



UNIVERSIDAD DE VALPARAISO
FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA DE DERECHO



TESINA DE DERECHO

LAS OBLIGACIONES DE JUSTICIA:

**¿EXISTEN RESPECTO DE CUALQUIER PERSONA O SOLO PARA QUIENES
SE ENCUENTRAN CERCA GEOGRÁFICAMENTE?**

Autores:

**Fabián Kato Aranda
Janine Vargas Maturana**

Profesora Guía:

Nicole Selamé Glena

Valparaíso, 2017

ÍNDICE

RESUMEN	2
INTRODUCCIÓN	2
PRIMER CAPÍTULO: APROXIMACIONES CONCEPTUALES	4
1.1 ¿Qué es la justicia global?	4
1.2 Igualitarismo: concepto según diferentes autores	6
1.3 Cosmopolitismo: concepto y elementos comunes.....	9
Cosmopolitismo legal.....	10
Cosmopolitismo de justicia social.....	11
Cosmopolitismo monista.....	13
Cosmopolitismo ético.....	14
1.4 Soberanía: concepto y crítica a la concepción de soberanía absoluta	15
SEGUNDO CAPÍTULO: ¿HUMANITARISMO O IGUALITARISMO GLOBAL?	19
2.1 Enfoques sobre la justicia: monismo y dualismo.....	19
2.2 Posiciones metodológicas dualistas:.....	21
2.3 Posiciones metodológicas monistas	24
2.4 Ni humanitarismo ni igualitarismo global	26
TERCER CAPÍTULO: LA OBLIGACIÓN DE JUSTICIA ¿RESPECTO DE QUIÉNES LA TENEMOS?	29
3.1 Respeto de cualquier persona del mundo	29
3.2 Respeto de aquellos más cercanos geográficamente	32
CONCLUSIÓN	35
BIBLIOGRAFÍA	37

RESUMEN

El presente trabajo tiene por objeto contribuir al debate que se genera a raíz de todas las problemáticas que ha traído consigo el fenómeno de la globalización. Para ello hemos analizado dos grandes corrientes de pensamiento que han tratado de dar respuesta a dicha problemática, a saber, las posiciones metodológicas dualistas y las monistas. A través de las cuales se abordan dos enfoques sobre la teoría moral que existen para entender la justicia global. Por último, abordaremos un enfoque distinto sobre la justicia global alternativo a las posiciones mencionadas, el cual básicamente se funda en la atribución a todos los seres humanos de la idéntica calidad de agentes morales y que dicha preocupación se debe extender igualmente para todas las personas, sin perjuicio de que dicha obligación moral se cumpla de forma más eficiente respecto de aquellos que se encuentran más cercanos geográficamente.

INTRODUCCIÓN

Afirmar que el mundo en que vivimos no es justo podría ser la aseveración menos controversial que se podría plantear dentro de la teoría política. Ahora, la respuesta al preguntarse qué es lo que significa la justicia a escala global resulta menos clara aun. Si es que algún significado tiene, tampoco se sabe cuál es el ideal de justicia al que podríamos aspirar en el ámbito de las instituciones globales y en las políticas de los Estados que influyen en las decisiones que afectan al orden mundial. Cuyas características son, por lo demás, difíciles de conciliar, debido a que posee una combinación de condiciones, desde el fenómeno de la globalización económica, pasando por la interdependencia de los Estados, hasta el hecho de que estos continúen siendo la unidad básica de la organización política mundial.

En contraste con este orden global carente de desarrollo político e institucional la teoría política doméstica ha sido exhaustivamente desarrollada, con múltiples teorías formuladas para ofrecer soluciones concretas y precisas a las problemáticas de los Estados. Por el contrario, los conceptos y las teorías de justicia global, se encuentran en etapas muy tempranas de desarrollo, y no se cuenta aún con los medios necesarios para solucionar, por ejemplo, los niveles de pobreza y desigualdad presentes en el mundo contemporáneo. Es por estas razones que creemos que explorar la teoría de la justicia global brinda la oportunidad de realizar una modesta contribución al estudio de esta materia.

En lo que sigue intentaremos aproximarnos a conceptos que son relevantes para entender la teoría de la justicia global. Para ello responderemos a preguntas tales como, qué es la justicia global, cuál es el objetivo de la teoría igualitarista, qué implicancias tiene el cosmopolitismo actual y cómo debiésemos entender el principio de soberanía en una época en que el fenómeno de la globalización es una realidad.

Una vez abordadas las inquietudes anteriores, buscaremos explicar a través de las posiciones metodológicas dualistas y monistas dos de los enfoques sobre la teoría moral que existen para entender la teoría de la justicia global. Junto con ello, explicitaremos los principios en los que se funda cada posición metodológica, siendo la corriente dualista más cercana a la doctrina del humanitarismo, mientras que la monista más próxima a la doctrina del igualitarismo global.

Finalmente, propondremos nosotros –de forma muy mesurada- un enfoque sobre la justicia global alternativo tanto a la posición dualista como a la monista, el cual básicamente se funda en que los seres humanos son las unidades fundamentales de preocupación moral y que dicha preocupación se debe extender igualmente para todas las personas, sin perjuicio de que dicha obligación moral se cumpla de manera más eficiente respecto de aquellos que se encuentran más cercanos geográficamente.

PRIMER CAPÍTULO: APROXIMACIONES CONCEPTUALES

1.1 ¿Qué es la justicia global?

Existen tantos conceptos de justicia global como autores que emplean el término, sin embargo, todos tienen en común que descansan sobre la base de la dicotomía que distingue entre las relaciones internacionales e intranacionales. Se concibe a estas como dos dimensiones distintas sobre las cuales recae una teorización moral diversa (Pogge, 2008: 99-101). Sustentan dicha postura en el hecho que es el gobierno en relación con sus “súbditos o ciudadanos” en la esfera interna, y la interacción de dichos gobiernos en cuanto estados en el ámbito externo, lo único que permite explicar tal dualidad. Esta dicotomía progresivamente se ha encontrado entregada a un destino de relegación, por cuanto en el estadio actual de la humanidad, el de la aldea global, en donde las decisiones que se tomen en cualquier lugar del globo pueden impactar negativamente la calidad de vida de personas que residen en otros puntos del mismo.

Esta situación sienta una época que no es posible de caracterizar exclusivamente a través de los lazos de integración o interdependencia, sino que también se caracteriza por las amenazas globales y las consecuencias negativas que derivan de éstas. Un mundo en donde existe un flujo importante de mercaderías, personas e información a escala global, velocidades nunca antes vistas en la historia de la humanidad, ha traído aparejada como consecuencia a las amenazas globales. Ejemplo de ello son las organizaciones terroristas, la mafia, las pandemias, el colapso financiero, la pobreza y la desigualdad, las cuales tampoco se detienen en las fronteras. Por ello resulta impropio mantener los esquemas explicativos de las relaciones globales en el modelo de Estado moderno consolidados en el siglo VII (Velasco, 2010: 351).

En este punto parecen especialmente atinentes las palabras de Hannah Arendt, que señala que cada país se ha convertido en el vecino prácticamente inmediato de cualquier otro, y cada persona siente el golpe de los hechos que suceden en otro extremo del globo (Arendt, 2001, pág. 142). Como por ejemplo, la imposición de aranceles aduaneros en países ricos en ejercicio de su soberanía interna y en favor de elites industriales nacionales, ya que no todos los estados reconocidos como soberanos están en condiciones de fijar prioridades y tomar decisiones en el ámbito económico (Velasco, 2010: 359). Cuestión que, si bien, es entendible debido al propósito que tienen los gobiernos de representar y proteger los intereses de su población, no es menos cierto que la parcialidad que se permite a los gobiernos en la protección de los intereses de sus ciudadanos tiene límites interactivos, sobre todo al momento de la conformación del orden institucional global. Todas estas situaciones se han producido bajo el alero de organizaciones internacionales tales como la Organización Mundial de Comercio (O.M.C.) lo que ha implicado una barrera al crecimiento económico, y por ende al acceso a una mejor calidad de vida para millones de personas del tercer mundo (Pogge, 2008, pág. 107).

Pareciera que nos encontramos, entonces, frente a un colorido contraste entre la máxima westfaliana *Rex in regno suo est imperator*. Este adagio, nacido en los albores del Estado Moderno apunta a representar la superior instancia de poder político que aspira a la supremacía material sobre la base de un territorio determinado, a saber, el Estado Moderno, siendo éste caracterizado en el plano interno como independiente de la nobleza y el clero. Por su parte, en el ámbito externo, tal idea representa al Estado como independiente del Emperador y del Papa. Tal visión expuesta es anacrónica en el mundo actual, en donde existen necesidades globales derivadas de la era de la técnica, en cuyo contexto, la adopción de políticas en el ámbito interno genera consecuencias reñidas con la moral en otras partes del orbe. (Velasco, 2010: 351).

Lo anterior pone en evidencia las carencias de un modelo de solución a problemas nuevos a través de una peculiar forma de organización nacida en los comienzos de la edad moderna. Esto para los teóricos que aluden al término de justicia global no basta. Ellos no solo critican que el Estado moderno en su arquetipo westfaliano se baste para dar solución a amenazas globales, sino que dicha concepción carece de adecuación moral. Por consiguiente, no es plausible que los intereses de los Estados – o más específicamente de los gobiernos – deban proporcionar la única consideración moralmente relevante en las relaciones internacionales. En este punto, es necesario cuestionarse si las amenazas globales que menoscaban la calidad de vida de la población mundial son evitables mediante un diseño de relaciones internacionales más inteligente.

Respecto a lo anterior Pogge plantea que la superación del Estado como objeto de análisis en el plano moral, implica al menos una pauta intelectual para enfrentar las amenazas globales desde una perspectiva que permita centrar la atención en los individuos que conforman las comunidades nacionales actuales. Los cuales deben ser verdaderamente las últimas unidades de atención moral (Velasco, 2010, pág. 357). Lo anterior opera como instrumento para asegurar el acceso igualitario a los derechos humanos a todos los individuos de la comunidad internacional.

Un estándar distinto a lo expuesto anteriormente circunscribe la justicia a las fronteras de las comunidades nacionales, amparándose en la visión estado-céntrica de la soberanía, donde el estado se erige como único elemento de comprensión del fenómeno de la justicia y de redistribución de la riqueza. Esto se ha traducido en una materialización de la máxima hobbesiana de que “fuera del Estado no hay justicia”, cuestión que es del todo insuficiente por cuanto el ejercicio del poder público puede llevar a efectos negativos en las opciones reales de bienestar de las personas, afectando las oportunidades de éstas al acceso a los recursos finitos del planeta (Velasco, 2010: 359).

Para Thomas Pogge, el término justicia global implica un análisis causal y moral del orden global institucional, a través del cual se pretenda enfrentar las amenazas globales, como por ejemplo el hambre, el terrorismo, la violencia, etc. Para ello es necesario establecer

una configuración del orden institucional mejor que ponga énfasis en los intereses humanos fundamentales. Dichos intereses deben importar, desde un punto de vista moral, un límite a la parcialidad en la actuación de los Estados en el ámbito interno, dado que sus decisiones tienen una implicancia en el ámbito global producto de las relaciones de interdependencia. Se suma a lo anterior la pretensión de que se reconozca como límite infranqueable al consentimiento libremente entregado por los estados la protección de los derechos inherentes a la condición humana. Esto se debe desarrollar sin perder de vista la factibilidad de las políticas a que dé lugar, no pudiendo significar una carga excesiva a los Estados cuya decisión es objeto de adecuación moral (Pogge, 2008, pág. 109).

Finalmente, es posible señalar que la noción misma de justicia global reviste un carácter de denuncia frente al hecho insoslayable de que la globalización económica emerge como una fuerza de desarrollo en comparación a la globalización política. Si bien la libre circulación de mercaderías e información es un hecho palpable en la vida cotidiana, la globalización política se encuentra en un estado que no puede merecer otra calificación que no sea raquítica. Al parecer el hambre o la guerra como amenazas globales que afectan con crudeza a las poblaciones humanas del tercer mundo no ha recibido la misma atención que el desarrollo comercial impulsado por los sectores dominantes de las naciones industrializadas.

1.2 Igualitarismo: concepto según diferentes autores

Desde los inicios del período de la Ilustración al final del siglo XVIII hasta los movimientos de descontento social actuales, la preocupación por el valor de la igualdad ha sido central en las comunidades políticas modernas. Los autores que han participado de esta discusión levantando las banderas de la igualdad son reconocidos por la literatura como igualitaristas. (Lobo, 2016: 449).

En términos generales es posible afirmar que el igualitarismo considera que aumentar la igualdad social y económica mediante la redistribución de bienes y de la renta mejora las sociedades y aumenta el valor del mundo. Así las cosas, "el debate igualitarista se ha centrado principalmente en lo que ha de ser distribuido, es decir, se ha concentrado exclusivamente en la métrica según la cual se pretende evaluar una distribución como justa o injusta, dependiendo si la asignación del bien o patrón es lo suficientemente igualitaria entre candidatos elegibles" (Lobo, 2016: 451). A partir de esto han surgido distintas concepciones de aquello que demanda la igualdad, ya sea en oportunidades (Beitz, Caney), en el alivio del sufrimiento (Singer), en la satisfacción de necesidades básicas y urgentes (Iglesias), en la protección de capacidades básicas (Nussbaum, Cohen), en la libertad real para todos (Van Parijs), etc. (Arcos, 2012: 363).

En la actualidad, la posición teóricamente dominante entre los autores igualitaristas es aquella que se conoce como igualdad de la suerte, suscrita por autores como Arneson,

Cohen, Dworkin, Nagel, Rakowski, Roemer, Van Parijs.(Anderson, 2016: 48). En el ámbito de la justicia social, desde el punto de vista de estos autores el igualitarismo defiende principalmente la aplicación de un principio corrector de las desigualdades de los recursos, bienestar, u oportunidades entre los individuos que han nacido o residen en distintas comunidades políticas (Arcos, 2012: 363).

Por su parte Ronald Dworkin señala que la justicia distributiva puede referirse a dos tipos de cosas: por un lado, el bienestar y por el otro los recursos (Lobo, 2016: 450). Dicho autor se inclina hacia la igualdad de recursos y para ello define a la igualdad como una distribución de recursos libre de envidia (Anderson, 2016: 45). Para arribar a esta conclusión Dworkin hace una distinción entre personalidad (gustos, proyectos, ambiciones, etc.) y circunstancia (los recursos disponibles). Este autor defiende la igualdad como circunstancia y para eso usa como criterio de igualdad no el bienestar, sino los recursos. Por consiguiente, exige que los recursos sean idénticos entre los miembros de la sociedad ideal, y es tolerante de los distintos modos de vivir basados en convicciones éticas diversas (Orrego, 1997: 237). Esta preferencia de Dworkin por los recursos es debido a las dificultades de determinar qué cuenta como bienestar para cada sujeto en particular. Esta dificultad se presenta porque, algunas personas podrían sostener, por ejemplo, que su bienestar solo se satisface con ciertos gustos caros, lo cual es insostenible (Lobo, 2016: 451).

Frente a esta corriente llamada "igualitarismo de la suerte", la autora Elizabeth Anderson presenta y defiende una concepción de justicia que ella denomina "igualdad democrática". Anderson afirma que el igualitarismo de la suerte se sustenta en dos premisas morales básicas: la primera, "que se debe compensar a los individuos por los infortunios inmerecidos y, la segunda, que esta compensación debe provenir sólo de otros cuya buena fortuna es inmerecida" (Anderson, 2016: 48-49). Según Anderson "las agendas definidas por el pensamiento igualitarista reciente están excesivamente centradas en la distribución de bienes privados divisibles, tales como los ingresos o recursos, o bien gozados privadamente, como el bienestar. Esto deja de lado las agendas políticas, mucho más amplias, de los movimientos igualitaristas reales". (Anderson, 2016: 46). Dicha autora ha señalado que este problema es producto de una comprensión errónea acerca de cuál es el punto de la igualdad. Afirma que el pensamiento igualitarista reciente se encuentra dominado por la noción de que el objetivo principal de la igualdad es compensar a la gente por la mala suerte inmerecida. Argumenta que, al enfocarse en corregir una supuesta injusticia cósmica, el pensamiento igualitario ha perdido de vista los objetivos políticos del igualitarismo. (Anderson, 2016: 47)

La concepción que propone Anderson busca expresar una igual consideración y respeto por todos los ciudadanos y que pueda ser justificada ante todos los miembros de la asociación o comunidad política donde opere (Bribea., 2016: 113). Anderson agrega que el problema de la "[l]a desigualdad no se refiere principalmente a la distribución de bienes, sino a las relaciones entre individuos superiores e inferiores, donde aquellos de rango superior tienen

derecho a infligir violencia en aquellos considerados inferiores" (Anderson, 2016: 74). De este modo, la propuesta de Anderson tiene como principal objetivo garantizar las condiciones sociales para la libertad de todos sus integrantes, y ello, también requiere que estos estén siempre en condiciones de establecer relaciones sociales de igualdad (Briebea., 2016: 13). Debido a lo anterior es que esta concepción es catalogada por su propia autora como un "*igualitarismo relacional*", ya que pone la horizontalidad de las relaciones sociales al centro de su visión normativa (Briebea, 2016: 105)

En suma, Anderson indica que el correcto objeto negativo de la justicia igualitaria no es eliminar de los asuntos humanos el impacto del azar, sino que es acabar con la opresión, que por definición es impuesta socialmente. Su objetivo positivo correcto no es asegurar que todos reciban lo que merecen moralmente, sino que es crear una comunidad en las que las personas se encuentren en un pie de igualdad respecto de los otros (Anderson, 2016: 48). Cabe señalar que esta concepción de igualdad (democrática), no deja de lado aquello que trata de resolver el igualitarismo de la suerte, ya que comprende que esas cosas no son un problema propio de justicia, si no que únicamente lo son cuando causan relaciones sociales opresivas y/o grados desiguales de ciudadanía. Esto lleva a la idea de que es mejor que las instituciones políticas eviten las castas a que intenten igualar grados de fortuna entre personas (Briebea., 2016: 163-164).

Uno de los debates que también surgió dentro de las corrientes igualitaristas, es aquel que se refiere a la posibilidad de extender los criterios de justicia domésticos al ámbito internacional. Esta discusión se concentra no en el contenido de la igualdad, sino de su alcance. Sin embargo, en un principio el debate igualitarista guardó silencio acerca de la extensión que debe alcanzar el ejercicio distributivo, es decir, no se refirió a quienes serán los sujetos con derecho a recibir una igual distribución (Lobo, 2016: 450-451). Al momento en que dichos autores dirigen el foco de la discusión a este punto, surgieron dos grandes posiciones que trataron de resolver esta pregunta, a saber, las posiciones metodológicas monistas y las posiciones metodológicas dualistas, las cuales serán desarrolladas en el capítulo segundo de este trabajo.

Finalmente, consideramos que la idea de igualdad democrática elaborada por Anderson constituye un buen punto de referencia a la hora de enfrentar los problemas de alcance mundial. Esto porque la mayor parte de dichos problemas se generan a partir de una estructura global que ha permitido que surjan relaciones de opresión de parte de países más poderosos en contra de los países más pobres. En este contexto, dicha estructura resulta mucho más injusta que la que habría en un orden alternativo que se configurara a partir de las ideas del igualitarismo democrático de Anderson, que pone énfasis en cómo son las relaciones entre los individuos de una misma comunidad.

1.3 Cosmopolitismo: concepto y elementos comunes

El objetivo de este acápite es analizar el concepto de cosmopolitismo, sus principales acepciones y las clases de cosmopolitismo que los debates han generado. Tomando como referencia la taxonomía empelada por Pogge, quien formula una aportación teórica que incluye una categorización de lo que representa el cosmopolitismo hoy. El trabajo consta de dos secciones, la primera relacionada con el origen del concepto y la segunda con las distintas clases de cosmopolitismo que podemos encontrar en el estudio de este tema.

Existen múltiples significados para la expresión “cosmopolita”, sin embargo, todos tienen en común la misma raíz griega. Una primera acepción, según Pogge, es la que proviene de las antiguas palabras griegas “cosmos” (mundo) y “polites” (ciudadano), de las cuales se deriva para la palabra cosmopolita el significado de “ciudadano del mundo”. El significado moderno más común se acerca bastante a estas raíces antiguas. A las personas se les denomina *cosmopolitas* cuando muestran comprensión y respeto hacia otras culturas, viajan bastante y pueden interactuar bien con personas de diferentes sociedades (Pogge, 2010: 143). Una segunda acepción, propuesta por Bobbio, Matteucci y Pasquino, define al cosmopolitismo como “[l]a doctrina que niega las divisiones territoriales y políticas (patria, nación, Estado) afirmando el derecho del hombre, a definirse [como] ciudadano del mundo” (Bobbio, 2005: 379). Por último, una tercera acepción –que es el que nos concierne aquí– define al cosmopolitismo como la caracterización de una teoría o de una persona dedicada al cosmopolitismo (Pogge, 2010: 143).

El cosmopolitismo abarca primariamente perspectivas de cómo deberían ser las cosas, no solo de cómo son. Las posiciones cosmopolitas incluyen centralmente perspectivas evaluativas y normativas; ellas evalúan y prescriben. La idea central que guía estas evaluaciones y prescripciones morales es la de incluir a todos los seres humanos como iguales. Esta idea puede entenderse y emplearse de formas diversas, pudiendo distinguir entonces una variedad de posiciones cosmopolitas. Las cuáles serán tratadas en la segunda sección de este apartado (Pogge, 2010: 144).

Para motivar esta distinción Pogge utilizó las concepciones morales que son generalmente categorizadas de acuerdo con los tipos de entidades o *iudicanda*, para las cuales ellas proveen evaluaciones y prescripciones. Tales *iudicanda* son de cuatro tipos principales: agentes individuales, agentes colectivos, instituciones sociales y los Estados. Ahora bien, cada una de estas cuatro entidades morales pueden identificarse con diversas concepciones, ya sea de ética, de diseño institucional legal o diseño institucional alternativo, dando paso a las diferentes clases de cosmopolitismo, a saber: cosmopolitismo legal, de la justicia social, monista y ético.

Cosmopolitismo legal

El cosmopolitismo legal respalda un estado mundial o *cosmopolis* el cual, invocando la antigua palabra griega polis (ciudad-Estado), es una sociedad política que incluye a todos los seres humanos o por lo menos está abierta a todos (Pogge, 2010: 147). Sin embargo, pese a que en la antigüedad el cosmopolitismo legal fue respaldado por pesadores estoicos y cínicos, lo cierto es que en la actualidad ha permanecido como una visión marginal y rechazada casi universalmente. Tales rechazos, según Pogge, tienden a ser apresurados y fundados en que un estado o gobierno mundial sería peligroso, pues se correría el riesgo de un despotismo global.

Dicho argumento se puede vislumbrar claramente cuando Rawls escribe: “[Y]o sigo la dirección marcada por Kant en La Paz Perpetua (1795) cuando piensa que un gobierno mundial (...) sería o un despotismo global o de otra manera regiría sobre un imperio fácil desgarrado por contiendas civiles frecuentes, como consecuencia de que varias regiones y pueblos intentarían alcanzar su libertad y autonomía política”(Rawls, 1992). Sin embargo, para Pogge Kant no habría expresado tales reservas sobre una república mundial liberal lograda por medio de una fusión pacífica de repúblicas (Pogge, 2010: 147). Por el contrario, Kant preferiría una república mundial tal a una liga de estados soberanos, así parece apoyar esta última solo por razones estratégicas en el siguiente pasaje: “Para los Estados en su relación mutua, no puede haber manera razonable alguna de salir de su condición sin ley, lo que conduce solo a la guerra, a menos que ellos, como los seres individuales, abandonen su libertad salvaje, se ajusten a las leyes coercitivas públicas, y así establezcan un Estado internacional en continuo crecimiento, el cual finalmente incluirá a todas las naciones del mundo. Pero bajo su idea de la ley de las naciones, ellos definitivamente no quieren hacer esto, y así, rechazan en la práctica lo que es correcto en la teoría.” (Kant, 1923: 367).

Para Pogge, aun concediendo, que Kant creyera que cualquier Estado mundial llevaría invariablemente al despotismo o a la convulsión civil, sigue pareciéndole bastante dudoso que la opinión de Kant sea la mejorevidencia que uno pueda tener sobre si un gobierno mundial justo es factible o no en el siglo veintiuno y más allá. Ello en virtud de que en los últimos 200 años se ha expandido considerablemente nuestra experiencia histórica relativa a esta pregunta y han mejorado enormemente nuestra teorización social, especialmente en la economía y la ciencia política. Particularmente hemos aprendido de los sistemas federalistas de los Estados Unidos y de la Unión Europea que –a pesar de la idea opuesta de Kant– una división de poderes genuina, aún en la dimensión vertical, es factible y no es un obstáculo a la estabilidad y a la justicia (Pogge, 1992: 60).

Finalmente, Pogge señala que pese a que los rechazos comunes del cosmopolitismo legal son extraordinariamente inconsistentes, contienen un elemento importante de verdad: el apoyo o el rechazo de cualquier modelo de Estado mundial debería depender en gran parte

de una evaluación de cómo este modelo funcionaría efectivamente en el mundo real. En consecuencia, un compromiso irrestricto con cualquier variante de cosmopolitismo legal debería ser rechazado (Pogge, 2010: 148).

Cosmopolitismo de justicia social

El cosmopolitismo legal se distingue por apoyar un orden institucional cosmopolita, mientras que los otros tres tipos de cosmopolitismo –de justicia social, monista y ético– apoyan estándares o criterios morales cosmopolitas para evaluar, respectivamente, a los agentes humanos y su conducta, a las instituciones sociales, y a los Estados del mundo. De acuerdo con la literatura más reciente, se podría decir de una manera general que los tres tipos de cosmopolitismo moral comparten cuatro compromisos: individualismo normativo, imparcialidad, inclusividad total y generalidad (Pogge, 2010: 149).

Según Pogge, el primer compromiso, es el individualismo normativo, el cual se refiere a que las unidades últimas de preocupación moral son los seres humanos, en vez de los linajes familiares, las tribus, las comunidades étnicas, culturales o religiosas, las naciones, o los Estados. Aunque estos último sí podrían ser unidades de preocupación moral, sólo que indirectamente, en virtud de sus miembros individuales. De esta forma, un criterio cosmopolita basa sus evaluaciones y prescripciones sólo en la información sobre la situación de los individuos o sobre cómo son tratados. El segundo, la imparcialidad, basa su criterio moral cosmopolita en la consideración simétrica de cada ser humano incluido. El tercero, la inclusividad total, se refiere a que cada ser humano cuenta como una unidad final de preocupación moral y por ende está incluida en la base de información sobre la cual un criterio moral basa sus evaluaciones y prescripciones. Por último, la generalidad, dice relación con las evaluaciones y normatividades que un criterio moral cosmopolita produce, esto es, reclamar autoridad sobre todos los individuos y agentes humanos colectivos (Pogge, 2010: 149).

Para entender mejor sobre estos criterios cosmopolitas, Pogge propone que sean analizados desde una óptica rawlsiana. Rawls en su trabajo clásico *Una teoría de la justicia* se enfoca en el orden institucional, “la estructura básica” de una sociedad de seres humanos auto-contenida y autosuficiente y establece dos criterios de justicia social. El primero, según el cual, la estructura básica debe ser diseñada de tal forma que cada persona tenga un esquema completamente adecuado de libertades básicas iguales, para que se obtenga una justa igualdad de oportunidades. Y el segundo, que el principio de diferencia sea satisfecho, esto es, que las desigualdades socioeconómicas entre los ciudadanos se generan exactamente en la medida en que esto optimiza la peor posición socioeconómica.

Al considerar que la sociedad auto-contenida y auto-suficiente de Rawls sea la humanidad en general, Pogge construye un argumento que permite llegar a una interpretación cosmopolita de dicha teoría. De acuerdo con esta, la estructura básica global debería ser diseñada de tal forma que cada ser humano tenga un esquema completamente adecuado de

libertades básicas iguales, para que a nivel mundial se obtenga una igualdad de oportunidades justa, y para que el principio de diferencia sea satisfecho globalmente. Más allá de que esta concepción, en virtud de otros argumentos¹, no pueda ser calificada como una concepción cosmopolita de la justicia social, el autor se pregunta ¿cuáles son los motivos para rechazar cualquier concepción de la justicia social aplicada a los arreglos institucionales transnacionales? Rawls expone dos, el primero es la inviabilidad de un estado mundial y el segundo es que su teoría de la justicia social es demasiado liberal para ser aceptada por todo el espectro de culturas humanas.

Sin embargo, Pogge discrepa con las ideas anteriores, para él ninguna de las dos son buenas razones para no aplicar arreglos institucionales de carácter global. Pues, el primero solo sería un buen argumento en contra de la concepción del cosmopolitismo legal, mas no contra este tipo de cosmopolitismo. Por consiguiente, si un estado mundial corriera un verdadero riesgo de despotismo y convulsión social el cosmopolitismo de la justicia social rechazaría ese diseño institucional en favor de otro que asegure de mejor manera los intereses fundamentales de todas las personas. Mientras que el segundo, podría controvertirse con un diseño de todas las instituciones sociales guiado por el objetivo preeminente de que los derechos humanos de todas las personas sean satisfechos. Si esto no se puede lograr completamente, deberíamos acercarnos lo más posible (Pogge, 2010:151-152).

Una vez analizados y entendidos los criterios de justicia social desde la visión de Rawls en su teoría de la justicia, Pogge propone una concepción cosmopolita de justicia social plausible. Dicho autor señala que podría contener, como directiva subsidiaria adicional para el diseño institucional, una preferencia por distribuciones socioeconómicas más equitativas entre los seres humanos y que, a la vez, no genere vulneraciones masivas a los derechos humanos (Pogge, 2010:151-154). En palabras de Pogge “una concepción tal de la justicia social es individualista al enfocarse exclusivamente en la situación o en cómo son tratados los seres humanos individuales: en lo relacionado con sus derechos humanos y con la parte socioeconómica que les corresponde. Es completamente incluyente al considerar los derechos humanos y la porción socioeconómica de todos los seres humanos sobre la tierra. Es imparcial al considerar de manera simétrica los derechos humanos y la porción

¹ Primero, porque la concepción internacional de Rawls toma a los pueblos, en vez de a los individuos, como las unidades singulares de preocupación moral, estipulando que el interés único de cada conglomerado humano sea el que se mantenga como una sociedad bien organizada (es decir, liberal y decente). Segundo, Rawls se interesa en respaldar una preocupación moral solo por la privación absoluta de otras sociedades. Las sociedades bien organizadas deberían ayudar a otras que lo deseen a alcanzar un umbral en el cual ellas también pudieran ser bien organizadas. Lo pueden hacer prestando asistencia económica a sociedades con problemas y mediante la promoción del respeto de los derechos humanos. Tal ayuda es humanitaria –no algo que una sociedad con problemas o sus ciudadanos pudieran reclamar como su derecho. Tercero, la desigualdad a través de las fronteras nacionales es un asunto de indiferencia moral. Sin importar qué tan grande dicha desigualdad pueda ser o volverse, las sociedades bien organizadas no tienen razón moral para refrenarla (Pogge, 2010: 150).

socioeconómica de todos los seres humanos; y es general al especificar las responsabilidades de todos los agentes humanos en relación con las instituciones sociales”. (Pogge, 2010: 151).

Por último, una de las críticas que se le hace a esta concepción de cosmopolitismo es que no deja ningún espacio para ningún tipo de parcialidad, hacia la familia, los amigos, o hacia los proyectos personales (Miller, 2002: 83). Sin embargo, resulta obvio señalar que cualquier variante del cosmopolitismo de la justicia social lo hace distinguiendo diferentes dominios de la vida humana, y luego exigiendo imparcialidad cosmopolita solo para uno de ellos: para el diseño y administración de las instituciones sociales. Pogge ejemplifica lo anterior a través de los jueces y árbitros, quienes deben ser plenamente imparciales, pero solo cuando están cumpliendo sus respectivas funciones. Esta idea se extiende al resto de la población. Así, cuando los agentes humanos participan en el diseño de los arreglos institucionales transnacionales, deberían dejar de lado sus alianzas y proyectos personales así como sus lealtades nacionales para poder considerar de manera imparcial los intereses de todos los individuos afectados por esos arreglos institucionales (Pogge, 2010: 155).

Cosmopolitismo monista

Es aquel que rechaza el enfoque que hace de la injusticia el cosmopolitismo de justicia social, según el cual la injusticia es primariamente una propiedad de los diseños institucionales. Las instituciones sociales son injustas en la medida en que ellas, previsiblemente, se desempeñan peor sobre los seres humanos que algún posible diseño institucional alternativo. Los agentes humanos y su conducta pueden llamarse injustos en un sentido secundario en la medida en que violan sus deberes de justicia social al contribuir al diseño o imposición de instituciones sociales injustas (Pogge, 2010: 155).

Para el cosmopolitismo monista, la injusticia se entiende primariamente como una propiedad de los Estados del mundo, que sobreviene en las propiedades de los seres humanos o en las relaciones comparativas entre ellos. Mientras que en su sentido secundario, se entiende que tanto los agentes humanos y su conducta, como todos los otros factores relevantes que puedan afectar, pueden ser calificados como injustos en la medida que contribuyen, de manera evitable, a la injusticia en el mundo. Para el Pogge esta concepción, entonces, coordina a todos los agentes humanos y a todos los factores moldeables humanamente hacia un objetivo único: hacer del mundo un lugar tan justo como sea posible (Pogge, 2010: 155,156).

El contraste central entre el cosmopolitismo de justicia social y el monista es que el primero busca formular un objetivo específico para las instituciones, mientras que el segundo busca un objetivo único para todas las *iudicanda* (Pogge, 2010: 156). Esto es, una meta común por la cual deben trabajar tanto los agentes individuales, los colectivos, las instituciones sociales y los Estados. La pregunta entonces que cabe realizarse es ¿cuál es o sería esa gran

meta? Pogge considera que no hay una meta o sistema de metas que pueda asignarse plausiblemente a todas a todos los tipos de *iudicanda*. Pues, al pedir que todas estas sean dedicadas a un solo objetivo, el monismo genera la queja de que no deja ningún tipo de espacio para la parcialidad hacia la familia, los amigos o los proyectos personales (Pogge, 2010: 156).

Entonces, lo que finalmente importa para el cosmopolitismo monista es el éxito en relación con la meta común. Todas las *iudicanda* deberían dedicarse o diseñarse óptimamente para contribuir a dicho éxito. Lo que es la contribución óptima de un *iudicandum* depende de su impacto sobre las otras *iudicanda* y de cómo sus efectos interactúan con los de otras *iudicanda*. Así, Pogge ejemplifica, señalando que la respuesta a la pregunta sobre si un agente humano debería promover la justicia sobre la tierra dando dinero a los pobres, apoyando una campaña política en Uganda o ayudando a reformar la producción agrícola en Corea Del Norte, para esta concepción del cosmopolitismo, depende solo del efecto esperado, independientemente de cómo esté relacionado el agente con los seres humanos que puedan ser afectados por su conducta (Pogge, 2010: 161).

Cosmopolitismo ético

A partir de la discusión surgida tanto en el cosmopolitismo de la justicia social como en el monista –acerca de la parcialidad de los grupos humanos en general- Pogge señala que un cosmopolitismo de la ética no es plausible, o por lo menos no uno concebido en términos absolutos (Pogge, 2010: 164). Ello en virtud de que los seres humanos necesitan al menos contar con la opción de tener relaciones especiales con los amigos y la familia, relaciones que hacen que su conducta riña con el requerimiento cosmopolita de la imparcialidad. Similarmente, los agentes humanos colectivos tales como las ciudades, las iglesias, las asociaciones y los Estados, necesitan al menos tener la opción de mostrar preocupación especial por sus miembros en preferencia a los que no lo son.

Jeremy Waldron, asocia el cosmopolitismo ético especialmente con la voluntad de relacionarnos con aquellos que no son miembros de nuestra propia comunidad, cultura y Estado y con aquellos que no comparten nuestros propios valores y hábitos. Con el fin de establecer con ellos un dialogo abierto acerca de cómo podríamos vivir bien todos juntos en este único mundo que debemos compartir (Waldron, 2000: 227-243). Con miras en este objetivo, Pogge señala que una buena manera de moderar la concepción cosmopolita de la ética es en vez de reducir su fuerza, limitar su alcance. Esto quiere decir que se podría sostener, por ejemplo, que todos los agentes humanos tienen deberes negativos de no vulnerar los derechos humanos. (Pogge, 2010: 165).

La propuesta de Pogge responde a Miller y Scheffler, quienes asumen que las parcialidades de un agente deben ser dilusivas, esto es; si las responsabilidades especiales y los deberes asociativos aumentan lo que un agente debe a algunos, entonces, ellos necesariamente

disminuyen lo que este agente le debe a otros. En palabras de Schaffler “parte de lo que es tener responsabilidades [especiales] con los asociados de uno es que se le pida, dentro de ciertos límites, dar prioridad a sus intereses sobre los no asociados, en los casos donde ambos entren en conflicto” (Scheffler, 2001: 87). Lo anterior, según Pogge, es correcto, pero no se deriva del hecho de que el agente le deba a los extraños menos de lo que le debe a sus asociados. Se puede objetar que el aumento y la disminución son inseparables. Al deberse una mayor consideración a algunos, no le puede ser exigido a alguien el dar igual consideración al resto. Esta objeción es válida si, en ausencia de relaciones especiales, los agentes humanos deban igual consideración. Pero esto puede ser negado: parece perfectamente permisible para alguien ayudar a un extraño necesitado y no a otro (Pogge, 2010: 166)

En conclusión, pareciera que no habría mayor problema en que dentro de ciertos límites uno puede dar prioridad, dentro de su conducta beneficiosa, a algunos seres humanos sobre otros, aun cuando no hay una relación especial que pueda explicar este tratamiento desigual. Sin embargo, cuando una relación especial aparece, esta discreción moral podría desaparecer, ya que, quizás las relaciones y proyectos especiales algunas veces sí disminuyen lo que un agente le deba a extraños distantes. Aún entonces, podría todavía haber algunos deberes hacia estos extraños cuyo rigor no se vea afectado en absoluto. Uno les debe instituciones sociales justas, cuyo diseño considere de manera igualitaria los intereses de todos los seres humanos afectados (cosmopolitismo de justicia social) y en virtud de un cosmopolitismo ético plausiblemente restringido, uno también les debe el no violar sus derechos humanos (Pogge, 2010: 167).

1.4 Soberanía: concepto y crítica a la concepción de soberanía absoluta

Para terminar con este capítulo, es indispensable abordar el concepto de soberanía pues, como se verá en adelante, se encuentra estrechamente vinculado con la teoría de la justicia global. Los objetivos del presente acápite son, en primer lugar, descubrir si existe o no alguna relación entre el principio de soberanía y justicia y, en segundo lugar, explicar cómo dicha relación ha estado influenciada por el cambio de paradigma del principio de soberanía en su dimensión externa.

Según Varela Barrios, la soberanía en términos generales no se debe reducir solo a una ficción o construcción jurídica, por lo que propone tres características esenciales de esta. La primera es la “unicidad del estado territorial”, por lo cual el proceso soberano al interior del propio Estado sería la unificación de poder en solo una esfera del Estado con capacidad de gobernar a todos los sujetos al interior de su propio territorio. La segunda, es la llamada “soberanía doméstica” que sería la capacidad del propio Estado de crear e imponer políticas públicas. La tercera, es la “soberanía externa”, es decir, aquella que concibe al Estado territorial soberano como un ente que se relaciona con sus pares en el ámbito de la política internacional. Para el autor, las tres características señaladas se verían fragmentados hoy en

día, debido al surgimiento y consolidación de la globalización y la mundialización (Varela Barrios, 2007: 4-5).

Para efectos metodológicos, abordaremos solo las acepciones de soberanía interna y externa. El concepto de soberanía, entonces, se puede clasificar en dos: “soberanía interna” y “soberanía externa”. La primera involucra al principio que sostiene que una persona o un cuerpo político, instaurado como soberano, ejerce el “mando supremo” sobre una sociedad particular. El gobierno –sin importar si es monárquico, aristocrático o democrático– debe disfrutar de la “autoridad final y absoluta” dentro de un territorio dado (Held, 2002: 13). La segunda “implica la libertad de todas las naciones, la igualdad entre todos los pueblos. El aspecto externo significa que un pueblo independiente y supremo se presenta en el consorcio universal de naciones, entra en relaciones con sus pares; es el mismo principio que rige la vida interna de la nación, sólo que proyectado hacia afuera del Estado.” (Carpizo, 1983:57). Debido a la extensión de este trabajo de investigación, sólo haremos referencia a esta segunda dimensión.

En contraste con el principio o la dimensión de soberanía interna², el principio de soberanía externa ha seguido una trayectoria en dirección opuesta. En palabras de Luigi Ferrajoli la sociedad internacional, que al principio de la era moderna Francisco de Vitoria, Alberto Gentili y Hugo Grotius habían concebido como una sociedad de repúblicas libres e independientes sujetas a la misma ley humana fundamental, pasó a ser vista por la filosofía política contractualista como una sociedad salvaje, aun en estado de naturaleza. Para escritores como Hobbes y Locke, los Estados se encontraron a sí mismos en una situación de *bellum omnium*; una condición natural y no simple y puramente teórica, que tal como fue imaginada podría haber entre los seres humanos antes de la formación de las sociedades políticas (Ferrajoli, 1998: 173-174).

De lo anterior se desprende una gran paradoja. Mientras el estado-nación liberal-democrático se basaba internamente en la sujeción de todos los poderes públicos al Estado de derecho y a la representación popular, en sus relaciones externas se mantenía libre de todo límite legal. El Estado sometido a derecho en lo interno y el estado absoluto en lo externo crecieron juntos como dos caras de una misma moneda. Mientras el estado más limitaba su soberanía interna y ganaba en legitimidad imponiéndose sobre sí esos límites, más absoluta y legítima se volvía su soberanía externa con respecto a otros Estados. Mientras más se superaba el estado de naturaleza hacia adentro, más se desarrollaba hacia afuera. (Ferrajoli, 1998: 175).

Sin embargo, con el nacimiento de las Naciones Unidas y la Declaración Universal de los Derechos Humanos, esta paradoja entre las dimensiones interna y externa del principio de

² Se encuentra considerablemente limitado desde la Declaración Francesa de Derechos de 1798 por la división de poderes, el principio de legalidad y los derechos fundamentales.

soberanía ha ido menguando. Al menos en un plano normativo, la Carta de las Naciones Unidas y la mencionada Declaración Universal han transformado el orden jurídico mundial, llevándolo desde el estado de naturaleza al estado civil. Desde aquel momento la soberanía se tornó un concepto inconsistente desde el punto de vista lógico. Por una parte, la prohibición contra la guerra defendida por Naciones Unidas suplantó el *ius ad bellum* que siempre había sido su principal atributo. Por otro lado, la santificación de los derechos humanos en la Declaración de 1948 y los tratados de 1966 hizo de ellos no solo derechos constitucionales sino supraleales, transformándolos en límites externos y no simplemente internos de los poderes de los estados (Ferrajoli, 1998:177).

Respecto a la pregunta de que si existe o no alguna relación entre justicia y soberanía, la respuesta fue formulada por Hobbes. Él argumentó que aunque podamos descubrir principios verdaderos de justicia empleando sólo el razonamiento moral, la verdadera justicia no puede alcanzarse, salvo dentro de un Estado soberano. La justicia, como atributo de las relaciones entre seres humanos (y también la injusticia, en la mayoría de los casos), requiere del gobierno como condición habilitante (Nagel, 2005: 170). En consecuencia, como describe Thomas Nagel, Hobbes basó la legitimidad política y los principios de justicia en el autointerés colectivo, antes que en premisas morales irreductibles. Pero la relación entre justicia y soberanía es una cuestión independiente, y la posición de Hobbes puede ser defendida en conexión con teorías de la justicia, muy diferentes a la suya (Nagel, 2005: 170).

Para Nagel, lo que crea la relación entre justicia y soberanía es algo que es común a una amplia gama de concepciones de justicia: todas ellas dependen de la conducta coordinada de un gran número de personas, lo que no puede ser alcanzado sin un orden jurídico respaldado por el monopolio de la fuerza. (Nagel, 2005: 170 - 171). Como se señaló, el fundamento de la justicia según Hobbes es el autointerés colectivo, y el apego de cualquier individuo a las instituciones justas está basado únicamente en su propio bienestar. Sin embargo, según Nagel, para la mayoría de nosotros, el ideal de justicia proviene de motivaciones morales que no pueden reducirse al autointerés. Por lo que la mayor parte de las concepciones modernas de justicia imponen algunos límites al poder de la soberanía – en nombre de derechos individuales no hobbesianos a la libertad- y algunas condiciones de justicia o igualdad en el modo en que las instituciones de una sociedad justa trata a sus ciudadanos, no sólo políticamente, sino también económica y socialmente (Nagel, 2005: 172).

Respecto de estos dos últimos puntos –el aspecto económico y social- es dable señalar que son ampliamente conocidas las disparidades de carácter socioeconómico que existen y que afectan a diversos ciudadanos a nivel global³. Sin embargo, no existe consenso en cómo deben ser tratadas estas, ni cuáles son las obligaciones que debemos asumir las personas

³ En el capítulo II se indican datos que respaldan dicha afirmación.

más favorecidas respecto de aquellas menos favorecidas o derechamente desprotegidas. Ahora, la pregunta que cabe realizarse es ¿cómo respondemos a la desigualdad mundial?, ¿desde la asistencia humanitaria o desde la justicia (o injusticia), entendida como una obligación moral con un estándar superior? La respuesta dependerá esencialmente de la concepción moral que se tenga sobre el valor de la justicia y la existencia de las instituciones que la autoridad soberana hace posible (Nagel, 2005:173). Las dos concepciones que existen –monismo y dualismo- serán abordadas en el siguiente capítulo.

Finalmente, una de las críticas más potentes que puede formularse a la noción de soberanía es, según Kelsen, que existen diversos problemas con el uso que se le da al concepto de soberanía, pues un concepto que no se encuentra constituido por elementos que estén claramente determinados. De hecho, Kelsen señala que se utiliza de manera abusiva en un sentido político, el que se encuentra profundamente marcado por ambigüedades (Kelsen, 2009: 173 -174). Tal como señala este autor, el problema particular que tiene la soberanía dice relación con la existencia de un orden normativo internacional que establece obligaciones y derechos a los Estados, ya que, “[e]n el caso en que la primacía es atribuida al derecho internacional no puede hablarse más de Estados soberanos, pues todos están subordinados al derecho internacional, que constituye entonces la autoridad jurídica suprema”⁴ (Kelsen, 2009: 173).

⁴Para Kelsen finalmente el derecho internacional cumple la función de delimitar los ámbitos de validez de los órdenes jurídicos nacionales cualquiera que sea la teoría adoptada con respecto a la razón de su validez. (Kelsen 2009, 172). Por ende podíamos encontrar aquella Norma básica o fundante de todo el ordenamiento jurídico en el propio derecho internacional, esta norma no será una positiva, sino que una hipotética y que de validez a todo el orden jurídico estatal, y que dirá más o menos “se debe portar uno como ordena el órgano que establece la primera constitución. Esta norma sería para Kelsen la base y razón de la unidad del Estado y de su propia soberanía. (Kelsen, 1992: 136-139).

SEGUNDO CAPITULO: ¿HUMANITARISMO O IGUALITARISMO GLOBAL?

2.1 Enfoques sobre la justicia: monismo y dualismo

Este capítulo tiene el propósito de contribuir en la reflexión acerca de cuál es la forma más apropiada de articular el trato normativo de cuestiones de justicia global tanto en el ámbito interno de una sociedad democrática como en el plano internacional. Una cuestión central que se presenta en el debate sobre justicia global guarda relación con las asimetrías de condiciones y oportunidades de vida que existen actualmente alrededor del mundo. Las que se circunscriben principalmente en la disparidad socioeconómica sufrida por los ciudadanos de los países desarrollados versus los no desarrollados.

Uno de los problemas que más ha concentrado la atención en ese debate es el de determinar si esas asimetrías deben ser consideradas desde la óptica de principios de justicia igualitaria, según sustentan teóricos monistas como Simon Caney, Liam Murphy, Thomas Pogge y Charles Beitz, o de modo alternativo, desde la óptica de un principio de humanitarismo, según sustentan teóricos políticos dualistas como John Rawls, Thomas Nagel, Michael Walzer y David Miller. Además de contrastar estas dos posiciones, la motivación central de la reflexión desarrollada en este capítulo será sustentar que una tercera posición sobre esas disparidades, alternativa tanto al humanitarismo como al igualitarismo global, podría ser más prometedora.

Aunque existan controversias acerca de la óptica adecuada para abordar dichas asimetrías, no hay duda de que los niveles de pobreza y desigualdad global son muy elevados, por lo que se hace imprescindible hacernos cargo de esta problemática. Según el Banco Mundial que realiza su estimación en base al poder de compra del año 2011 y solo toma en consideración la renta y el consumo de las familias, en el año 2013 había cerca de 896 millones de personas en el mundo que vivían bajo la línea de la pobreza de 1,90 dólares al día, vale decir, que no tenían recursos suficientes siquiera para alimentarse de manera adecuada⁵ (World Bank Group, 2011).

Bajo la línea de la pobreza promedio de los países en desarrollo, de acuerdo con la estimación del Banco Mundial, 2200 millones de personas sobrevivían con 3,10 dólares al día en 2011⁶. Mientras que según el criterio de “pobreza multidimensional” adoptado por el *Informe de desarrollo humano de 2010* del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), que es más exigente que la línea de la pobreza de 1,90 dólares al día –

⁵ Dato disponible en línea en <https://datos.bancomundial.org/indicador/SI.POV.GAPS?end=2016&start=1977&view=chart>, consultado el día 20/11/2017. El Banco Mundial utiliza líneas de 1.90 dólares, calculadas en base a la Paridad del Poder de Compra (PPP, en la sigla en inglés) de 2011.

⁶ Se encuentran bajo la línea de la pobreza promedio de los países en desarrollo de 3.10 dólares al día aquellas personas cuyo poder de compra por día es inferior al poder de compra que 3,10 dólares tenían en Estados Unidos en el año 2011.

pero que aún sigue siendo austero–, y que toma en cuenta indicadores en tres dimensiones distintas (salud, educación y estándares de vida) hay alrededor de 1750 millones de personas en los 104 países que abarca el Índice (un tercio de su población) que viven en situación de pobreza multidimensional⁷(PNUD, 2010). Es decir, al menos un tercio de la población refleja graves privaciones en salud, educación o nivel de vida. Esta cifra supera a los 896 millones de personas que viven con menos de 1,90 dólares al día en esos países, pero es menor al número de personas que vive con menos de 3,10 dólares al día.

Esta breve constatación empírica del problema parece ser suficiente para entender que existen bastantes razones para tratar las disparidades socioeconómicas en el mundo como un problema de justicia. Como observa Thomas Pogge en su ensayo de crítica a la posición monista de Gerald Cohen y Liam Murphy (Pogge, 2000: 168-169), hay dos formas distintas de pensar en la justicia. Se trata de lo que Murphy diferencia como “dualismo” y “monismo”.

De acuerdo con Murphy, la postura “dualista” es aquella que distingue claramente entre dos ámbitos o esferas de aplicación de las exigencias de la justicia distributiva. La primera de ellas es la que corresponde exclusivamente a las instituciones, mientras que la segunda sería privativa de las personas regidas por tales instituciones, pero en lo tocante a sus decisiones individuales. En este sentido, Rawls se perfila como el arquetipo del dualismo (Murphy, 1999: 254), toda vez que afirma categóricamente que la justicia es una virtud solamente de las instituciones –debiendo ser aplicados los principios de la justicia únicamente a estas–, mientras que los individuos no podrían regirse por tales principios sino indirectamente, al cumplir con el “deber natural” primordial de respetar las instituciones justas y sostener concepciones del bien congruentes con las mismas (Rawls, 1971). Como se desprende de lo anterior, la idea básica del dualismo es que diferentes tipos de principios se aplican a tipos diferentes de objetos que se pueden considerar como susceptibles de evaluaciones de justicia.

La postura “monista”, en cambio, es aquella que señala que los principios o criterios de justicia deben poder aplicarse indistintamente a instituciones e individuos. Murphy asegura que el dualismo corre el riesgo de caer en un “fetichismo de las instituciones”, mientras que el monismo siempre tiene presente que las instituciones no son más que medios para

⁷El Índice de Desarrollo humano (IDH) es un indicador creado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) con el fin de determinar el nivel de desarrollo que tienen los países del mundo. Fue ideado con el objetivo de conocer, no sólo los ingresos económicos de las personas en un país, sino también para evaluar si el país aporta a sus ciudadanos un ambiente donde puedan desarrollar mejor o peor su proyecto y condiciones de vida. Para esto, el IDH tiene en cuenta tres variables:

1. Esperanza de vida al nacer. Analiza el promedio de edad de las personas fallecidas en un año.
2. Educación. Recoge el nivel de alfabetización adulta y el nivel de estudios alcanzado (primaria, secundaria, estudios superiores).
3. PIB per Cápita (paridad de poder adquisitivo). Considera el producto interno bruto per cápita y evalúa el acceso a los recursos económicos necesarios para que las personas puedan tener un nivel de vida decente.

alcanzar el *telos* de la justicia social (Murphy, 1999: 254). De acuerdo con Murphy, es importante señalar que el monismo sí acepta una “división del trabajo” por la cual se pueden separar en principio los ámbitos de validez de la justicia aplicada a las instituciones y la justicia aplicada a las decisiones individuales. Sin embargo, llegado el “momento ético decisivo”, es decir, si hay contradicción entre las instituciones y los criterios de justicia aplicables a los individuos, entonces habrá que preferir siempre la decisión justa individual por sobre lo que sea que establezcan las instituciones supuestamente justas (Murphy, 1999: 280-281).

Por último, una de las críticas más frecuentes que se le hace a la doctrina del monismo es su falta de consideración hacia las instituciones, pues no otorga valor alguno a las interacciones institucionalmente medidas, reduciendo todo a intercambios personales directos. De esta forma el monismo se presenta como un enfoque radicalmente abstracto, que es incapaz de reconocer el valor de las instituciones y del contexto histórico que las modela. El dualismo en cambio confiere debida atención a las instituciones y a las condiciones históricas que les han dado origen, sean estas domésticas o internacionales.

2.2 Posiciones metodológicas dualistas:

La disputa entre concepciones de justicia nacionalista y cosmopolita constituye un punto importante en la discusión actual sobre la justicia distributiva a escala global. Para nuestra investigación, respecto de la primera de aquellas concepciones, hemos considerado el trabajo de autores como John Rawls, David Miller y Thomas Nagel que han realizado importantes esfuerzos teóricos ligados a la posición que Murphy denominó como "dualismo" y a la que Beitz llamo "liberalismo social". Dentro de la literatura sobre la justicia global *El derecho de gentes* de Rawls fue el único trabajo más relevante de articulación de la postura antes nombrada (Rawls, 1999).

En dicha obra, Rawls propone un enfoque normativo respecto a la justicia global que tiene como idea básica que diferentes tipos de principios se aplican a tipos diferentes de objetos que se pueden comprender capaces de evaluación de justicia. Como ya señalaba Rawls en su obra *Una teoría de la justicia* “[n]o hay motivo para suponer de antemano que los principios que son satisfactorios para la estructura sean válidos para todos los casos. Esos principios pueden no aplicarse a las normas y prácticas de asociaciones privadas o de grupos sociales menos amplios. Pueden ser irrelevantes para las diversas convenciones y para diversas costumbres informales de la vida cotidiana; pueden no elucidar la justicia o, tal vez mejor, la equidad de arreglos cooperativos voluntarios o de procedimientos para realizar acuerdos contractuales. Las condiciones del derecho de los pueblos pueden exigir otros principios, inferidos de manera un tanto diferente” (Rawls, 1971:8).

Como resalta del trabajo de Rawls, este autor no extrajo implicaciones morales cosmopolitas de la teoría de la justicia igualitaria que propuso para las soluciones

institucionales –para el objeto que denominó estructura básica de la sociedad- de una comunidad en ámbito interno. Es más, Rawls propuso más de un argumento para defender su punto de vista antimonista, pero el más importante a nuestro parecer es el que se refiere al argumento de los factores internos y que Pogge denominó como nacionalismo explicativo (Pogge, 2008: 145-150).

Este argumento se puede reducir a que las grandes desigualdades de renta y oportunidades sociales y los niveles de pobreza absoluta que existen en el mundo se deben principalmente a características institucionales, a decisiones de política pública y a la cultura de las sociedades, en que la pobreza global está focalizada, y no a una circunstancia del orden político y económico global (Rawls, 1999:113-120). Sin embargo, existen fuertes críticas a este argumento de Rawls, como por ejemplo la que realiza Pogge al señalar que los principios de justicia igualitaria de alcance nacional se podrían aplicar a la sociedad internacional, puesto que esta última es lo suficientemente semejante a sus correspondientes domésticas en lo que se refiere a las características que son relevantes para justificar principios igualitarios de justicia distributiva (Pogge, 2008, págs. 29-31; 169-172).

Cabe señalar, que un deber de asistencia se sostiene en relación a aquellas sociedades más perjudicadas por condiciones desfavorables, que les impiden desarrollar instituciones capaces de asegurar un catálogo mínimo de derechos humanos. Sin embargo, la apreciación de ese deber deja claro que se refiere a un deber positivo de prestar auxilio y no a una obligación de justicia internacional. Esto entendiendo que las obligaciones de los más aventajados para con los pobres, en el contexto global, debe ser entendida como obligaciones de benevolencia y no como obligaciones de justicia que impliquen la corrección de la desigualdad distributiva e institucional, lo que tiene como resultado que solo los pueblos más ricos son los mayores beneficiarios de ello. Esto se produce ya que concepciones como la de Rawls consideran que la pobreza tiene causas primordialmente internas, y esto hace que un deber de asistencia sea una solución más apropiada que un principio de igualitarismo global.

En síntesis, el pensamiento de Rawls converge con un anticosmopolitismo en materia de justicia económica con una visión tradicional de la sociedad internacional. Para dicha concepción la justicia social es una cuestión completamente doméstica, debiendo la comunidad internacional organizarse en base a principios de no interferencia y convivencia pacífica entre las naciones. Esta perspectiva es compatible con la del autor David Miller, para quien los Estados son el único contexto moral y político adecuado para que se propongan problemas de justicia social. (Miller, 2007: 83)

La posición argüida por Miller se centra en el hecho de que pertenecer a una nación determinada implica una fuente clave de relaciones asociativas que los miembros de tales comunidades valoran especialmente. Tal valoración hace a este elemento tener un carácter normativo fundamental, que, entre otras cosas, supone que las consideraciones de justicia

distributiva tienen casi únicamente lugar dentro de los límites de los distintos Estados-nación (Miller, 1995:21-27). A partir de este pensamiento, se puede inferir que la zona óptima para la justicia distributiva está circunscrita a los límites de las comunidades nacionales, lo que expresa una posición totalmente contraria al igualitarismo global que exige principios de justicia igualitarios de magnitud global. A pesar de esto Miller considera que existen principios de justicia internacional mínimos de asistencia humanitaria. Esto es lo que él llama cosmopolitismo débil, cuyo cumplimiento ocupa un lugar secundario en relación con las obligaciones de justicia social que debemos a nuestros conciudadanos.

En línea con lo anterior, Miller señala que los Estados-nación son comunidades éticas. Por tanto, entiende que cuando una persona reconoce su identidad nacional también reconoce que tiene obligaciones especiales para con los miembros de su nación que no tiene con otros seres humanos (Miller, 1995:49). A partir de dicha idea Miller añade que las naciones son comunidades de obligación, ya que sus miembros reconocen satisfacer las necesidades básicas y proteger los intereses de los otros miembros de su comunidad.

A nuestro parecer esto deviene en una directa incompatibilidad de la postura nacionalista de Miller con las tesis cosmopolíticas, en materia de justicia distributiva internacional, ya que la posición cosmopolita conlleva la creación de principios normativos de alcance global que aseguren un trato imparcial a los sujetos que se verían afectados por ellos. Sin embargo, ello no significa que los Estados nacionales deban tratar a todos los sujetos de forma imparcial. Un cosmopolita como Pogge asegura que: "Por cierto que no se espera que un gobierno atribuya el mismo peso a todos los seres humanos del mundo. Antes bien se le concede cierta parcialidad en la manifestación de una preocupación especial por los intereses de su propia gente actual y futura" (Pogge, 2008: 201).

Otro de los puntos relevantes que discute Miller es el que se refiere a que el cosmopolitismo se encontraría fundado sobre una concepción errónea en cuanto a su motivación moral. A su entender, para la concepción antes señalada el origen de las razones para actuar moralmente viene de "la convicción racional de que estoy realizando lo que la moralidad me demanda. No puedo ser influenciado por mis sentimientos hacia objetos de mi deber, así como tampoco tengo permitido guiar mi comportamiento por las reacciones de aquellos que están en rededor mío en mi comunidad" (Miller, 1995:57). Sin embargo, este autor argumenta que es irrazonable esperar que tal convicción racional tenga la influencia motivacional requerida, dejando fuera de esta limitante solo a un pequeño grupo de personas que él denomina héroes.

Esto último lleva a Miller a afirmar que el cosmopolitismo se funda en el sacrificio que normalmente las personas deberían realizar para satisfacer las demandas que imponen los principios de un igualitarismo global. Por consiguiente, para cumplir con los imperativos de la concepción cosmopolita, las personas deberían verse motivados a actuar moralmente por consideraciones únicamente racionales. En este sentido Miller propone que "[n]o puede

tratarse de dar razones racionalmente convincentes para que las personas tengan apegos nacionales. Lo que podemos hacer es comenzar por la premisa de que las personas generalmente tienen tales apegos y lealtades y a continuación tratar de construir una filosofía política que los incorpore" (Miller, 2000: 25).

2.3 Posiciones metodológicas monistas

Esta posición ganó prominencia en el debate teórico sobre justicia global, sostiene que existen deberes de justicia distributiva que deben ser reconocidos internacionalmente, sus principales exponentes son Thomas Pogge, Charles Beitz, Liam Murphy y Simon Caney. De acuerdo con esta posición, que Murphy denominó "monismo" y Miller "cosmopolitismo moral fuerte" (Miller, 2007: 27-31), las razones que justifican principios de justicia igualitaria para el ámbito doméstico o interno de una sociedad democrática también se aplican globalmente. Si aceptamos principios de justicia igualitaria para tratar las asimetrías socioeconómicas existentes en el ámbito interno de una sociedad democrática, entonces, tenemos también que reconocer dichos principios para las disparidades socioeconómicas internacionales.

Ahora analizaremos las diversas posturas de los exponentes más destacados que adscriben a esta posición, partiendo por Thomas Pogge, siguiendo con Charles Beitz y terminando con Simon Caney. El objetivo de dicho análisis es comprender los argumentos en que cada uno funda su propia teoría sobre la justicia global.

La teoría de la justicia global de Thomas Pogge se preocupa esencialmente por una noción de justicia en su dimensión distributiva, defiende una forma de igualitarismo materialista o de la suerte⁸ en la taxonomía de Elizabeth Anderson y, a juicio del creador original de esta distinción –monismo y dualismo– Liam Murphy, Pogge pertenecería al grupo de los dualistas. Pogge abraza un dualismo en virtud del cual propone distinguir claramente entre un "análisis moral interactivo" aplicable a los individuos en sus relaciones interpersonales, del "análisis moral institucional" aplicable únicamente a las instituciones (domésticas y globales) encargadas de realizar los principios de la justicia (Pogge, 2010: 15). Es más, mientras Rawls limitó su dualismo solamente al ámbito doméstico, Pogge sostiene que debe extenderse el análisis moral institucional al ámbito internacional, por medio de una justicia global que asegure a todos los habitantes del planeta la realización de los principios de la justicia rawlsianos (Pogge, 2010: 17- 24). Es por ello que Pogge, según Murphy, puede ser calificado como un dualista global (Murphy, 1999: 272-274).

Ahora, la pregunta que cabe realizarse es por qué estamos tratando la posición de este autor dentro del acápito del enfoque monista, si hay razones suficientes para pensar que es un autor que adscribiría a la corriente contraria. La respuesta es sencilla, para Pogge hay dos formas distintas de pensar la justicia, sin embargo, los principios de justicia deben ser

⁸ En donde la "mala suerte bruta" consistiría en este caso en haber nacido en una sociedad atrasada.

aplicados tanto por las instituciones domésticas como por las globales. En consecuencia, reconoce que dichos principios deben realizarse de forma análoga para trabajar con las disparidades socioeconómicas internas de las sociedades democráticas y las globales. Por esto, creemos que se perfila perfectamente dentro de los postulados de la corriente monista.

La posición de Beitz sobre el enfoque de la teoría de la justicia global la podemos sintetizar en dos ideas bases: 1) Que “el campo internacional está llegando cada vez más a procesos similares en muchos sentidos a los de la sociedad doméstica” (Beitz, 1979: 7-8), 2) Que “personas de diversas nacionalidades tienen obligaciones distributivas unas hacia otras que son análogas a las de los ciudadanos de un mismo Estado” (Beitz, 1979: 128). Convicciones como estas le sirvieron al autor para creer que “un principio (de justicia distributiva) puede ser justificado, en analogía con la justificación dada por Rawls en *Una teoría de la justicia*, para el caso de la distribución internacional” (Beitz, 1979: 8).

Beitz subscribe a la premisa moral cosmopolita tal como es formulada por el teórico Thomas Pogge, según la cual esa forma de cosmopolitismo –moral fuerte- se ocupa no de las propias instituciones, sino de las bases a partir de las cuales instituciones, prácticas y cursos de acción pueden ser justificados. Su punto central se encuentra en la idea de que cada persona constituye igualmente un objeto de preocupación moral o, formulándola de modo distinto, que la justificación de elecciones debe tomar igualmente en cuenta los intereses de todos aquellos que son afectados (Beitz, 1994: 120).

Otro punto importante de la posición de Beitz, es acerca de cómo se conciben los derechos humanos en el plano internacional. Según este autor no pueden ser equiparados a los derechos especificados por una teoría de la justicia tal como, por ejemplo, una teoría liberal-igualitaria de la justicia distributiva. Ello, en virtud de que “los derechos humanos son cuestiones de preocupación internacional y no es plausible sostener que la comunidad internacional deba ser responsabilizada por la justicia de sus sociedades componentes” (Beitz, 2009: 142). Específicamente, al abordar los derechos humanos internacionales antipobreza, Beitz resalta que, como esos derechos sólo establecen un umbral de “adecuación” en relación con los estándares de vida que deben ser garantizados a todos, “sus exigencias deben, por eso, ser compatibles con una gama de concepciones (a nivel doméstico) de justicia distributiva, de la más a la menos igualitaria, para que la implementación de cada una de esas concepciones garantice que el umbral sea alcanzado” (Beitz, 2009: 162).

Por último, para el filósofo político Simon Caney (2005, 2009) los principios igualitarios de justicia aplicados en ámbito doméstico también se deben aplicar globalmente. Pues, unos y otros derivan de un principio más fundamental de naturaleza pre institucional, de consideración y respeto iguales que son debidos a todos. Esta posición se trata de una versión generalizada del “argumento (rawlsiano) de la arbitrariedad moral”, según el cual es injusto que las personas sufran las consecuencias distributivas de diferencias por las

cuales no son responsables. Para este autor, las obligaciones de justicia distributiva (especificadas por principios igualitarios) se aplican globalmente sin importar si hay o no una “estructura básica global” e independientemente de la existencia de una estructura política mundial fundada en estados territoriales independientes. Simon Caney denomina a ese punto de vista “concepción centrada en la humanidad” de la justicia global (Caney, 2009: 391-396)

Simon Caney, pese a adscribir a los postulados del monismo, pone en entredicho el liberalismo social de Rawls y Miller, y por otra parte rechaza el institucionalismo de Pogge. Sea que de él se derive una concepción más igualitaria de justicia distributiva internacional (que se expresa en la generalización del principio de diferencia de la teoría de Rawls) o un patrón no comparativo de justicia (que se expresa en la idea de abolición de la pobreza severa). Caney, concuerda con Pogge en la existencia de un orden institucional global injusto que genera desigualdades y pobreza severa, pero eso no justifica que el alcance de la justicia igualitaria deba ser global; esa es sólo una consideración de refuerzo, que explica por qué nuestras obligaciones globales de justicia son más pesadas (Caney, 2009: 399).

2.4 Ni humanitarismo ni igualitarismo global

Como anticipábamos al comenzar este capítulo, el fin último de la reflexión desarrollada en los acápites anteriores, es poder contribuir al debate acerca de si las asimetrías sociales, económicas y culturales presentes en el mundo debían ser consideradas desde la óptica de principios de justicia igualitaria, según sustenta la corriente monista, o de modo alternativo, desde la óptica de un principio de humanitarismo, según sostiene la corriente dualista. Mientras que la motivación central de este título es sustentar una tercera posición, alternativa tanto al humanitarismo como al igualitarismo global.

Contra la corriente dualista, el argumento es que el esquema institucional del orden global impone obligaciones internacionales que van más allá de la asistencia humanitaria, mientras que contra el monismo se argumenta que aquello que es distintivo del criterio de justicia aplicable a esta doctrina es el igualitarismo (Vita, 2014: 45-46). Cabe preguntarse entonces ¿qué concepción de la justicia es la más justificable para las circunstancias del orden político global contemporáneo? La respuesta no es sencilla. Dicho orden se caracteriza, por una parte, por la combinación de condiciones de globalización económica, interdependencia y aumento de la densidad institucional que da origen a exigencias de justicia, y por otra, el hecho de que los Estados soberanos y separados continúan siendo la unidad básica de la organización política mundial (De Vita, 2014: 40).

Para construir una concepción de la justicia aplicable al orden político actual proponemos tres ideas básicas tomadas de Pogge, las cuales se pueden sintetizar de la siguiente manera: primero, los seres humanos son las unidades fundamentales de la preocupación moral, segundo el estatus de unidad fundamental de preocupación moral se extiende igualmente a

todos los seres humanos, y tercero, ese estatus especial tiene fuerza global (Pogge, 2008: 175). Además, como anticipamos en el capítulo anterior, sostenemos que todos los agentes humanos tienen ciertos deberes negativos muy estrictos de no dañar a los seres humanos de determinadas maneras, digamos, no vulnerar sus derechos humanos; y que estos deberes negativos son excepcionales en dos formas:

1. La primera es que los agentes humanos están exentos del privilegio moral de mostrar mayor preocupación por los intereses de los allegados. Manteniendo las circunstancias fijas, es perfectamente aceptable tener mucha mayor voluntad de ayudar, por ejemplo, a un miembro de la familia que a un vecino, a un vecino más que a un extraño que de todas formas es connacional, y a un extraño connacional que a un extraño foráneo. Pero no es aceptable tener tal escala en cuanto a no transgredir los derechos humanos. No es aceptable por ejemplo, correr mayores riesgos de manejar en estado de ebriedad en el extranjero sobre la base de que aquellos que uno está poniendo en peligro son sólo extranjeros. Al buscar evitar este tipo de lesiones o vulneraciones, cualquier agente debe atribuir exactamente el mismo alto valor a los derechos humanos de cualquier persona. Los derechos humanos como una restricción colateral sobre la conducta humana vienen con el mismo fuerte imperativo de cumplimiento, sin importar cómo está relacionado el agente con las víctimas potenciales de su conducta (Pogge, 2010: 165-166).

2. La segunda de las características excepcionales es su fuerza excluyente. En contextos de decisión donde estos deberes se encuentran en aplicación, las razones menores pierden su validez. Un funcionario público, por ejemplo, que esté decidiendo entre distintos oferentes que compiten entre sí, no puede permitirse a sí mismo ser influenciado de manera alguna por sus intereses personales ni por los de sus amigos. Su deber de tomar esta decisión en aras del bien público no tiene por objeto que deje a sus intereses parciales privados de la capacidad de influir sobre su decisión. Más bien su deber es excluir completamente tales “parcialidades” de cualquier consideración. Se puede extender este modelo a los deberes de los agentes humanos para evitar la violación de los derechos humanos en su conducta personal. Cuando este deber está en juego, todas las razones no relacionadas con los derechos humanos deberían ser dejadas por fuera de cualquier consideración, aún cuando involucren los compromisos más preciados del agente en cuestión (Pogge, 2010:166).

Recordemos que, para una perspectiva relacional o asociativa, una concepción de la justicia sólo se justifica si es capaz de desempeñar su papel práctico. Y, para cumplir con esa condición, es necesario que la concepción en cuestión especifique qué exigencias deben satisfacer las instituciones existentes para que se puedan justificar ante todos los que están sujetos a sus efectos. Según Miller, cuando se trata de la justificación de una concepción de la justicia global, esa justificación es condicionada por una idea de legitimidad internacional introducida con anterioridad. Sólo los derechos humanos pueden ofrecer un estándar de justificación y de legitimidad internacionales en una organización política

mundial —y eso es un hecho acerca de los arreglos institucionales existentes que no puede ser ignorado en la justificación de una concepción de la justicia global- en la cual los estados soberanos y territoriales aún constituyen la unidad básica (De Vita, 2014: 43).

Desde este punto de vista, ciertos intereses humanos fundamentales sólo califican como derechos humanos internacionales si la violación o la no garantía de esos derechos, en el ámbito doméstico, constituyen razones suficientemente fuertes como para justificar la imputación de deberes a organizaciones e instituciones internacionales. A diferencia de lo que supone Miller esa idea de delegitimidad internacional no nos compromete con una concepción minimalista de los derechos humanos. Lo que debe contar como derechos humanos internacionales, cuando disparidades socioeconómicas y desigualdades profundamente arraigadas están en cuestión, es parte de la discusión (De Vita, 2014: 44). Cohen y Sabel sostienen que los derechos humanos deben ser interpretados con base en una idea de inclusión: “los derechos humanos, como tales, no se confinan a derechos negativos que puedan ser especificados aparte de las instituciones, y sí pueden abarcar las reivindicaciones por bienes y oportunidades institucionalmente definidos que son necesarios para la inclusión o la participación en una sociedad organizada” (Sabel, 2006: 173).

Finalmente, en coincidencia con Buchanan sostenemos que cualquier componente de igualitarismo, aunque imponga restricción a las desigualdades distributivas admisibles, debe ser interpretado, no con base en principios igualitarios de justicia distributiva, sino con base en una noción de igualdad de estatus. Nada de lo que ha sido dicho antes sobre que los derechos humanos se restrinjan a derechos básicos excluye la posibilidad de interpretarlos recurriendo a una idea de inclusión en una sociedad política organizada o con base en una idea de igualdad de estatus (Buchanan, 2010: 685 - 686).

TERCER CAPÍTULO: LA OBLIGACIÓN DE JUSTICIA ¿RESPECTO DE QUIÉNES LA TENEMOS?

3.1 Respeto de cualquier persona del mundo

Para abordar este capítulo debemos realizarnos la siguiente pregunta ¿respeto de quiénes tenemos obligación de justicia? Para responder a dicha interrogante prestaremos atención a las dos líneas de razonamiento tratadas en el capítulo anterior, es decir, la posición metodológica dualistas y la posición metodológica monista. Dentro de la primera no hay gran discusión sobre el asunto, ya que, para esta línea de razonamiento, en términos generales, la justicia no puede extenderse más allá de las fronteras de los Estados. Por el contrario, en la posición metodológica monista, si bien existe cierto consenso en atención a que la obligación de justicia la tendríamos respecto de cualquier persona del mundo, existen diversas tendencias argumentativas para reivindicar esta obligación.

La doctrina dualista sostiene que el alcance de la obligación de justicia viene definido por la pertenencia a una comunidad política común. De acuerdo con esta visión, los diferentes agentes morales solo tienen obligaciones de justicia con aquellos que comparte una misma constitución o se reconocen recíprocamente como miembro de una nación (Young, 2005: 690). En este sentido Miller afirma que las obligaciones para organizar instituciones coercitivas que garanticen una equidad distributiva en lo referente a necesidades, el reconocimiento y el igual respeto se produce únicamente entre individuos que pertenecen a una misma nación o que viven bajo una misma constitución (Miller, 1995: 25-31).

Para seguidores de esta línea de razonamiento lo señalado precedentemente no se refiere a que los miembros de esa sociedad no tengan obligaciones morales con los que son ajenos a ellos, los partidarios de esta tendencia sí reconocen ciertas obligaciones que los seres humanos se deben entre sí por la solo hecho de ser tales, estas son los derechos humanos. Sin embargo, la idea de derechos humanos aquí responde a la clásica concepción de los derechos como expectativas legítimas de las personas que justifican deberes negativos hacia ellas (deberes universales de no dañar) (Iglesias, 2005: 42). Esta interpretación no impide considerar que cualesquiera de los miembros de cualquier Estado y sus gobiernos obran bien si procuran trabajar para la superación de las amenazas globales existentes en el planeta. Lo que hacen esta moralmente bien pero no están vinculados por una obligación de justicia a hacerlo ni hay nadie que tenga derecho a exigirselo (Hiero, 2009: 350). Lo anterior lleva a que para esta concepción exista una delimitación de dos ámbitos claramente diferenciado de vinculación por obligaciones de justicia: por un lado, el de los compatriotas (obligación de justicia) y, por el otro, el de los extranjeros (deberes humanitarios).

Frente a esta situación, la autora Marisa Iglesias indica que esta forma de pensamiento explica en parte nuestra inacción colectiva para con las injusticias globales. Esto es así porque nos lleva a la falsa creencia de que los que provienen de sociedades acomodadas, no

tienen realmente ninguna obligación de justicia respecto aquellos más desaventajados. Agrega esta autora que "nuestra moralidad cotidiana parece sentirse confortable concentrándose en la reducida escala de nuestras relaciones habituales, donde la mayoría de nosotros vivimos completamente aislados de la pobreza extrema, aunque, obviamente, no ignoramos que esta existe (Iglesias, 2006: 220).

Finalmente, lo máximo que podrían reconocer los partidarios de esta línea argumentativa es la existencia de ciertos principios y reglas morales que fundamenten obligaciones morales de respeto y ayuda mutua, aunque se trate de obligaciones de carácter meramente moral y no de obligaciones de justicia. El problema de esto es que como para esta concepción no existe ni puede y/o debe existir una autoridad política por encima de los Estados, estas obligaciones en ningún caso pueden convertirse en obligaciones exigibles coercitivamente (Hierro, 2009: 350).

Dentro de la postura que rechaza la interpretación anterior, esto es la doctrina monista, encontramos diversas líneas argumentativas, pero para efectos de este trabajo nos concentraremos en dos. En general, desde esta perspectiva se asume que los estados y sus miembros deben estar regidos por ciertos principios y reglas que fundamente obligaciones de justicia respecto de toda persona. Decir que existe esta obligación de justicia respecto de toda persona, es decir que existe un derecho universal para exigirla. Para ello estas obligaciones deben alcanzar tal relevancia para la convivencia global que deben ser impuestas coercitivamente por medio del derecho.

Según una de las líneas argumentativas del monismo, esta obligación de justicia se originaría a partir de ciertos derechos especiales o relativos. Estos derechos especiales son aquellos cuya titularidad depende o aparece como consecuencia de una relación especial, sea de parentesco, de pertenencia a un cierto ámbito comunitario, de intercambio o reciprocación de bienes o males, de cooperación, o de cualquier relación similar (Hierro, 2009: 352). En el mismo orden de ideas, Hart afirma que esta clase de derechos son relativos a la persona o personas con los que se mantiene aquella relación y, por ello solo el pariente, el conciudadano, el que me debe una compensación o aquel con el que he cooperado, están obligado a satisfacerlo (Hart, 1990, págs. 54-57).

La forma de justificar la existencia de una obligación de justicia respecto de todas las personas del mundo, encuentra su fundamento en la responsabilidad causal. Iglesias señala que, para esta postura, "en la medida en que la interacción colectiva tiene efectos globales y acaba dañando a seres humanos, aquellos que intervienen y se benefician de esta interacción lesiva adquieren responsabilidad, por una parte, de compensar daños y, por otra parte, de realizar las acciones necesarias para que no vuelvan a producirse en el futuro. De acuerdo con esta perspectiva la pertenencia a un Estado-nación o a cualquier otro tipo de relación particularista entre individuos no guarda relación alguna con la evaluación de la naturaleza, profundidad o alcance de las obligaciones de justicia que tienen los unos con los

otros"(Young, 2005, pág. 691). Por consiguiente, la pertenencia política de todo actor a escala global, solo tiene importancia desde un punto de vista instrumental, como algo mediante lo cual se pueden ofrecer los medios más adecuados para dar cumplimiento con las obligaciones de justicia y para distribuir tareas determinadas (Iglesias, 2006, pág. 5)

Pogge, suscriptor de esta postura, parte de la base de que todos los seres humanos tenemos el derecho a no ser dañados o matados. En consideración a este derecho, la preocupación debe centrarse en evitar cualquier tipo de responsabilidad por muertes o daños injustificados. De esta afirmación se desprende que Pogge considera que la idea de justicia solo contempla deberes negativos. Sin embargo, este autor trata de mostrar que los problemas de alcance global son una cuestión de daños que, directa o indirectamente, son producidos por nosotros y nuestra economía global (Iglesias, 2006: 5). Así las cosas, el derecho a no ser dañado es suficiente para justificar que tenemos una obligación respecto de los afectados por dichos problemas. En opinión de Pogge esta obligación que está basada en el factor causal, nos exige embarcarnos en reformas institucionales efectivas que beneficien a los más desafortunados. (Pogge, 2002: 110-112).

Otra forma de justificar que la obligación de justicia la tenemos respecto de todos los seres humanos, es la que ha propuesto Iris Young. Esta autora plantea un modelo de responsabilidad a partir de la conexión social, como una interpretación de las obligaciones jurídicas que se derivan de los procesos socio-estructurales (Young, 2005: 689). Según Young se debería dar alguna explicación acerca de la naturaleza de las relaciones sociales que generan obligaciones jurídicas. Agrega que el enfoque en del Estado-nación concede prioridad a lo que en realidad es posterior desde un punto de vista moral. Señala que "las instituciones políticas no generan, ni fundamentan obligaciones jurídicas. Estas surgen de la conexión social, que puede existir perfectamente sin institución política alguna que la rija".

Sucintamente lo que Young propone es un modelo de responsabilidad, que desarrollando las ideas de Pogge, trataba de fundar este tipo de responsabilidad colectiva por injusticias estructurales. Agrega que "la injusticia estructural ocurre como consecuencia de la acción de muchos individuos e instituciones que buscan metas e intereses particulares, en el marco de unas normas establecidas y aceptadas. Quienes participan mediante sus acciones en las pautas de cooperación que constituyen estas estructuras son responsables de las mismas» (Young, 2005: 697). Sin embargo, la misma autora reconocía que es muy complicado determinar los responsables de este tipo de injusticias. La consecuencia de esto es que "todos los agentes que contribuyen mediante sus acciones a los procesos estructurales que originan injusticias tienen la responsabilidad de trabajar para solucionar esas injusticias" (Young, 2005: 689).

Esta aproximación ha sido objeto de críticas, debido a que, al vivir en un planeta con un alto grado de complejidad e interconexión, donde las cadenas causales son realmente difíciles de seguir y clarificar, esto lleva a mirar con reparos cualquier intento de reducir la

obligación de justicia al argumento causal. Toda vez que la idea de causalidad no puede ser legítimamente usada sin conexión con una base empírica, podremos enfrentar muchas situaciones en las que no será posible determinar una conexión causal a una situación en particular (Iglesias, 2006: 5-6). Otra crítica que Iglesias plantea respecto de este modelo de responsabilidad, es la peligrosidad de esta desde un punto de vista motivacional. Esto porque las cadenas causales que conducen a actividades que producen muertes, por ejemplo, son extremadamente complejas. Reducir la existencia de una obligación de justicia a la cuestión causal puede estimular nuestra tendencia natural a elegir aquellas descripciones de hechos que no son más favorables.

En otro orden de ideas, otra de las formas para justificar la obligación de justicia respecto de todos los seres humanos, es trasladar la discusión sobre los problemas de alcance global al ámbito de la justicia distributiva. En este sentido, Beitz (Beitz, 1985: 293), reconoce la viabilidad de un principio distributivo para justificar las obligaciones de este carácter, las cuales estarían sujetas a dos condiciones. La primera, dice relación con que nuestras obligaciones sociales surgen generalmente en contextos cooperativos y, más precisamente, en esquemas cooperativos auto-suficientes como son los Estados nación. La segunda condición, se refiere a que la distribución es moralmente exigible solo cuando la situación de los menos aventajados deriva de circunstancias que escapan a su control y que, por esta razón, son irrelevantes (Beitz, 1985: 296). En opinión de Beitz la actual situación internacional cumple estas condiciones.

A partir de lo anterior Beitz señala que la globalización económica produce ámbitos de clara interdependencia y cooperación que van más allá de las fronteras de los Estados. La sociedad internacional, indica este autor, también constituye un esquema cooperativo global que necesitamos para justificar los estándares distributivos. Como consecuencia, la situación de los más desafortunados a escala global es producto de la lotería natural, de forma que se justificaría la compensación distributiva como una forma de obligación de justicia respecto de todos (Beitz, 1985: 301).

3.2 Respetto de aquellos más cercanos geográficamente

Para tratar de responder a este problema, nos valdremos de la apreciación general de las relaciones internacionales, que se ha visto constantemente influenciada por la analogía entre la persona y el Estado (Selamé, 2014: 83). Dicho lo anterior, contrastaremos razonamientos que se han hecho respecto de las personas para evaluar las obligaciones que tienen o no los Estados para con sus semejantes que se encuentran cercanos geográficamente.

Comenzaremos este ejercicio señalando que Beitz ha criticado la noción de que las relaciones entre las naciones reflejan un estado de naturaleza. Frente a ello propone una alternativa a este planteamiento reexaminando las condiciones en que tienen lugar las

relaciones internacionales y afirmando la moralidad de los Estados (Beitz, 1979: 34-45). Asumido lo anterior, cabe señalar que la vida de una persona depende fuertemente de sus vínculos y del contexto en el cual se desarrolla (Iglesias, 2005:59). La misma afirmación se puede proclamar respecto de los Estados, ello en virtud de que no es posible entender el estado actual de una nación, sin tomar en consideración las relaciones que ha mantenido con sus semejantes cercanos. Senos puede exigir cierta abstracción de nuestras propias circunstancias, pero hay un límite a nuestra capacidad de abstracción que surge cuando se nos pide que neguemos nuestra propia identidad (Iglesias, 2005: 62).

Iglesias afirma que “el interés legítimo por nuestros propios intereses y lazos como los que tenemos con nuestros allegados generan lo que se ha denominado como deber especial de prioridad. Este tipo de deberes, afirma esta autora, surgen de nuestras relaciones con otros individuos – a nivel de estados, con otras naciones- y requieren otorgar preferencia a las necesidades de unas personas sobre las otras”. Por lo anterior es posible justificar un deber de prioridad para con nuestros cercanos o vecinos, porque dichas relaciones dan sustancia a la existencia misma de los humanos. Henry Shue agrega que no solo no se critica a aquellos que manifiestan una preferencia por sus cercanos o vecinos, si no que se generan fuertes sospechas morales de quien no lo hace (Shue, 1988: 692).

Sobre el punto anterior Scheffler considera que las obligaciones comunitarias son deberes asociativos que derivan de nuestra relación con otras personas y requieren otorgar prioridad a las necesidades de nuestros asociados (países cercanos) sobre la necesidad de los no asociados (Scheffler, 2001: 56-58). Scheffer indica que nuestras relaciones con nuestros cercanos generan los mencionados deberes especiales de prioridad y que estos a su vez generan deberes asociativos. Sobre este punto Iglesias señala que “todos los contextos de nuestra interrelación con otras personas invitarían a que otorgáramos prioridad a los asociados (países cercanos) sobre los extraños (países más lejanos) y, dado que efectivamente tenemos este tipo de relaciones, estos deberes constituyen una restricción al reconocimiento de deberes generales” (Iglesias, 2006: 19). Por último Dworkin agrega que las obligaciones asociativas no requieren conceptualmente que los miembros del grupo se amen los unos con los otros (Dworkin, 1986: 199-200)

La vinculación entre deberes asociativos y las personas vinculadas a ellos puede ser graficada por la conocida metáfora de los círculos concéntricos. Shue asevera que nuestra relación con otras personas puede mirarse como círculos concéntricos de lazos vinculantes. En el centro de dichos círculos estamos nosotros, en el círculo más próximo están nuestros cercanos, después viene el círculo de nuestros vecinos y colegas, el círculo de nuestros compatriotas, y así podemos llegar hasta la humanidad en su conjunto. Al seguir esta metáfora, nuestros deberes morales hacia los demás son más fuertes en los círculos centrales de nuestras relaciones con otros, y van disminuyendo en la medida que nos acercamos a la periferia (Shue, 1988: 691).

Por otro lado, la exigencia de una obligación de justicia respecto de los más cercanos, es más aterrizada al momento de poder cumplir con los mandatos de una obligación de este tipo. Ello es así, ya que, al encontrarse más próximos geográficamente, estos países comparten múltiples factores en común, ya sea culturales, históricos, idiomáticos, sociológicos, niveles de desarrollo etc. Lo anterior es de gran ayuda para poder enfrentar los problemas que la globalización trae aparejada consigo, debido al alto grado de homogenización dentro de los países cercanos. Por consiguiente, para estos Estados cercanos geográficamente puede llegar a ser más fácil –debido a sus características compartidas- establecer entidades de gobierno y cooperación mutua que ayude a superar las vicisitudes de la globalización.

En la práctica este tipo de obligaciones entre Estados cercanos, aún no logra concretarse a través de una estructura global que vele por el cumplimiento de ello. Sin embargo, algunos Estados voluntariamente han realizado esfuerzos para poder integrar sus naciones para con los Estados más cercanos, en busca de obtener soluciones colaborativas para problemas comunes. Este fenómeno de asociación voluntaria entre Estados es conocido como regionalización, el cual ha sido definido como una forma de cooperación internacional intermedia, que se establece por medio de la creación de alianzas y de la cooperación interregional entre países que por lo general comparten una misma región geográfica, aunque no siempre es así el caso (Rodríguez, 2012: 36). Además, el autor agrega que "la reciente propagación de los regionalismos demuestra la convicción empírica de los países en relación a que ya no tienen la capacidad individual para satisfacer sus necesidades, responder a los desafíos internacionales del siglo XXI, proyectar sus intereses ante la comunidad internacional, solucionar problemas transnacionales, así como en incrementar su competitividad vis-á-vis otras regiones del mundo".

CONCLUSIÓN

El derecho a vivir en un mundo lo más justo posible consiste en que todos los seres humanos seamos tratados con la misma consideración y respeto, su justificación se deriva directamente de la atribución a todos los seres humanos de la idéntica calidad de agentes morales. Este ideal exige que nos hagamos cargo de los problemas estructurales presentes en el mundo contemporáneo, tales como la pobreza y desigualdad de orden mundial, sin embargo, el modelo vigente que rige las relaciones internacionales es insuficiente para enfrentar dichas problemáticas. En este orden de ideas, a partir de la investigación realizada hemos arribado a las siguientes conclusiones:

1. Que la noción misma de justicia global reviste un carácter de denuncia frente al hecho ineludible de que la globalización económica emerge como una fuerza de desarrollo en comparación a la globalización política. Si bien el fenómeno de la globalización económica es un hecho palpable en la vida cotidiana, la globalización política se encuentra en un estado de insuficiente desarrollo. Al parecer el hambre o la guerra como amenazas globales que afectan con crudeza a las poblaciones humanas del tercer mundo no ha recibido la misma atención que el desarrollo comercial impulsado por los sectores dominantes de las naciones industrializadas.
2. No es plausible que los intereses de los Estadosdeban proporcionar la única consideración moralmente relevante en las relaciones internacionales. Por lo que, es necesario cuestionarse si las amenazas globales que menoscaban la calidad de vida de la población mundial son evitables mediante un diseño de relaciones internacionales más eficiente.
3. Que siguiendo la línea argumentativa de Anderson, concordamos en que el correcto objeto negativo de la justicia igualitaria no es eliminar de los asuntos humanos el impacto del azar, sino que es acabar con la opresión, que por definición es impuesta socialmente. Su objetivo positivo correcto no es asegurar que todos reciban lo que merecen moralmente, sino que es crear una comunidad en las que las personas se encuentren en un pie de igualdad respecto de los otros (Anderson, 2016: 48).Consideramos que la idea de igualdad democrática elaborada por dicha autora constituye un buen punto de referencia a la hora de enfrentar los problemas de alcance mundial. Esto porque la mayor parte de dichos problemas se generan a partir de una estructura global que ha permitido que surjan relaciones de opresión de parte de países más poderosos en contra de los países más pobres.
4. Pese a que una de las críticas más frecuentes al cosmopolitismoes que no deja ningún espacio para algún tipo de parcialidad, hacia la familia, los amigos, o hacia los proyectos personales, lo cierto es que no habría mayor problema en que dentro de ciertos límites se pueda dar prioridad, a algunos seres humanos sobre otros.
5. Lo que crea la relación entre justicia y soberanía es algo común a una amplia gama de concepciones de justicia: todas ellas dependen de la conducta coordinada de un

gran número de personas, lo que no puede ser alcanzado sin un orden jurídico respaldado y coordinado por todos los miembros de la comunidad internacional, desde los individuos y sus gobernantes, hasta los Estados y las entidades supranacionales.

6. En concordancia con el teórico Thomas Pogge, creemos que para construir una concepción de la justicia aplicable al orden político mundial hay que considerar tres ideas fundamentales. La Primera es que los seres humanos son las unidades fundamentales de la preocupación moral, la segunda que el estatus de unidad fundamental de preocupación moral se extiende igualmente a todos los seres humanos, y la tercera, es que ese estatus especial tiene fuerza global (Pogge, 2008: 175).
7. Nada de lo que ha sido dicho antes acerca de que los derechos humanos se restrinjan a derechos básicos excluye la posibilidad de interpretarlos recurriendo a una idea de inclusión en una sociedad política organizada o con base en una idea de igualdad de estatus. Lo anterior se refiere a que si bien todos los agentes humanos tienen ciertos deberes negativos de no vulnerar los derechos básicos de sus pares, eso no implica que estos deberes se limiten estrictamente a conductas negativas, pues además se les exige que estos sean vistos de manera positiva, cubriendo las necesidades mínimas de aquellos que se encuentran peor posicionados en la escala de la injusticia global.
8. Que desde una perspectiva de justicia global, independientemente de la posición monista que se suscriba, lo que se requiere es la universalización efectiva de una obligación de justicia que sea válida respecto de todos. Para conseguir esto es necesario contar con un conjunto básico de normas de validez y eficacia universal, que sirva para asegurar dicha obligación por sobre la voluntad de cualquier ente, ya sea estatal, supraestatal o subestatal.
9. Que al aplicar analógicamente teorías morales de las personas a los Estados, es posible justificar una obligación de justicia de mayor envergadura entre Estados cercanos geográficamente. Ello en virtud de los deberes especiales prioritarios que se desprenden de las relaciones que hay entre ellos. Esto es consecuencia de que no es posible entender a un Estado sin la historia y contexto que comparte con otros. A pesar de esto el estado actual del orden global ha imposibilitado establecer de forma vinculantes estas obligaciones especiales para con los más cercanos, sin embargo, ello no ha sido obstáculo para establecerlas de forma voluntaria por los Estados.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, E. (2016). ¿Cuál es el punto de la igualdad? En C. d. Públicos, *Igualitarismo: Una discusión necesaria*. (págs. 45-103). Santiago de Chile: Centro de estudios públicos.
- Arcos, F. (2012). La justicia distributiva global: Del igualitarismo de la suerte al constructivismo político. *Cuadernos de Filosofía del Derecho.*, 361-392.
- Arendt, H. (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Beitz, C. (1979). *Political Theory and International Relations*. Princeton University Press.
- Beitz, C. (1985). Justice and International Relations. En C. S. Scanlon, *International Ethics - A Philosophy and Public Affairs Reader* (págs. 282-311). Princeton: Princeton University Press.
- Beitz, C. (1994). Cosmopolitan Liberalism and the States System. *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives* , 119-133.
- Beitz, C. (2009). The Idea of Human Rights. *The Idea of Human Rights, Oxford: Oxford University*.
- Bobbio, N. M. (2005). *Diccionario de Política Vol.I*. México: Siglo XXI.
- Briebea., D. (2016). Igualdad democrática: La teoría de la de justicia de Anderson. En c. d. públicos, *Igualitarismo: Una discusión necesaria* (págs. 105-170). Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos.
- Buchanan, A. (2010). The Egalitarianism of Human Rights Vol. 120. *Chicago: University of Chicago Press*, 679-710 .
- Caney, S. (2005). *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*. Oxford.
- Caney, S. (2009). Cosmopolitanism and Justice. *Contemporary Debates in Political Philosophy*, 387-407.
- Carpizo, J. (1983). *La soberanía del pueblo en el derecho interno y en el derecho internacional*. Recuperado el 25 de Noviembre de 2017, de Revistas jurídicas UNAM: <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/derecho-comparado/article/view/1836/2093>
- Dworkin, R. (1986). Law's Empire. *The Belknap Press*.
- Ferrajoli, L. (1998). Más allá de la soberanía y la ciudadanía: un constitucionalismo global. *Revista de Teoría y Filosofía del Derecho N°9*, 173-184.

- Hart, H. (1990). ¿Existen los derechos naturales? *Estudios Públicos N° 37*, 45-61.
- Held, D. (2002). Derechos de los Estados, derechos de los pueblos: Tres modelos de soberanía. *Revista Post Data*, N°8, 11-62.
- Hierro, L. L. (2009). Justicia global y justicia legal. ¿ Tenemos derecho a un mundo justo? *Cuadernos de filosofía del derecho*, 341-379.
- Iglesias, M. (2006). El desafío moral de la pobreza: deberes individuales y estándares de humanidad. 219-262.
- Iglesias, M. (2005). Justicia global y derechos humanos: hacia una ética de las prioridades. *Anuario de la Facultad de Derecho de la U.A.M.*, 41-69.
- Kant, I. (1923). *Zum ewigen Frieden Vol. 8*. Berlin: de Gruyter: Königlich Preußische Akademie .
- Kelsen, H. (2009). *Teoría pura del Derecho*. Buenos Aires : Eudeba.
- Lobo, J. F. (2016). Extendiendo las Fronteras de la justicia: El debate Igualitarista sobre la justicia global. En *Igualitarismo: Una discusión necesaria*. (pág. 449). Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos.
- Miller, D. (1995). *On Nationality*. Oxford : Oxford University Press.
- Miller, D. (2000). *Citizenship and National Identity*. Cambridge: Polity.
- Miller, D. (2002). Cosmopolitanism: A Critique. *Critical Review of International* , 80-85.
- Miller, D. (2007). *National Responsibility and Global Justice*. Oxford .
- Murphy, L. (1999). Institutions and the Demands of justice. *Philosophy and Public Affairs*.
- Nagel, T. (2005). El problema de la justicia global . *Revista jurídica de la Universidad de Palermo*, 169-195 .
- Orrego, C. (1997). El liberalismo de Ronald Dworkin: a propósito de "Ética privada e igualitarismo político". *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos.*, 233-268.
- PNUD. (2010). Recuperado el 2017, de http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr_2010_es_complete_reprint.pdf.
- Pogge, T. (1992). Cosmopolitanism and Sovereignty. En T. Pogge, *World Poverty and Humans Rights* (págs. 48-75). Ethics 103.

- Pogge, T. (2000). On the Site of Distributive Justice: Reflections on Cohen and Murphy. *Philosophy and Public Affairs*, 168-169.
- Pogge, T. (2002). *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge: Polity Press.
- Pogge, T. (2008). ¿ Que es la justicia global? *Revista de Economía Institucional*, 99-114.
- Pogge, T. (2010). Cosmopolitismo. *Revista Jurídica Precedente*, 143-169.
- Pogge, T. (2010). What is Global Justice? En T. Pogge, *Politics as Usual: What Lies Behind the Pro-Poor Rhetoric* . Cambridge: Polity Press.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*.
- Rawls, J. (1992). *El derecho de gentes*. Cambridge. MA: Harvard University.
- Rawls, J. (1999). *The Law of People*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rodriguez, P. (2012). Regionalismos en el marco de las relaciones internacionales del siglo xxi. *Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*.
- Sabel, J. C. (2006). Extra Rempublicam Nulla Justitia? *Philosophy and Public Affairs*, vol. 34, núm. 2, 147-175.
- Scheffler, S. (2001). *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press.
- Selamé, N. (2014). *El derecho de salida al mar de los pueblos*. Barcelona: Mare Nostrum.
- Shue, H. (1988). *Mediating Duties*. University of Chicago Press.
- Varela Barrios, E. (2007). *La soberanía transformada*. Bogotá, Colombia: ECOE ediciones.
- Velasco, J. C. (2010). La justicia en un mundo globalizado. *Revista de filosofía moral y política*, 349-362.
- Vita, Á. d. (2014). La justicia internacionaL entre eL humanitarismo. *Andamios, Volumen 11*, 13-49.
- Waldron, J. (2000). What is Cosmopolitan? *Journal of Political Philosophy*, 227-243.
- World Bank Group. (2011). Recuperado el 2017, de The World Bank: <https://data.worldbank.org/indicator>

Young, I. M. (2005). Responsabilidad y justicia global: Un modelo de conexión social.
Anales de la cátedra Francisco Suárez, 689-708.