siempre que el impuesto fuese bien administrado. Las cifras mencionadas en la introducción sobre el número de problemas mundiales que podrían solucionarse con el capital que gastamos en perfume indican lo poquísimo que tendríamos que sacrificar para evitar al Tercer Mundo enormes sacrificios.

#### 4.3. *El gobierno mundial*

El último argumento que consideraré aquí es el de que no podemos poner impuestos, porque no tenemos una policía mundial para obligar a los gobiernos a pagar, ni

tenemos las instituciones adecuadas para administrar los impuestos mundiales. Este problema tiene una solución muy sencilla: si el problema es que nos faltan las instituciones, lo que tenemos que hacer es crearlas. Pero esta respuesta plantea a su vez la cuestión de si sería deseable tener un gobierno mundial. Un gobierno mundial supondría una gran concentración de poder y al no tener rivales, podría convertirse en la tiranía más indestructible. Una variante de esta objeción puede haber sido lo que llevó a Rawls a rechazar la distribución cosmopolita. Al menos esto sugieren sus comentarios a la "Paz Perpetua" de Kant<sup>23</sup>.

Pero la propuesta de Pogge no requiere un gobierno mundial. El impuesto ecológico podría ser recaudado y distribuido por un gobierno mundial, pero también podría gestionarse de otra forma. Una vez que se firme un acuerdo mundial respecto a este impuesto ecológico, los países que violen el acuerdo recibirían sanciones de varios tipos, por parte de los demás países. Los gobiernos de los países pobres, que serían los beneficiarios netos del sistema, distribuirían los fondos dentro de su país según las necesidades de cada lugar utilizando las instituciones ya existentes. Este impuesto ecológico mundial no sólo contribuiría a la protección de la biosfera, y a la erradicación de la pobreza. También ayudaría a eliminar muchos otros males derivados de la miseria, que terminan teniendo repercusiones en otros países, como la superpoblación, las migraciones y las guerras. Ello debería suponer, para cualquier país desarrollado, un poderoso incentivo para contribuir.

En resumen, el impuesto mundial sobre los recursos propuesto por Pogge no se apoya en argumentos morales que los libertarios, los nacionalistas o los rawlsianos no puedan aceptar, no es demasiado costoso, y no requiere un gobierno mun-

dial. Por otro lado, podría tener un impacto enormemente beneficioso en la reducción del deterioro ecológico, el hambre, la pobreza, y muchos otros problemas aso-

ciados con las guerras y las migraciones. Por todo ello, supone una buena base para una teoría de la justicia universal con una intención cosmopolita.

## NOTAS

<sup>1</sup> United Nations, *Human Development Report*, (Oxford: Oxford University Press, 1998) p. 30 y *The Guardian*, 9 de Octubre de 1998.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Los autores que aplican las teorías de la justicia distributiva a escala mundial suelen ser denominados *cosmopolitas* en el ámbito de la filosofía política anglosajona contemporánea. Este es el sentido que este término tendrá en este artículo.

<sup>4</sup> Véase D. Parfit "Equality or Priority", *The Lindley Lecture*, (University of Kansas, 1991).

<sup>5</sup> A. Sen, "Equality of What?", S. Darwall (ed.) *Equal Freedom*, (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995).

<sup>6</sup> Vease S. M. Okin. *Justice, Gender and the Family*, (Harper Collins, 1989).

<sup>7</sup> G. A. Cohen, "Incentives, Inequality and Community", S. Darwall (ed.) *Equal Freedom*, (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995).

<sup>8</sup> *Human Development Report*, United Nations, Oxford: Oxford University Press, 1998.

<sup>9</sup> Sobre el igualitarismo retórico, vease J. Raz, 'Equality' en su *The Morality of Freedom*, (Oxford: Clarendon Press, 1986).

<sup>10</sup> H. Shue, *Basic Rights. Subsistence, Affluence and American Foreign Policy*, (Princeton: Princeton University Press, 1980).

<sup>11</sup> Hay traducción al castellano: *Sobre la Nacionalidad*, (Barcelona: Paidós, 1997).

<sup>12</sup> Véase, por ejemplo, H. Frankfurt, "Equality as a Moral Ideal", *Ethics* 98, 1987.

<sup>13</sup> Véase Hirsch, *The Rhetoric of Reaction* (Cambridge Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1991).

<sup>14</sup> P. Singer, "Famine, Affluence and Morality", *Philosophy and Public Affairs*, 1972

<sup>15</sup> D. Parfit, "Equality or Priority", p. 23

<sup>16</sup> T. Pogge, "An Egalitarian Law of Peoples" *Philosophy and Public Affairs*, 1994, p. 196 (las citas son contiguas).

<sup>17</sup> La "posición original" es una situación hipotética en la que los representantes de los futuros miembros de una sociedad eligen las normas que van a regir tal sociedad. Para hacer que esta selección de normas sea imparcial y no particularmente beneficiosa para algún grupo social (los varones blancos de cierta edad y nivel de ingresos) los representantes no saben si su representado será blanco o negro, hombre o mujer, etc.

<sup>18</sup> *Ibid*, p. 50.

<sup>19</sup> *Ibid*, p. 198.

<sup>20</sup> Véase su "Liberalism and Nationalism", *Analyse und Kritik*, Octubre, 1995. Los libertarios suelen tener actitudes más progresistas que los conservadores y que muchos liberales en cuestiones de inmigración, derechos indígenas o eliminación de las fronteras.

<sup>21</sup> *Ibid*, p. 200.

<sup>22</sup> *Ibid*.

<sup>23</sup> J. Rawls, "El derecho de gentes", en *Isegoría*, 16, 1997, pp. 5-36.