

AMARTYA SEN: LA IDEA DE LA JUSTICIA - Joaquín Migliore

I. Filosofía de un economista

Resulta atractiva la lectura de este último libro de Amartya Sen, *La idea de justicia*. Es una obra de filosofía dedicada, como su nombre lo indica, a reflexionar sobre el tema de la justicia, pero llevada a cabo por un economista, lo que resulta menos frecuente. Se trata del trabajo de síntesis de un intelectual de casi 80 años, en el que se recogen muchas de las cuestiones que lo inquietaran desde el comienzo mismo de tarea académica (cabe recordar que tras obtener su doctorado en economía en Oxford en 1959, Sen dedicó una estadia de cuatro años en el Trinity College al estudio de la filosofía). Más que por lo novedosa, la obra interesa porque recoge de manera sistemática muchas ideas que fueran expuestas en trabajos anteriores (*Racional Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*, *Equality of What?*, Tanner Lectures in Human Values, Cambridge University Press, 1980; *Inequality Reexamined*, Clarendon Press, Oxford, 1992; *Rationality and Freedom*, Harvard Belknap Press, 2002, o incluso, en su conferencia *The Possibility of Social Choice* pronunciada al recibir el Premio Nobel en 1998), trabajos a los que alude directamente en *La idea de Justicia*. Desmintiendo la predicción positivista y neopositivista de que la filosofía estaba llamada a desaparecer absorbida por las ciencias particulares, Sen pretende elevarse desde una ciencia concreta, en este caso la economía, hasta sus presupuestos.

Lo que motiva a Sen no es, con todo, la búsqueda de una verdad teórica, sino que su preocupación es ética. Nace de la indignación suscitada por la miseria de tantos hombres (que tuvo ocasión de conocer de cerca por su experiencia en la India), y de la necesidad de remediarla.

La filosofía puede producir y produce una obra extraordinariamente interesante e importante sobre una variedad de temas que no tiene nada que ver con las privaciones, iniquidades y servidumbres de las vidas humanas. Así es porque así debe ser, y hay mucho que celebrar en la expansión y consolidación del horizonte de nuestro entendimiento en todos los campos de la curiosidad humana. Sin embargo, la filosofía también puede jugar un papel en aportar más disciplina y mayor alcance a las reflexiones sobre los valores y las prioridades tanto como sobre las frustraciones, opresiones y humillaciones que los seres humanos sufren a lo largo y ancho del planeta. Un compromiso compartido de las teorías de la justicia consiste en tomar en serio estos problemas y ver qué pueden hacer desde el punto de vista del razonamiento práctico frente a la justicia y la injusticia en el mundo (Sen, 2011:446)

Retoma por ello una tradición presente en el nacimiento de la economía clásica que nos retrotrae a las preguntas que los autores de los siglos XVII y XVIII formularan cuando, como lo señala Hirschman en su trabajo *Las pasiones y los intereses*, prologado por el mismo Amartya Sen, no existían “las ‘disciplinas’ de las ciencias económicas y política y, en consecuencia no había fronteras interdisciplinarias que atravesar”, motivo por el que “los filósofos y economistas políticos podían desenvolverse libremente y especular sin inhibiciones sobre las probables consecuencias de, pongamos, la expansión comercial para la paz, o del crecimiento industrial para la libertad” (Hirschman, 1999:27).

II. Tras las huellas de Rawls

La reflexión que Sen realiza sobre la justicia sigue en parte los caminos trazados por John Rawls, autor a cuya memoria el libro está dedicado y del que se ocupa en el segundo capítulo: *Rawls y más allá*, aunque busca diferenciarse de sus conclusiones. ¿Qué tiene en común este trabajo con la obra de Rawls, a quien Sen considera “el principal filósofo de nuestro tiempo”? (Sen, 2011: 81). Más allá de la visión compartida sobre el papel que le cabe al Estado en lograr un mínimo de justicia social cuando no resultan suficientes los mecanismos de mercado (Rawls y Sen son “liberals” o liberales igualitarios, posición que fuera del ámbito anglosajón conocemos como “socialdemocracia”),¹ lo que los acerca es, precisamente, que ambos se proponen elaborar una *teoría de la justicia*, y que comparten la convicción de que resulta posible usar la *razón* en este

campo. Los requisitos de una teoría de la justicia, señala Sen: “incluyen poner la *razón* en juego en el diagnóstico de la justicia y la injusticia (...) estudiosos de la justicia en diferentes partes del mundo han intentado ofrecer el *fundamento intelectual* para pasar de un *sentimiento general* de injusticia a diagnósticos particulares *razonados* de la injusticia, y de éstos a los análisis de las formas de promover la justicia” (Sen, 2011: 37).²

Este es un punto en el que Sen, al igual que buena parte de la filosofía moral anglosajona de nuestros días, está sin duda en deuda con John Rawls, pues su obra representa el punto de inflexión tras el cual, luego de décadas de predominio positivista, la academia en los Estados Unidos volvió a reconocerle validez a la reflexión ética o “normativa”. Para la tradición positivista los términos valorativos no tienen contenido cognoscitivo, son simplemente expresión de emociones subjetivas.³ De allí que la ciencia deba ser exclusivamente descriptiva. Es éste un prejuicio que habría de tener consecuencias en múltiples campos (valga como ejemplo recordar el peso que tuviera en la Argentina la filosofía del derecho de Hans Kelsen, marcada por su convicción de que la justicia era un “ideal irracional”).⁴ Debemos a la obra de Rawls que en el mundo anglosajón se comenzara a cuestionar la validez de esta postura que, podríamos decir en términos de Benedicto XVI, “autolimita la razón”. El ensayo de Rawls de 1958, “La justicia como equidad”, recuerda Amartya Sen, “nos iluminó de una forma que sería muy difícil de describir hoy”. Pero sería fundamentalmente *Teoría de la justicia*, “el revolucionario libro de Rawls”, el que terminaría de abrir un camino para la reflexión valorativa que sería continuado por innumerables seguidores (Sen, 2011: 81). Podemos, por recordar algunos nombres, mencionar el trabajo de Michael Walzer, *Esferas de la Justicia* (fruto de un seminario para discutir la obra de Rawls realizado en conjunto con Nozick y que diera también lugar a *Anarquía, Estado y Utopía* de éste último), o su obra *Guerras justas e injustas*, o el trabajo publicado en 1982 por el hoy profesor estrella de Harvard, Michael Sandel: *El liberalismo y los límites de la justicia*. Esta tradición sigue absolutamente vigente en nuestros días y el libro de Sen es un ejemplo de ello, así como la edición de los cursos de Sandel publicados con el nombre de *Justicia: ¿Hacemos lo que debemos?* en 2009.

III. El problema de la racionalidad práctica

Recuperar la noción de razón en el orden práctico lo llevará a Amartya Sen a discutir (aunque de manera distinta a como lo hace Rawls) el presupuesto, muy difundido entre los economistas, de que la única acción racional es la que busca optimizar el propio beneficio. Se aparta, en este sentido claramente de autores como Gary Becker (*The Economic Approach to Human Behavior*).

Una respuesta que ha ganado popularidad en la economía, y más recientemente en política y en derecho, consiste en considerar que la gente escoge de manera racional si y sólo si persigue inteligentemente su propio interés (*self interest*) y nada más. Este enfoque excesivamente estrecho de la elección racional lleva el ambicioso (...) nombre de ‘teoría de la elección racional’ (se la denomina así, un tanto sorprendentemente, sin ulterior cualificación). En efecto, la ‘marca’ ‘teoría de la elección racional’ caracteriza la racionalidad de la elección simplemente como una sagaz maximización del interés propio. (...) Puesto que los seres humanos pueden fácilmente tener razón para prestar también alguna atención a objetivos distintos de la búsqueda obstinada del interés propio (...), la ‘teoría de la elección racional’ refleja un entendimiento extremadamente limitado de la razón y la racionalidad” (Sen, 2011: 210).

Esto, con todo, no ha sido siempre así. En tanto que la presunción del egoísmo absoluto del ser humano ha llegado a dominar la teoría económica prevaleciente, “los primeros autores de la materia, como Aristóteles y los cultores medievales de la disciplina (como Santo Tomás de Aquino, Guillermo de Ockham y Maimónides), consideraban la ética como parte importante de la comprensión del comportamiento humano y atribuyeron a sus principios un papel relevante en las relaciones sociales” (Sen, 2011: 215). Esta segunda posición, aclara, es la que encontramos también en los economistas de la temprana modernidad y en autores como Adam Smith. Este último, en particular, “ha sido equivocadamente considerado a menudo un defensor del supuesto de la exclusiva búsqueda del *self interest*, en la forma del así llamado “hombre económico” (Sen, 2011:

216). Si miramos no sólo a *La riqueza de las naciones*, veremos, por el contrario, que Adam Smith en trabajos como la *Teoría de los sentimientos morales* “distinguía claramente entre diferentes razones para ir contra de los dictados del amor propio”, incluyendo *inter alia* la simpatía, la generosidad y el espíritu público (Sen, 2011: 216). “Como anotaba Adam Smith –concluye Sen– tenemos diferentes motivaciones que nos conducen mucho más allá de la búsqueda obsesiva de nuestro interés. No hay nada contrario a la razón en nuestra disposición a hacer cosas que no son egoístas” (Sen, 2011: 222).

IV. Las diferencias con Rawls

Pero al tiempo que Amartya Sen continúa a Rawls, se aparta de él en cuestiones esenciales. Un punto importante es que Sen tiene más en cuenta el contexto y la pregunta por la justicia en el *ámbito internacional*. No sólo dedica a este tema el último capítulo: “La justicia y el mundo”, sino que esta formalidad aflora en toda la obra y es uno de los motivos por los que le parece insuficiente la propuesta del autor de *Teoría de la Justicia*, demasiado centrada, a su entender, en el problema de la justicia en un solo país. Y dentro del campo de las relaciones entre naciones, su preocupación no se dirige tanto a cuestiones como la guerra (de la que se ocupa, por ejemplo Walzer en *Guerras justas e injustas*)⁵, o la manera de hacer posible la convivencia entre culturas diferentes (*Tratado sobre la tolerancia*,⁶ del mismo autor), sino hacia el problema de la indigencia de tantos hombres que esperan un socorro de la comunidad internacional. No hay que olvidar que parte central del trabajo de Amartya Sen que le valdría el Premio Nobel, fue el estudio económico de las grandes hambrunas,⁷ de las que tuvo experiencia directa por haber vivido la que se produjera en la India en 1943. En un párrafo que, salvando las distancias,⁸ trae a la memoria las expresiones de Pablo VI, en su conocida encíclica *Populorum progressio* de 1967, redactada poco después de su viaje a la India,⁹ y que resume *La idea de Justicia*, Amartya Sen nos señala:

En una memorable observación del Leviathan, Thomas Hobbes decía que las vidas de las gentes eran ‘desagradables, brutales y breves’. Este era un buen punto de partida para una teoría de la justicia en 1651, y me temo que aún es un buen punto de partida para una teoría de la justicia hoy puesto que las vidas de tantas personas en todo el mundo tienen exactamente esas terribles características, a pesar del progreso material sustancial de otras. (Sen, 2011:445)

Es esta preocupación por la justicia social pero abordada desde la perspectiva de la comunidad global,¹⁰ lo que lleva a Sen a rechazar lo que denomina el “institucionalismo trascendental” de Rawls y a optar en cambio por un enfoque “comparatista”. Tanto el institucionalismo trascendental como el “comparatismo” tienen su origen, sostiene, en la Ilustración. Pero en tanto el primer enfoque, heredero de una tradición contractualista que “se remonta al menos a Thomas Hobbes, recibió aportes sustanciales de Locke, Rousseau y Kant” (Sen, 2011: 444), se preocupa por “identificar los esquemas institucionales justos para la sociedad” y “concentra su atención en lo que identifica como justicia perfecta,” (Sen, 2011: 37) el segundo enfoque, sostenido por autores tan diversos como Adam Smith, el marqués de Condorcet, Jeremy Bentham, Mary Wollstonecraft, Karl Marx y John Stuart Mill, intenta realizar, por el contrario, comparaciones parciales entre sociedades que ya existen o que podrían existir.

Al optar por el segundo enfoque Sen se opone a lo que juzga ser la corriente predominante en la filosofía política de nuestros días, valga decir, a la postura de quienes (como Rawls), consideran que a los efectos de poder juzgar sobre los problemas concretos de justicia resulta necesario acordar en qué consiste una situación de justicia ideal (Lo que Rawls denomina teoría ideal de la justicia). Sen considera, por el contrario, que este ejercicio de identificar lo que sería una situación de justicia perfecta, no es ni *suficiente* ni *necesaria* para poder evaluar entre situaciones particulares.

No es *suficiente*, porque “la caracterización de justicia impecable, incluso si tal caracterización pudiere surgir con claridad, no entrañaría descripción alguna de cómo se compararían y graduarían diversos cambios de rumbo respecto de la impecabilidad” (Sen, 2011: 129). Para ejemplificar la cuestión en palabras del mismo Sen: “El hecho de que una persona vea la

Mona Lisa como la mejor pintura del mundo no revela cómo clasificaría un Picasso en comparación con un Van Gogh” (Sen, 2011: 131). Tampoco es *necesaria*, en el sentido de que podemos resolver comparaciones concretas sin apelar a una sociedad ideal como punto de comparación. “En la disciplina de los juicios comparativos en cualquier campo, las evaluaciones relativas de dos alternativas tienden en general a ser un asunto entre ellas, sin que sea necesario implorar la ayuda de una tercera e “irrelevante” alternativa. (...) Al votar por un Picasso o un Van Gogh no necesitaríamos reunir fuerzas para identificar la pintura más perfecta del mundo, que vencería a los Van Goghs, los Picassos y todos los demás cuadros del mundo” (Sen, 2011: 131).

El juicio de Sen es con todo discutible. Podríamos pensar que la descripción ideal de una sociedad perfecta (lo que han intentado desde Platón todas las utopías), no se limita a ser un mero ejercicio de imaginación, sino que se propone identificar los *criterios* que luego habrán de ser aplicados en la evaluación de las situaciones concretas. Puede tal vez no ser necesario a fin de comparar entre un Picasso y un Van Gogh, acordar que la Mona Lisa es la pintura más perfecta del mundo, pero sin duda debemos tener claras las razones que nos servirán para optar entre uno u otro. La definición de la situación ideal tendría por objeto, precisamente, aclarar los principios desde los cuales habremos de juzgar las diversas alternativas. Cabe, por ello, la pregunta de hasta qué punto ambas posiciones son en realidad tan diferentes. Como él mismo Sen lo reconoce al término de su trabajo, “al cerrar este libro –señala- me doy cuenta que también yo he caído en la tentación analítica de concentrarme en las distinciones y subrayar los contrastes” (Sen, 2011: 446).

Merecen, con todo, destacarse cuáles son las consecuencias que según Sen se desprenderían del “institucionalismo trascendental” y que pretende evitar, porque independientemente de que deriven o no de dicho modelo, permiten entender cuáles son las inquietudes que lo mueven, y que reflejan, a mi entender, su preocupación por realizar la justicia en el ámbito internacional.

1) *Factibilidad de un acuerdo trascendental único.*

En primer lugar, y a diferencia de Rawls, Sen considera poco probable que pueda alcanzarse un acuerdo unánime sobre cuáles debieran ser los principios de justicia. Utilitaristas, igualitaristas económicos y libertarios suelen tener criterios diferentes sobre cómo resolver estas cuestiones de modo tal que podría “no existir (...) ningún esquema social perfectamente justo e identificable del cual pudiera surgir un acuerdo imparcial” (Sen, 2011: 47). Ello no impide, sin embargo, que personas que adhieran a principios diferentes puedan coincidir en la necesidad de combatir injusticias flagrantes. “Fue el diagnóstico de la esclavitud como una injusticia intolerable lo que hizo de su abolición una prioridad arrolladora, y esto no exigía la búsqueda de un consenso sobre cómo debería ser una sociedad perfectamente justa” (Sen, 2011: 53).

De este modo, sostiene Sen:

Para el surgimiento de una comprensión compartida y provechosa de muchas cuestiones sustantivas de derechos y deberes (y también de actos justos e injustos) no hay necesidad de insistir en que tenemos que haber acordado ordenamientos completos o particiones universalmente aceptadas de lo justo, estrictamente separadas de lo injusto. Por ejemplo, una resolución común de luchar por la abolición de las hambrunas o del genocidio o del terrorismo o de la esclavitud o de la intocabilidad o del analfabetismo o de las epidemias, etcétera, no requiere que haya un acuerdo similar sobre las fórmulas apropiadas para los derechos sucesorios, las tablas para el impuesto sobre la renta, los niveles de los salarios mínimos y las leyes de propiedad intelectual” (Sen, 2011: 174).

Esta necesidad de acordar sólo en puntos esenciales, se hace más acuciante si tenemos en cuenta que Sen está pensando primero en el contexto internacional. ¿Cuáles son esos criterios en los que personas con tradiciones y culturas y Estados distintos pueden, sin embargo coincidir? Sen no quiere renunciar al universalismo, y crítica las posturas que, desde un multiculturalismo, consideran imposible encontrar principios comunes fuera de un mismo marco cultural.

¿La comprensión y la reflexión normativa pueden atravesar las fronteras geográficas? Mientras algunos están evidentemente tentados por la creencia de que no podemos seguirnos los unos a los otros más allá de las fronteras de una comunidad determinada o de un país particular, o más allá de los límites de una cultura específica (una tentación que ha sido alimentada especialmente por la popularidad de ciertas versiones del separatismo comunitario), no existe razón particular para suponer que la comunicación interactiva y el compromiso público pueden buscarse sólo dentro de tales confines (o dentro de los confines de aquellos que pueden verse como “un pueblo”) (Sen, 2011: 180).¹¹

Pero la propuesta de Rawls le parece excesiva. Su preocupación es sin duda atendible, ya que puede discutirse hasta qué punto los principios de justicia que según Rawls derivarían del contrato originario puedan ser exigencias para todos los países del mundo. Conviene señalar, con todo, que esta inquietud no es exclusiva de Sen, sino que es compartida por gran número de académicos de los Estados Unidos (ya hemos mencionado el caso de Walzer) que, después de haber pensado la justicia en un solo país, han ido acentuando en sus reflexiones la dimensión internacional, tal vez en parte como consecuencia de una creciente conciencia imperial de los Estados Unidos que comienza a preguntarse cómo organizar la comunidad de las naciones, tal vez en parte por la creciente globalización (evidentemente las condiciones han cambiado enormemente desde 1971, el año en que se publicara *Teoría de la Justicia*). El mismo Rawls no es ajeno a esta evolución cuando en uno de sus últimos trabajos, no casualmente titulado *El derecho de gentes* pretendió extender su teoría a los principios y las normas del derecho internacional, abarcando en una sola “sociedad de los pueblos”, no sólo a los “pueblos liberales razonables”, sino también a los “pueblos decentes”.¹²

2) *Institucionalismo trascendental y negligencia global*

En segundo lugar el Institucionalismo, según Sen, presupone una visión contractualista (“lo que he tratado de hacer —señala Rawls en su prefacio a *Teoría de la justicia*— es generalizar y llevar a la teoría tradicional del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant, a un nivel más elevado de abstracción”) (Rawls, 1993: 10). Para una perspectiva de este tipo nuestras obligaciones para con los demás se originan en el pacto que da lugar al Estado. No sería factible por ello hablar de una *justicia global* sin hablar antes de un *Estado global*. Pero dado que Sen defiende que existen obligaciones respecto de quienes no forman parte del propio Estado (de quienes están fuera del contrato), el Institucionalismo debe ser desechado.

Esta discusión sobre el incremento de la justicia en general y ampliación de la justicia global en particular parecería simple palabrería a quienes están persuadidos por el argumento hobbesiano y rawlsiano de que necesitaríamos un Estado soberano que aplique los principios de la justicia a través de la elección de un conjunto perfecto de instituciones (...). Una perfecta justicia global a través de un conjunto impecablemente justo de instituciones, aun si tal cosa se pudiera identificar, demandaría ciertamente un Estado soberano global, y ante la ausencia de dicho Estado las cuestiones de justicia global parecerían intratables para los trascendentalistas.

Consideremos el fuerte rechazo de la relevancia de “la idea de justicia global” por uno de los filósofos más originales, poderosos y humanos de nuestro tiempo, mi amigo Thomas Nagel (...) en un artículo enormemente cautivador aparecido en *Philosophy and Public Affairs* en 2005 (...) plantea, “me parece muy difícil resistirse al argumento de Hobbes sobre la relación entre justicia y soberanía” y “si Hobbes tiene razón, la idea de una justicia global sin un gobierno mundial es una quimera” (Sen, 2011: 56-57).

Esta interpretación a mi entender deriva de que Sen da por sentado que el contractualismo sólo se entiende desde una perspectiva como la hobbesiana. Efectivamente, para el autor del *Leviatan* fuera del ámbito del contrato rige el estado de naturaleza, en el cual el hombre es lobo del hombre. Precisamente por ello cuando pretende mostrar en dónde encontramos dicho estado, uno de los ejemplos que trae es el de la comunidad de naciones, en la que sólo existen amigos y enemigos. Sen acepta que Rawls mismo ha querido escapar a esta interpretación, a fin de extender la “idea del contrato social a una sociedad de los pueblos” (Rawls, 2001: 14), inspirándose no tanto en Hobbes

cuanto en la idea kantiana de paz perpetua, pero considera que “la idea de que un ejercicio global de contrato social para toda la población mundial” es “profundamente no realista, ahora o en el futuro previsible” (Sen, 2011: 170). Cabe recordar sin embargo que tanto para la tradición del pactismo católico (Suárez) como para Locke, el estado de naturaleza no es un estado de guerra debido a que en él rige la ley natural por la que el hombre es poseedor de derechos. Y si bien el Estado nace para favorecer la defensa de estos derechos, no es el creador de este orden moral que, en consecuencia, obliga aún más allá de las propias fronteras. De todos modos, la pregunta sobre hasta que punto la idea de justicia global requiere, no digamos de un Estado, pero sí de una autoridad mundial (que puede ser de tipo subsidiario, limitado, etc.), no es un tema menor y ha sido planteada varias veces por la Doctrina Social de la Iglesia. (Juan XXIII, por ejemplo, se refirió en *Pacem in terris* a la necesidad de una autoridad pública de alcance mundial,¹³ al igual que Benedicto XVI, en su encíclica *Caritas in veritate*).¹⁴

3) Apertura a otras voces (Imparcialidad “abierta”)

Interesado por las relaciones de justicia en el ámbito internacional Sen rechaza, por último, el “institucionalismo trascendental” debido a que considera que este enfoque, por postular que los principios de justicia son una creación del pacto que origina la comunidad política, limitaría su vigencia al interior del Estado impidiendo llevar adelante un diálogo entre diferentes pueblos al respecto.

El marco contractualista de la “justicia como equidad” hace que Rawls confine las deliberaciones en la posición original a un grupo políticamente segregado cuyos miembros “nacieron en la sociedad en la que viven”. No sólo no hay aquí barricada procedimental contra la susceptibilidad a los prejuicios locales; tampoco hay manera sistemática de abrir las reflexiones en la posición original a los ojos de la humanidad (Sen, 2011: 156).

Por ello, en lugar de la visión contractualista Sen acude, a fin de “ampliar la discusión para evitar el parroquialismo de los valores” a la idea de “espectador imparcial” esbozada por Adam Smith (Sen, 2011: 74). La idea básica de Smith, aclara Amartya Sen, “se expresa de manera muy concisa en *Teoría de los sentimientos morales* como el requerimiento de examinar la propia conducta ‘como uno imagina que la examinaría un espectador imparcial’” (Sen, 2011: 151). Smith insiste en la necesidad “de invocar una amplia variedad de opiniones y puntos de vista basados en diversas experiencias de cerca y de lejos, en lugar de contentarse con encuentros (...) con otros que viven en el mismo medio cultural y social, y con la misma clase de experiencias, prejuicios y convicciones acerca de lo que es razonable y lo que no lo es” (Sen, 2011: 74).

Existiría, de este modo, una clara dicotomía “entre el enfoque smithiano del ‘espectador imparcial’ y el enfoque contractualista del cual la ‘justicia como equidad de Rawls’ constituye una aplicación superior. La necesidad de invocar como parecerían las cosas a ‘cualquier otro espectador justo e imparcial’ es un requerimiento que puede introducir juicios formulados por personas de otras sociedades cercanas o lejanas. El carácter institucionalmente constructivo del sistema rawlsiano, en contraste, restringe el ámbito dentro del cual pueden acogerse las perspectivas de los ‘forasteros’ para el ejercicio de las evaluaciones imparciales” (Sen, 2011: 154).

Evidentemente, este enfoque parece adecuarse más a los intereses de un autor como Sen que, pese a reconocerse heredero de las ideas de la ilustración europea, tiene especial interés (probablemente por haber nacido en la India), por no cerrarse a voces que puedan provenir de otras tradiciones. La indagación contemporánea en el campo de la filosofía política, acusa: “al confinar su atención casi exclusiva a la literatura occidental (...) ha sido limitada y hasta cierto punto parroquial” (Sen, 2011: 18). Se trata de no cerrarse a voces procedentes de naciones muchas veces ignoradas. Es preciso incluso “considerar la necesidad de ir más allá de las voces procedentes de los países con éxitos económicos recientes (incluidos, por diferentes razones, China, Brasil, India entre otros), que hablan con más fuerza, pero que con frecuencia no representan las preocupaciones y

opiniones de las gentes en países con menor éxito económico (incluidos casi todos los países africanos y muchos latinoamericanos”. Más aún, existe también la necesidad, agrega, “de ir más allá de las voces de los gobiernos (...) para prestar atención a las sociedades civiles y a las gentes más débiles en diferentes países del mundo” (Sen, 2011: 442). Esto puede ser útil aún para los países desarrollados (Sen pone el ejemplo de la pena de muerte, aceptada en China y en Estados Unidos),¹⁵ aunque parece especialmente preocupado por situación de países como los Estados Unidos, en las que decisiones tomadas al interior de la comunidad pueden afectar a personas ajenas al mismo. “Las acciones de un país pueden afectar seriamente a otras vidas en otros países. Esto no obedece sólo al uso de la fuerza armada (como en la invasión de Irak en 2003), sino también a la influencia indirecta del intercambio y el comercio. No vivimos en capullos aislados. Y si las instituciones y políticas de un país influyen en las vidas de otras personas en otros países, ¿no deberían las voces de las personas afectadas contar para determinar lo que es justo e injusto en la organización de una sociedad y produce profundos efectos, directos e indirectos, en las personas de otras sociedades?”(Sen, 2011: 159).

V. La propuesta de Sen

Ahora bien, a pesar de que Sen rechaza la propuesta rawlsiana de elaborar un esbozo de sociedad ideal (el acuerdo trascendental único), utiliza sin embargo el esquema de *Teoría de la justicia* para exponer sus ideas (con algunas variaciones). Recordemos que en este trabajo Rawls propone lo que, a su entender, constituye la estructura básica de una sociedad justa, partiendo de dos principios de justicia (que serían los que las partes acordarían en el hipotético contrato originario), principios que, en última instancia no son sino una justificación abstracta de la interpretación “liberal” de la Constitución de los Estados Unidos.

Inscribiéndose claramente en la tradición del liberalismo político, por el primer principio, el de la *igual libertad*, se garantiza a cada individuo, en primer lugar, el goce de la *libertad civil* o libertad de los modernos, por la que se reconoce a cada individuo, en un sentido kantiano, una esfera de autonomía lo más amplia posible compatible con la libertad de los otros. El principio de la igual libertad supone, en segundo lugar, aceptar también la *libertad de participación* (o libertad de los antiguos), que da fundamento a la democracia. Consciente de la tensión que puede presentarse entre ambos tipos de libertad, las libertades negativas de los derechos humanos y el principio de la mayoría, Rawls considera, sin embargo, que resulta posible conciliarlas, al punto que podríamos considerar que la democracia constituye la mejor garantía de las libertades individuales.

Diferentes opiniones acerca del valor de las libertades afectarán el modo de pensar las personas acerca de cómo debe estructurarse el esquema total de libertad. Aquellos que le dan un valor mayor al principio de participación estarán preparados para correr mayores riesgos con las libertades de las personas, es decir, para darle a la libertad política una mayor extensión. Idealmente, estos conflictos no ocurrirán, y sería posible, bajo condiciones favorables, encontrar un procedimiento constitucional que permita un alcance suficiente a la participación sin arriesgar otras libertades (Rawls, 1993: 265).

En consonancia con los principios del liberalismo clásico Rawls sostiene, de todos modos, que de presentarse un conflicto, prima la libertad civil por sobre la libertad de participación.

Uno de los dogmas del liberalismo clásico es que las libertades políticas, tienen menos valor intrínseco que la libertad de conciencia y la libertad de la persona. Si tuviésemos que elegir entre las libertades políticas y las demás, sería preferible, sin duda, el gobierno de un buen soberano que reconociese estas últimas y que mantuviese las reglas de la ley. Desde este punto de vista el mérito principal del principio de participación es el de asegurar que el gobierno respete los derechos y el bienestar de los gobernados (Rawls, 1993: 264).

El segundo principio, el principio de la diferencia, establece que las desigualdades económicas son aceptables sí y solo sí redundan en beneficio de los individuos de la sociedad peor

posicionados, de modo tal que pueda llegarse a “una justa igualdad de oportunidades (no sólo una igualdad formal)” (Rawls, 1993: 313). Haciéndose eco de muchas de las objeciones realizadas por el pensamiento socialista al liberalismo del siglo XIX, para Rawls, la justa igualdad de oportunidades significa que:

[A]demás de ofrecer iguales oportunidades de enseñanza y cultura, a personas similarmente capacitadas, bien subvencionando escuelas privadas o estableciendo un sistema de escuelas públicas, también refuerza y subraya la igualdad de oportunidades en las actividades económicas y en la libre elección de ocupación. Esto se logra programando la conducta de las empresas y las asociaciones privadas y previniendo el establecimiento de restricciones monopolísticas y barreras a las posiciones más deseadas. Finalmente, el gobierno garantiza un mínimo social, bien por asignaciones familiares y subsidios especiales, por enfermedad y desempleo, o, más sistemáticamente, por medios tales como un impuesto negativo sobre la renta (Rawls, 1993: 313).

Y aunque Rawls no deprecia los mercados (“los mercados competitivos, adecuadamente regulados, aseguran la libre elección de ocupación y conducen a un uso eficaz de los recursos”), señala al mismo tiempo sus limitaciones (“hay, y con razón, una fuerte objeción a la determinación competitiva de la renta total, ya que ésta ignora las demandas de necesidad y de un apropiado nivel de vida” (Rawls, 1993: 314-315), de modo tal que es el gobierno el que debe asegurar a todos los miembros del contrato un mínimo social.

Preguntándose, por último, sobre la vinculación entre estos dos principios de justicia, Rawls insiste en que así como la igual libertad civil prima sobre la libertad de participación, el principio de la igual libertad tiene una prioridad *lexicográfica* sobre el principio de la diferencia. Un orden es lexicográfico o serial, aclara, cuando “nos exige satisfacer el primer principio en la serie antes de que podamos pasar al segundo”, valga decir que en un orden serial los principios “situados anteriormente tienen un valor absoluto, por así decirlo, con respecto a los que le siguen, y se mantienen sin excepción” (Rawls, 1993: 63). De este modo, aclara, “la prioridad de la libertad significa que la libertad puede ser solamente restringida a favor de la libertad en sí misma” (Rawls, 1993: 280).

Rawls aparece de este modo, junto con muchos otros filósofos (Norberto Bobbio en Italia, Raymond Aron en Francia, Ronald Dworkin, Thomas Nagel o Thomas Scanlon en los Estados Unidos), como representante de una tradición de pensamiento que, sin renunciar a las libertades clásicas del liberalismo político, acepta con todo muchas de las críticas del socialismo al capitalismo, intentando aunar de este modo izquierda y derecha, libertad e igualdad. Básicamente, el pensamiento de Sen sigue estos lineamientos, aunque el eje de su preocupación primera pasa por el tema de la *redistribución*, inquietud que comparte con otros seguidores de Rawls. Como señalara en su momento Marion Young:

En su libro, Rawls insiste en la prioridad de lo que considera principio mayor: el principio de la igual libertad. En cambio, la mayor parte de la voluminosa literatura que se ha escrito durante los últimos veinticinco años en respuesta a este libro, ha prestado más atención al que, en realidad, era el segundo de sus principios, el que prescribe la igualdad de oportunidades en el acceso a puestos y afirma que las desigualdades sociales y económicas deberían beneficiar a los menos aventajados. Fuese o no ésta la intención de Rawls, lo cierto es que la mayoría interpretó que recomendaba un activo papel intervencionista de los gobiernos, no solo para promover las libertades, sino también para conseguir una mayor igualdad social y económica... (Young, 2001: 696).

Movido por esta inquietud Sen invierte el orden de *Teoría de la justicia*, de modo tal que en vez de desarrollar: 1) el tema de la libertad civil, 2) la libertad de participación y, 3) la distribución, aborda: 1) el tema de la distribución, 2) la cuestión de la democracia o libertad de participación y, 3) el tema de los derechos humanos.

1. El lugar de la redistribución

Defender que tenemos obligaciones hacia los más necesitados supone para Sen sostener, como dijéramos al comienzo, que “nuestro entendimiento de lo justo y lo injusto en la sociedad tiene que ir más allá de lo que Smith llama los dictados del ‘amor propio’” (Sen, 2001: 228). En este sentido, afirma, “no hay nada extraordinario o irracional en hacer elecciones y tomar decisiones que excedan los estrechos límites de la búsqueda exclusiva del interés propio” (Sen, 2001: 225).

Frente a la presunción de egoísmo absoluto que parece dominar la teoría económica prevaleciente (“Mi difunto colega, el temible John Sparrow, antiguo responsable del All Souls College en Oxford” -ejemplifica Amartya Sen, aludiendo a la parábola del buen samaritano- disfrutaba diciendo que no debemos nada a los otros si no les hemos hecho daño y gustaba preguntar si el sacerdote y el levita, al seguir su camino sin ayudar al hombre herido, ‘habían actuado de manera errónea’, como se supone habitualmente. La enfática respuesta de John Sparrow era: ‘Sí, por supuesto’. El disfrutaba mucho al decir a una audiencia muy sorprendida (de eso se trataba) que el levita y el sacerdote habían actuado incorrectamente no porque deberían haber ayudado sino porque habían cruzado la calle con un evidente sentimiento de culpa en lugar de encarar a herido. Deberían haber tenido el coraje moral de pasar junto al herido por el mismo lado de la vía, caminando en línea recta, sin sentir vergüenza o embarazo”) (Sen, 2001: 202), Sen considera, por el contrario, que nuestros deberes hacia los demás van más allá de la obligación de no dañar o los compromisos contraídos mediante un contrato.

Una persona puede tener razones para sentirse obligada hacia otros por el mero hecho de tener el *poder suficiente* para remediar una injusticia. “A diferencia del argumento contractualista, el tema del deber u obligación del poder efectivo para hacer la diferencia no surge, en esa línea de razonamiento, de la mutualidad de beneficios conjuntos a través de la cooperación o del compromiso hecho en algún contrato social. Se basa más bien en el argumento según el cual si alguien tiene el poder de hacer la diferencia para reducir la injusticia en el mundo, entonces hay un fuerte y razonado argumento para hacer justamente eso” (Sen, 2011: 301). Podemos pensar, dice citando a la figura de Gautama Buda, que “si alguien tiene el poder de producir un cambio que considera que reducirá la injusticia en el mundo, entonces hay un fuerte argumento social para hacerlo así” (Sen, 2011: 236). De modo análogo a la responsabilidad que puede tener una madre para con su hijo (“la razón de la madre para ayudar al hijo (...) no está guiada por las recompensas de la cooperación sino precisamente por el reconocimiento de que ella puede, de manera simétrica, hacer cosas por el hijo que harán muy diferente su vida y que el niño no puede hacer”) (Sen, 2001: 237), existen razones para actuar “si la persona juzga que emprender dicha acción creará una situación más justa en el mundo”. En el fondo se trata de la pregunta acerca de quién es nuestro prójimo y de nuestras obligaciones hacia él, preocupación, que en el caso de Sen, se extiende a la comunidad internacional.

La preocupación por el problema de la redistribución lo lleva, además, a poner en cuestión la prioridad tajante que Rawls establecía en el primer principio de justicia (las libertades negativas propias del liberalismo político) sobre el segundo principio:

¿Por qué cualquier violación de la libertad, por significativa que sea, tiene que ser invariablemente considerada como más grave para una persona o una sociedad que el sufrimiento del hambre, las epidemias y otras calamidades? (...) Tenemos que distinguir entre dar cierta prioridad a la libertad (sin tratarla simplemente como uno de los elementos de un gran paquete de bienes primarios, puesto que la libertad es tan central en nuestras vidas), y la exigencia “extremista” de conceder una prioridad lexicográfica a la libertad, de suerte que consideremos que la menor ganancia de libertad –no importa cuán pequeña- es razón suficiente para hacer sacrificios enormes en otros bienes de una buena vida ... (Sen, 2011: 330).

Ahora bien, la preocupación por alcanzar situaciones de justicia debería involucrar no sólo a las personas individuales, sino también a la acción de los gobiernos. Es por ello que oponiéndose a las doctrinas del liberalismo clásico, Sen cree legítima la intervención estatal como camino para

remediar situaciones de miseria. Recordando algunas polémicas a raíz de las sequías en Inglaterra en 1816, Sen señala: “quienes instaban al pueblo amenazado por el hambre a creer que la legislación y la política del gobierno podían mitigar su sufrimiento tenían más razón que Ricardo en su pesimismo sobre la posibilidad de la ayuda social efectiva. En efecto, la buena política pública puede eliminar por completo la ocurrencia del hambre” (Sen, 2011: 442).

Consistente con esta defensa de la acción estatal, probablemente uno de los aportes principales de Sen a la teoría económica reside en su reflexión sobre cuáles son los indicadores que deberíamos seleccionar a fin de obtener una base de información capaz de guiar la elección colectiva; reflexión que ha tenido profunda influencia en la política de los organismos internacionales. Frente a la medición del Producto Nacional Bruto, o el Producto Interno Bruto, Sen aboga por la incorporación de otros índices que reflejen de manera más directa la calidad de vida, el bienestar, y las libertades de las vidas humanas. “Cualquier teoría sustantiva sobre ética y filosofía política, particularmente cualquier teoría de la justicia –señala Sen- tiene que decidir en qué características del mundo debemos concentrarnos para juzgar una sociedad y evaluar la justicia y la injusticia” (Sen, 2011: 261). En tanto que el utilitarismo se concentra en la felicidad o placer, y en la economía se evalúa la ventaja de una persona desde el punto de vista de su ingreso, su riqueza o sus recursos, Sen propone un enfoque que mida las capacidades, o “las *oportunidades reales* de vivir” (Sen, 2011: 264).

VI. La democracia y los derechos humanos.

Los últimos capítulos de *La idea de justicia* están dedicados al tema de la democracia y los derechos humanos y también en ellos se hace manifiesta, nuevamente, la preocupación de Sen por la justicia social y la globalización. Respecto de la primera, dejando de lado otros aspectos formales, Sen la define como “gobierno por discusión”.

Existe, por supuesto, la visión más antigua y más formal de la democracia que carga el acento en las elecciones y los votos, en lugar de la más amplia perspectiva del gobierno por discusión. Y sin embargo, en la filosofía política contemporánea, el entendimiento de la democracia se ha ampliado vastamente, de tal suerte que ya no se ve tan sólo según las demandas de elecciones públicas, sino de manera mucho más abierta, como lo que John Rawls llama “el ejercicio de la razón pública”. En efecto, ha habido un gran desplazamiento en la concepción de la democracia a resultas de la obra de Rawls y Habermas y de una vasta bibliografía reciente sobre esta temática ... (Sen, 2011: 354).

Esta manera de entenderla le permite, en primer lugar, oponerse a quienes la consideran un fenómeno estrictamente occidental (Sen cita a John Dunn, pero podemos recordar especialmente la obra de Huntington *La tercera ola*), y considerarla, en consecuencia, un ideal universal.

Para entender las raíces de la democracia en el mundo tenemos que interesarnos en la historia de la participación popular y del razonamiento público en diferentes regiones y países. Tenemos que mirar más allá del pensar sobre la democracia sólo en términos de la evolución europea y americana. Fracasáramos en comprender las amplias exigencias de la vida participativa, de las cuales hablaba Aristóteles con clarividencia, si vemos la democracia como una especie de producto cultural especializado de Occidente (Sen, 2011: 352).

La “deliberación abierta –sostiene Sen- también floreció en otras antiguas civilizaciones, de manera espectacular en algunos casos” (Sen, 2011: 361). Por ejemplo, en la India, pero también en el Islám. “En los reinos musulmanes centrados en El Cairo, Bagdad, Estambul, o en Irán, la India e incluso España, hubo muchos campeones de la discusión pública” (Sen, 2011: 364). No podemos, en consecuencia “confundir la estrecha historia de la militancia islámica con la amplia historia del pueblo musulmán y la tradición de gobierno de los dirigentes musulmanes” (Sen, 2011: 363). Esta tradición no sólo legitima a quienes luchan por la democracia en los países árabes, sino permite abrigar esperanzas en el terreno de las relaciones entra árabes y judíos. “Aún cuando el mundo

contemporáneo está lleno de ejemplos de conflictos entre musulmanes y judíos, el dominio musulmán en el mundo árabe y en la España medieval tuvo una larga historia de integración de los judíos como miembros seguros de la comunidad social cuyas libertades –y en ocasiones sus posiciones directivas- fueron respetadas” (Sen, 2011: 364).

Definir a la democracia como gobierno por discusión autoriza a Sen a proyectar sus consecuencias, aun sin la existencia de un Estado mundial, a la comunidad internacional. La existencia de la “razón pública” supone un diálogo que se lleva adelante no sólo entre comunidades estatales.

En el mundo de hoy, el diálogo global, que es vitalmente importante para la justicia global se produce no sólo a través de instituciones como las Naciones Unidas o la Organización Mundial de Comercio, sino de manera más general a través de los medios de comunicación, la agitación política, el trabajo comprometido de las organizaciones ciudadanas y las ONG, y el trabajo social basado no sólo en las identidades nacionales sino también en otras comunidades, como los movimientos sindicales, las cooperativas, las campañas de derechos humanos o las actividades feministas. (...) Más aún, precisamente en este momento en que el mundo está empeñado en discusiones sobre medios y métodos para detener el terrorismo a través de las fronteras (y en debates sobre las raíces del terrorismo), también sobre cómo pueden superarse las crisis económicas que plagan las vidas de miles de millones de personas a lo largo y ancho del mundo, resulta difícil aceptar que simplemente no podemos entendernos los unos a los otros a través de las fronteras de nuestra comunidad” (Sen, 2011: 181).

La preocupación de Sen por lo social puede percibirse, por último, en que a diferencia de Rawls para quién la democracia como forma de gobierno se legitima, en parte, porque es un sistema capaz de proteger las libertades civiles, nuestro autor considera que uno de los motivos para defender esta forma de gobierno es su capacidad para garantizar una mayor igualdad social. Esto lleva a que debamos considerar con detenimiento la tesis de quienes, mirando el desarrollo económico durante las décadas de 1970 y 1980 de muchos países del oriente de Asia, sostuvieron que “las democracias son muy torpes en facilitar el desarrollo, en comparación con lo que pueden lograr los regímenes autoritarios. ¿No consiguieron Corea del Sur, Singapur, Taiwán y Hong Kong un progreso económico sorprendentemente rápido, sin cumplir, al menos al comienzo, los requerimientos básicos de la democracia?” (Sen, 2011: 377). La cuestión, que recuerda argumentos que justificaron golpes de estado en América Latina es crucial ya que para Sen (que como dijéramos cuestiona que exista una primacía *lexicográfica* del primer principio de justicia por sobre el segundo), “hay otra clase de libertades (distintas de las libertades políticas y de los derechos civiles) a las cuales hay que prestar atención (...) por ejemplo, de la pobreza económica” (Sen, 2011: 378). La respuesta de Sen es que un análisis más detallado de lo sucedido en estos países, así como de los procesos ocurridos en la India (país que ha aceptado las reglas del juego democrático), “no han dado ningún fundamento empírico a la creencia de que la democracia es hostil al crecimiento económico” (Sen, 2011: 379). Análogamente a la manera en que Rawls y Dworkin intentaran armonizar libertad e igualdad, Sen buscará conciliar libertad y desarrollo. La expansión de la libertad, sostiene en su trabajo *Desarrollo y libertad*, “es tanto el fin principal del desarrollo como su medio principal. El desarrollo consiste en la eliminación de algunos tipos de falta de libertad (...) la eliminación de la falta de libertades fundamentales (...) es una parte constitutiva del desarrollo” (Sen, 2000: 16). Por lo demás, resulta manifiesto que la democracia se ha demostrado efectiva en la prevención de las hambrunas:

En ningún país democrático, por muy pobre que sea, se ha producido nunca una hambruna de importancia. Esto se debe a que, en realidad es fácil evitar las hambrunas si un gobierno trata de impedirlo, y un gobierno en una democracia pluralista con elecciones y prensa libre tiene una fuerte motivación política para impedir las hambrunas. Esto indicaría que la libertad política en forma de democracia contribuye a salvaguardar la libertad económica y la libertad de sobrevivir (Sen, 1999).

Podemos sostener por ello que, aunque el proceso no es automático, “la libertad democrática puede ser ciertamente empleada para mejorar la justicia social y para alcanzar una política más justa” (Sen, 2001: 383).

Junto a la democracia Sen reivindica, por último, a los derechos humanos. Los considera, a fin de poder eludir algunas de las objeciones del empirismo y, en especial, de Bentham, como “vigorosos pronunciamientos éticos sobre lo que se *debe* hacer” (Sen, 2001: 389). Evidentemente su postura respecto de cómo deberían ordenarse los principios de justicia tiene también consecuencias en este campo, de modo tal que Sen estima que entre los derechos humanos deberían incluirse “los llamados ‘derechos económicos y sociales’, que a veces son denominados ‘derechos de bienestar’. Estos derechos –agrega– cuyos proponentes tienen por importantes ‘derechos de segunda generación’, como el derecho común a la subsistencia o la atención médica, han sido adicionados recientemente a las declaraciones de derechos humanos y han ampliado de manera sustancial el dominio de los derechos humanos” (Sen, 2011: 412). En este sentido, la inclusión por parte de la Declaración Universal de Derechos Humanos de “una lista mucho más extensa de libertades y reivindicaciones, que incluye no sólo los derechos políticos básicos, sino además el derecho al trabajo, el derecho a la educación, la protección contra el desempleo y la pobreza, el derecho de asociación sindical e incluso el derecho a una justa remuneración (...) es un avance radical con respecto a los límites estrechos de la Declaración Americana de 1776 y la Declaración Francesa de 1789” (Sen, 2011: 412).

De este modo, “la superación de la pobreza global y otras carencias económicas y sociales se ha convertido (...) en una prioridad para el compromiso global” que hace posible “integrar las cuestiones éticas que subyacen a las ideas generales sobre desarrollo global con las exigencias de la democracia deliberativa, de modo tal que unas y otras conecten con los derechos humanos” (Sen, 2011: 413). Este compromiso no se ve afectado por las dificultades de lograr su efectiva vigencia. Es por ello que refutando una objeción corriente que alega, para distinguir los derechos civiles de los sociales, que en tanto los primeros consisten fundamentalmente en libertades negativas que requieren por parte del Estado “dejar al individuo a solas” los segundos obligarían a un tipo de políticas muy difíciles de exigir (resultaría más fácil garantizar la libertad de culto que el derecho a una vivienda digna) Sen concluye:

Si la factibilidad fuera una condición necesaria para que las personas tuviesen derechos, entonces no sólo los derechos económicos y sociales, sino todos los derechos, incluso el derecho a la libertad, serían absurdos, dada la no factibilidad de asegurar la vida y la libertad a todos contra las violaciones. Garantizar que cada persona es “dejada sola” nunca ha sido particularmente fácil (...). Rechazar las exigencias de derechos humanos por su factibilidad incompleta significa ignorar que un derecho no realizado del todo es un derecho que exige reparación. La no realización no hace por sí misma que un derecho reclamado sea un no derecho. En su lugar mueve a más acción social. Excluir todos los derechos económicos y sociales del *sanctasanctorum* de los derechos humanos, y reservar ese espacio sólo para la libertad y otros derechos de primera generación, supone trazar una raya en la arena muy difícil de mantener” (Sen, 2011: 417).

Podemos decir, para concluir, que prácticamente todas las cuestiones abordadas por Sen en esta obra: su defensa acerca de que la razón se encuentra capacitada para afrontar las cuestiones éticas, su preocupación por extender el campo de nuestras obligaciones para con los demás, más allá del contrato y del interés por cuidar el propio beneficio, su inquietud por la justicia social en un mundo globalizado, y la pregunta sobre la manera en que deberían balancearse las libertades políticas y los derechos de bienestar, han sido objeto de reflexión por parte del pensamiento social cristiano. Y que aunque en algunas materias se aleja de las tesis sostenidas por el Magisterio, *La idea de Justicia* constituye un invalorable aporte a la hora de pensar, en nuestros días, que pueda significar un desarrollo “para todos los hombres y de todo el hombre”.

Referencias bibliográficas

- Hirschman, Albert O. (1999). *Las pasiones y los intereses*, Ediciones Península, Barcelona.
- Kelsen, Hans (1971). *Teoría pura del derecho*, Eudeba, Buenos Aires.
- Rawls, John (2001). *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*. Paidós, Barcelona.
- Rawls, John (1993). *Teoría de la Justicia*, F.C.E., Mexico.
- Sen, Amartya (1999) *Alocución en la 87 ° Conferencia Internacional del Trabajo*, <http://www.ilo.org/public/spanish/standards/relm/ilc/ilc87/a-sen.htm>
- Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y libertad*. Editorial Planeta, Buenos Aires.
- Sen, Amartya (2007). *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, W.W. Norton & Company, New York, London.
- Sen, Amartya (2011). *La idea de Justicia*, Taurus, Buenos Aires.
- Sen, Amartya (1982). *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford University Press, Oxford.
- Sen, Amartya (1977) “Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory” en *Philosophy & Public Affairs*, Vol.6, N°4: 317-344.
- Stevenson, Charles L. (1986) “El significado emotivo de los términos éticos” en A.J. Ayer, *El positivismo lógico*, FCE, México.
- Young, Iris Marion (2001). “Teoría política: una visión general, en R.E. Goodin, H.D. Klingemann, *Nuevo manual de ciencia política*, Istmo, Madrid.
- Walzer, Michael (2000). *Just and Unjust Wars*. Basic Books, New York.
- Walzer, Michael (1998). *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, Barcelona.

¹ La cuestión de si es lícito que un Estado liberal-democrático se proponga resolver los problemas sociales y reducir las privaciones económicas mediante políticas públicas ha sido uno de los ejes del conflicto político tanto en las dos últimas décadas como en las anteriores. (...) Rawls suministró el entramado teórico para el bando partidario de políticas públicas dirigidas a mejorar la situación de los menos favorecidos”. Iris Marion Young, “Teoría política, una visión general” en: Goodin, Robert E., Klingeman, Hans-Dieter (EDS), *Nuevo manual de ciencia política*, Istmo, Madrid, 2001, p.697.

² Las cursivas son mías.

³ Cfr. .L. Stevenson, El significado emotivo de los términos éticos, en: A.J. Ayer, *El positivismo lógico*.

⁴ Cfr. H.Kelsen, *Teoría pura del derecho*.

⁵ Cfr. Michael.Walzer *Just and Unjust Wars*.

⁶ Cfr. Michael.Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*.

⁷ Cfr. Sen, Amartya. *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*.

⁸ Amartya Sen no es católico ni pretende serlo, y en puntos tales como el control de la natalidad sus posturas son diametralmente opuestas a las del magisterio.

⁹ “Antes de nuestra elevación al Sumo Pontificado, Nuestros dos viajes a la América Latina (1960) y al África (1962) Nos pusieron ya en contacto inmediato con los lastimosos problemas que afligen a continentes llenos de vida y de esperanza. Vestidos de la paternidad universal hemos podido, en Nuestros viajes a Tierra Santa y a la India, ver con Nuestros ojos y como tocar con Nuestras manos las gravísimas dificultades que abruman a pueblos de antigua civilización, en lucha con los problemas del desarrollo. Mientras que en Roma se celebraba el segundo Concilio Ecuménico Vaticano, circunstancias providenciales Nos condujeron a poder hablar directamente a la Asamblea General de las Naciones Unidas. Ante tan amplio areópago fuimos el abogado de los pueblos pobres”. *Populorum Progressio* n°4.

¹⁰ Sen prefiere la expresión “global” a “internacional”. En una alocución ante la OIT, en la 87ª Conferencia Internacional del Trabajo, Sen señalaba: “existe una diferencia esencial entre un *enfoque internacional* y un *enfoque global* (...) un enfoque internacional es inevitablemente parasitario respecto de las relaciones entre naciones, ya que funciona entre distintos países y naciones. En cambio, un enfoque realmente global no tiene por qué considerar a los seres humanos sólo, o principalmente, como ciudadanos de determinados países, ni aceptar que la interacción entre ciudadanos de distintos países tenga que pasar inevitablemente por las relaciones entre las distintas naciones. Muchas instituciones globales, incluso las que son esenciales para nuestra vida laboral, deben ir mucho más allá de los límites de las relaciones internacionales”.

¹¹ Puede también consultarse Amartya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*.

¹² Cfr. John Rawls, *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*.

¹³ Juan XXIII, *Pacem in terris*, n° 136 ss.

¹⁴ “Ante el imparable aumento de la interdependencia mundial, y también en presencia de una recesión de alcance global, se siente mucho la urgencia de la reforma tanto de la *Organización de las Naciones Unidas* como de la *arquitectura económica y financiera internacional*, para que se dé una concreción real al concepto de familia de naciones. Y se siente la urgencia de encontrar formas innovadoras para poner en práctica el principio de la *responsabilidad de proteger* y dar también una voz eficaz en las decisiones comunes a las naciones más pobres. Esto aparece necesario precisamente con vistas a un ordenamiento político, jurídico y económico que incremente y oriente la colaboración internacional hacia el desarrollo solidario de todos los pueblos. Para gobernar la economía mundial, para sanear las economías afectadas por la crisis, para prevenir su empeoramiento y mayores desequilibrios consiguientes, para lograr un oportuno desarme integral, la seguridad alimenticia y la paz, para garantizar la salvaguardia del ambiente y regular los flujos migratorios, urge la presencia de una verdadera *Autoridad política mundial*, como fue ya esbozada por mi Predecesor, el Beato Juan XXIII”. Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, n°67.

¹⁵ “Muchas gentes en Estados Unidos o China pueden no impresionarse por el mero hecho de que muchos otros países – la mayor parte de Europa, por ejemplo- no permiten la pena de muerte. Y sin embargo, si las razones son importantes, habría en general muy buenas razones para examinar los argumentos contra la pena de muerte que se esgrimen en el mundo exterior” (Sen, 2011:440).