

JUSTICIA GLOBAL Y DERECHOS HUMANOS: HACIA UNA ÉTICA DE LAS PRIORIDADES

Marisa IGLESIAS VILA

EN los últimos años, el lenguaje de la justicia global ha empezado a ser un lugar común de forma paralela al lenguaje de la globalización. Muchos académicos, políticos y organizaciones apelan a la justicia global para reclamar una mayor implicación de las instituciones y de los ciudadanos en problemas que afectan a la humanidad en su conjunto y cuyo tratamiento requiere un esfuerzo global.

Este discurso, cuando el objeto de preocupación es la situación en la que viven algunos seres humanos, suele estar entrelazado con el discurso de los derechos humanos. Se dice, por ejemplo, que debemos buscar mecanismos para revertir la situación de subordinación que sufren hoy millones de mujeres, que es inaceptable que en nuestro mundo tecnológico cerca de cuarenta millones de personas vivan con el VIH o que es injusto que más de mil doscientos millones de personas dispongan de menos de un dólar al día para sobrevivir. Se apela a derechos como la igualdad, la subsistencia o el derecho de alimentos para justificar estas reivindicaciones (1).

Pero es importante tener en cuenta dos características del discurso de la justicia global que tienen relevancia cuando pretendemos comprender este tipo de demandas. Por un lado, la justicia global no tiene por qué reducirse a la justicia internacional. Como veremos, las exigencias de mayor justicia a nivel mundial no se agotan en la valoración del funcionamiento de nuestras estructuras institucionales globales, esto es, en cuestiones de justicia institucional, ni se refieren meramente a la conducta de agentes colectivos como los Estados (2). Estas demandas también valoran éticamente la conducta de los individuos en problemas que trascienden la

(1) Sobre estos datos puede acudir, por ejemplo, a www.unaids.org/wad2004 y a los informes del Banco Mundial 2000, 2001 y 2002.

(2) Es importante no confundir la justicia institucional con la cuestión de la valoración moral de la conducta de los estados. Como observa Pogge (2005), podemos contemplar los eventos de nuestro mundo social desde dos perspectivas, la perspectiva interaccional y la institucional. La primera se fija en la conducta: en las acciones de agentes individuales o colectivos y en las interacciones entre ellos. Según este autor, el análisis moral desde esta perspectiva sería el objeto de la ética. La segunda se centra en la estructura institucional de nuestro mundo social y sus efectos. El análisis moral desde esta perspectiva sería, en la línea de Rawls (1971), el objeto de la justicia. Aunque en este texto prefiero no utilizar la nomenclatura «ética» y «justicia» para hacer referencia a esta distinción (usaré estos términos como sinónimos), estas dos perspectivas de análisis deben ser separadas incluso cuando rechacemos, como es mi caso, la viabilidad de hablar de agentes colectivos en términos morales.

esfera doméstica (3). Por otro lado, la idea de derechos humanos que suele estar involucrada en este discurso va más allá de la clásica concepción de los derechos como expectativas legítimas de las personas que justifican deberes negativos hacia ellas (deberes universales de no dañar). Es habitual acudir a estándares de justicia global para resaltar nuestros deberes positivos de carácter general: deberes de acción que tenemos en tanto seres humanos y hacia todos los seres humanos (4).

Si pretendemos relacionar las exigencias de justicia global con la lógica de los derechos humanos seguramente requeriremos una concepción «positiva» de estos derechos que permita justificar deberes de acción (5). En este sentido, las pretensiones de justicia global se acomodarían a aquellas concepciones de los derechos humanos que se concentran en cómo garantizar un umbral de capacidades mínimas para que las personas puedan funcionar como seres autónomos (6). También se acomodarían a aquellas concepciones que, tomando como base ya sea la dignidad de los individuos o la idea de intereses humanos básicos, insisten en la existencia de un derecho a la subsistencia o al alimento (7). Desde ambas perspectivas, los derechos humanos ya no pueden contemplarse como meros «side constraints» o límites normativos en la persecución de fines sociales; también constituyen un tipo de fines sociales que deben perseguirse (8).

(3) Para una discusión sobre la relación de la justicia global con la justicia internacional y la justicia institucional, véanse diversas posiciones en Pogge (2005), Sen (1999), Rawls (1999b), Kuper (2000), Murphy (1999b), Shue (1996).

(4) Los deberes especiales, en cambio, no son los mismos para todas las personas porque dependen de sus circunstancias particulares y relación con otros individuos. Sobre la distinción entre deberes positivos y negativos, por una parte, y deberes generales y especiales, por otra parte, véanse, por ejemplo, Hart (1984), Ross (1930, 27), Lucas (1993, 53-54), Honoré (1999, 41-46), Shue (1988, 687-691), Goodin (1988), Garzón Valdés (1986), Laporta (1986; 1987, 35-36), Bayón (1986), Scheffler (2001, 36-37 y 49-53).

(5) En sentido contrario, véase Pogge (2001, 2002, 2004).

(6) Sobre la perspectiva de las capacidades como visión alternativa a la idea de bienes primarios de Rawls, véanse, especialmente, Sen (1992, caps. 1 y 3), Nussbaum (2000, cap. 1; 1997, 293-295). Como observa Nussbaum (2000, 98), interpretar los derechos humanos en términos de capacidades nos permite tener una idea más sólida de qué tipo de medidas son necesarias para estar protegiendo realmente derechos humanos y no, simplemente, reconociéndolos de forma nominal.

(7) Véanse, por ejemplo, Shue (1996, 24-25), Jones (1999, 58-62). Sobre la dignidad humana como fundamento de deberes tanto negativos como positivos, véase Gewirth (1992, 15). Ahora bien, en mi opinión, podríamos justificar la existencia de deberes positivos universales incluso asumiendo que no se corresponden con ningún derecho individual. Sobre el debate en torno a los deberes perfectos e imperfectos, y sobre la relevancia moral de los deberes imperfectos, véase, por ejemplo, Garzón Valdés (1986, 20-22). Para una crítica muy articulada a la visión de que los deberes positivos se justifican en derechos, véase O'Neill (1986, 119-141). También Bayón (1986, 41-42) considera que los deberes positivos generales deberían contemplarse como deberes imperfectos. A mi modo de ver, como estos deberes podrían reconstruirse de ambas formas, tratar de presentarlos como deberes perfectos en el contexto de la pobreza extrema se debe, más que nada, a la utilidad que pueda tener insistir en el lenguaje familiar de los derechos humanos.

(8) A mi juicio, concebir los derechos humanos como fines sociales no implica asumir que están sujetos al cálculo de utilidad. La posibilidad de combinar ambas visiones de los derechos podría hacerse indicando, como hace Nussbaum (1997, 300) en su aproximación a los derechos desde la perspectiva de las capacidades, que «we are both conceiving of capabilities as a set of goals – a subset of total social goals – and saying that they have an urgent claim to be promoted, whatever else we also promote». Así, los derechos humanos serían fines sociales especialmente urgentes o, mejor, fines morales que deben ser perseguidos socialmente y que sólo están normativamente limitados por otros fines del mismo tipo. En este sentido, se trataría siempre de derechos *prima facie*. También podríamos

Y es precisamente esta concepción positiva de los derechos humanos, que está en el trasfondo de las demandas de justicia global, la que convierte este ideal de justicia en un ideal exigente en términos morales (9). Por esta razón, no debe sorprender que, pese al éxito del discurso de los derechos humanos en las democracias occidentales, sigamos estando todavía a años luz de asumir algo parecido a un esquema de justicia global. Lo cierto es que ni las instituciones ni los ciudadanos de las sociedades acomodadas parecen tener una motivación adecuada para crear estructuras organizativas que garanticen la expansión de nuestro brazo moral. Obviamente, disponemos de numerosos instrumentos internacionales de ayuda, organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, pero su eficacia como mecanismos para garantizar derechos humanos sigue siendo testimonial. Esta falta de motivación puede recibir explicaciones muy diversas. Pero la primera cuestión que me plantearé en este trabajo es la de si nuestra inacción colectiva puede estar moralmente justificada.

Asumamos, como punto de partida, que si no hemos concentrado nuestras energías en consolidar un esquema de justicia global en aras a proteger los derechos humanos en su concepción positiva no es por mera inmoralidad, sino porque creemos que hay razones morales que apoyan nuestra inacción o, al menos, porque creemos que no hay razones morales sólidas que nos exijan actuar a escala global. Ello es lo único que permitiría explicar, dejando al margen motivos espurios, la permanente ambigüedad que barajan muchos gobiernos democráticos y defensores a ultranza del discurso de los derechos humanos en sus declaraciones y acciones en relación con estas demandas. Valga como uno entre muchos ejemplos la posición que ha mantenido el gobierno de Estados Unidos en torno a los acuerdos obtenidos en la cumbre mundial de Roma sobre alimentación de 1996. Junto a 185 países más, Estados Unidos firmó un compromiso en el que los estados reconocían que toda persona tiene derecho «to have access to safe and nutritious food, consistent with the right to adequate food and the fundamental right of everyone to be free from hunger» y se comprometían a reducir a la mitad el número de personas en situación de pobreza absoluta antes de 2015. Posteriormente, la representación de Estados Unidos efectuó una declaración interpretativa del párrafo transcrito indicando que los derechos mencionados no son más que aspiraciones y que, por tanto, no generan ninguna obligación de carácter internacional (10).

En efecto, ejemplos como éste, con los que convivimos continuamente, son una muestra de que nuestra moralidad cotidiana se concentra en la justicia doméstica dentro del marco de una comunidad política. La pregunta es si hay razones para requerir una ampliación de nuestro horizonte moral.

llegar a una conclusión muy parecida asumiendo que los derechos humanos son sólo «side constraints», pero incluyendo como derechos humanos «side constraints» de carácter positivo. Sobre esta discusión, véase, en general, Zanichelli (2004, cap. 1).

(9) Aunque no entraré en esta discusión, algunos autores han afirmado con mucho sentido que cualquier derecho tiene como correlato un cúmulo tanto de deberes positivos como negativos, con lo que la distinción entre ambos puede quedar muy diluida. Shue (1996, 51-64), por ejemplo, considera que la dicotomía entre deberes positivos y negativos es simplista, ya que lo relevante es fijarnos en todo el conjunto de deberes cuyo cumplimiento permitirá la adecuada implementación de un derecho.

(10) Sobre estos datos, véase Pogge (2001, 10-11).

En mi opinión, una de las principales dificultades para generar un modelo viable de justicia global proviene de las propias concepciones de justicia social que manejamos habitualmente y de su modo de justificar deberes positivos. En este texto analizaré tres líneas de argumentación diferentes que pretenden dar sentido a las demandas de justicia global dentro del liberalismo ético: la responsabilidad causal, la igualdad de recursos y la prioridad por las necesidades urgentes. Primero exploraré por separado cada una de estas líneas de argumentación, analizando sus ventajas y desventajas para justificar deberes positivos con alcance global. En segundo lugar, me detendré en la cuestión de cuál sería la fundamentación ética más adecuada de un modelo de justicia global viable y con capacidad de motivación social. Utilizaré siempre como ejemplo el problema de la pobreza extrema.

1. DEBERES NEGATIVOS Y RESPONSABILIDAD CAUSAL

Una primera forma de justificar las demandas de justicia global acude al argumento de la responsabilidad causal. 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 la responsabilidad, por una parte, de compensar los daños y, por otra parte, de realizar las acciones necesarias para que no vuelven a producirse en el futuro. De este modo, la posibilidad moral de exigir ciertas acciones positivas de ámbito mundial podría constituir una mera derivación del deber general negativo de no dañar a otros.

Aunque muchos autores han acudido a este argumento para valorar éticamente los efectos perversos de la globalización económica, me centraré en la posición de Thomas Pogge, ya que es el filósofo que más claramente ha propuesto articular un modelo de justicia global sobre esta base (11). Este autor mantiene dos tesis centrales. En primer lugar, Pogge asume que la justicia social tiene su núcleo en el postulado de no dañar a otros indebidamente. Por esta razón, descarta aquellas aproximaciones éticas a problemas globales como la pobreza absoluta que se basan en meros ideales de solidaridad y altruismo (12). Su propuesta es que un esquema de justicia global debe tener su anclaje en la no vulneración de derechos humanos como una mínima restricción ética a la libertad que posee cada comunidad para perseguir sus propios intereses (13). Adoptando una perspectiva institucional, la tesis de Pogge es que las estructuras institucionales que tengan efectos globales no pueden estar organizadas de forma tal que dañen o vulneren los derechos humanos de las personas. Cuando se ha provocado un daño, tanto los individuos como las entidades colectivas (los estados) que participan en estas estructuras adquieren una serie de deberes: el

(11) Véanse, por ejemplo, O'Neill (1985), Young (2003), Caney (2003), Pogge (2001; 2002; 2004; 2005).

(12) En palabras de Pogge (2002, 23), «the poor do need help, of course. But they need help only because of the terrible injustices they are being subjected to. We should not, then, think of our individual donations (...) as helping the poor, but as protecting them from the effects of global rules whose injustice benefits us and is our responsibility». Véase, también, Pogge (2001, 14-15; 2002, 13, 133, 240; 2005). Una línea muy parecida, aunque adoptando una perspectiva más interaccional que institucional, es la que ha seguido Onora O'Neill. Véase, por ejemplo, O'Neill (1985).

(13) Sobre este punto, véase Pogge (2002, 64-67, 124, 133; 2005).

deber de no cooperar con este marco institucional injusto, el de compensar los daños y el de transformar estas instituciones para impedir daños futuros. De este modo, cuando nos preguntamos por quién tiene el deber de paliar la situación de escasez extrema que sufren hoy más de mil doscientos millones de personas, lo que nos estamos preguntando es quién debe responder por haberla generado.

La segunda tesis de Pogge, en réplica a una posición bastante extendida, es que la causa de la pobreza absoluta no se encuentra simplemente en las malas políticas locales y en la corrupción interna de los gobiernos de los países en vías de desarrollo (14). La pobreza extrema es, ante todo, el producto de las políticas económicas que provienen de las sociedades acomodadas y del funcionamiento del orden institucional global que éstas han originado (15). Podríamos mencionar algunos ejemplos que constatan esta responsabilidad causal. Uno es la protección de mercados. El sistema establecido por la Organización Mundial del Comercio permite que los países ricos protejan sus mercados frente a productos más baratos que provienen de la importación (mediante tarifas elevadas o subvenciones internas). Según Pogge, sin estas restricciones los países en vías de desarrollo podrían obtener «an additional \$700 billion annually in export revenues, which is 13 times the annual amount of all official development assistance worldwide» (16). Otro supuesto de responsabilidad causal está relacionado con nuestra intervención en la promoción de la corrupción interna en estos países. Por una parte, dejamos que nuestras compañías paguen sobornos para participar en sus mercados (17). Por otra parte, se produce un reconocimiento internacional automático de gobiernos corruptos como legítimos representantes del estado. Además de establecer relaciones políticas, diplomáticas y económicas con ellos, este reconocimiento implica que los grupos que han alcanzado el poder podrán obtener préstamos internacionales en nombre del estado. Ello facilita que sigan explotando y abusando de su población y que la deuda interna de estos países aumente (18).

La conclusión que Pogge extrae de ejemplos como los anteriores es que la justicia global requiere una revisión de nuestras políticas económicas y del marco institucional en el que se asientan para evitar que la interacción económica dañe indebidamente a las personas (19).

Esta línea de razonamiento centrada en la responsabilidad causal es francamente atractiva porque es capaz de justificar deberes morales de acción incluso desde un liberalismo conservador. Una vez se ha mostrado que estamos involucrados causalmente en la realidad de la pobreza extrema, ya no podemos rechazar que tengamos deberes positivos apelando a nuestra libertad y alegando que nuestra

(14) Pogge usa la expresión «explanatory nationalism» para referirse a la posición que defiende que la pobreza extrema es debida a factores locales internos a los países en los que ocurre. Sobre este punto véase Pogge (2002, 49-51, 139-145; también 2001, 18-19; 2005). Esta posición ha sido defendida, por ejemplo, en Rawls (1999a, 559-560; 1999b 108-111, 117), Miller (1999b, 193-197), Sen (1981).

(15) Véase Pogge (2002, 49-51, 112-116, 131-139, 199-204).

(16) Pogge (2005; 2002, 15-18). Sobre la protección de mercados como factor que aumenta la pobreza global véase, también, O'Neill (1985, 273-275).

(17) Véase Pogge (2001, 18-19; 2002, 200).

(18) Véase Pogge (2001, 19-21; 2002, 113-115).

(19) En esta línea revisionista, Pogge (2002, 110-112 y cap. 8) propone acudir a instrumentos como el «Global Resources Dividend» (que restringe los derechos de propiedad sobre los recursos naturales) o a la conocida tasa Tobin (tasa sobre las transacciones internacionales con finalidad redistributiva).

riqueza ha sido obtenida de manera legítima. Al mismo tiempo, el argumento de la responsabilidad causal es más directo y poderoso que las habituales apelaciones a la solidaridad. La aproximación de Pogge a este problema es, sin duda, una de las contribuciones más útiles e influyentes en este ámbito de reflexión.

Ahora bien, ¿debemos reducir las demandas de justicia global a deberes especiales de acción que surgen cuando hemos mostrado que se ha producido un daño? En mi opinión, hay varias razones para poner en duda que la responsabilidad causal deba ser el único elemento o, incluso, la médula de un esquema de justicia global.

En primer lugar, cabe tener en cuenta que muchas demandas de justicia global asumen la legitimidad de exigir una ampliación de nuestras preocupaciones éticas cotidianas, bajo el presupuesto de que en la esfera doméstica las exigencias de justicia social no se reducen a la responsabilidad causal. Ahondando en esta línea, podríamos afirmar que no toda reivindicación legítima de justicia global requiere una injusticia previa. La propia idea del punto de vista moral parece exigir alguna implicación, por mínima que sea, con las necesidades y sufrimientos ajenos. Obviamente, cuál sea el alcance y la profundidad que deba tener esta implicación es algo sujeto a controversia. Pero, como observa acertadamente John Rawls, la propia imagen de una sociedad en la que nadie tuviera el más mínimo deseo de ayudar a otros «would express an indifference if not disdain for human beings that would make a sense of own worth impossible» (20). Así, esta mínima consideración por los otros puede verse hasta como una simple exigencia de coherencia ética.

En segundo lugar, el argumento de la responsabilidad causal empieza a resultar problemático cuando adquirimos conciencia de que estamos viviendo en un mundo extremadamente complejo e interconectado, donde las cadenas causales con efectos globales son realmente difíciles de seguir e individualizar (21). El reconocimiento de esta complejidad está provocando, incluso, que algunos autores estén empezando a poner en duda la adecuación ética de seguir pensando en la idea de agente en el sentido tradicional (22). Dado que la responsabilidad causal debe ser probada en cada caso, como mínimo podríamos indicar que en muchas ocasiones no será posible mostrar que hemos tenido una contribución causal determinante a una situación de escasez radical. En esos supuestos, esta línea de razonamiento nos dirige a la conclusión de que no tenemos ningún deber moral que reconocer y, por tanto, que no hay ninguna objeción moral en dejar a las víctimas de la pobreza a su propia suerte.

Por último, asumir una lógica causal puede ser peligroso desde un punto de vista motivacional. Teniendo de nuevo en cuenta que las cadenas causales que conducen a actividades que provocan muertes son extremadamente complejas, reducir los deberes positivos al factor causal puede estimular nuestra tendencia natural a elegir aquellas descripciones de hechos que nos son más favorables, promoviendo

(20) Rawls (1971, 339).

(21) La complejidad de nuestro mundo globalizado puede ser claramente ilustrada utilizando la metáfora de la tela de araña irregular que propone Henry Shue. En palabras de Shue (1988, 693-694) «perhaps the nearest thing to an accurate representation of the real circumstances now is one of those irregular spider webs with some very short strands and some very long strands, such that if something touches one strand it may send a shock to the farthest side of the web, while if it touches a different strand its effects may quickly fade away». En sentido similar, véase Scheffler (2001, 38-41).

(22) Véase, por ejemplo, Scheffler (2001, 38-47), Jonas (1984, 4-5, 14-17, 98-108, 123-130).

lo que se ha denominado «irresponsabilidad organizada». Ésta ha sido una tendencia muy familiar en el discurso internacional de las democracias occidentales, donde es habitual enfatizar la asociación entre la pobreza radical y los problemas políticos internos que padecen muchos países subdesarrollados. Ciertamente, Pogge advierte que esta tendencia está basada en una mala asociación causal que minimiza nuestra propia contribución a la persistencia de la pobreza global. Pero la posición de Pogge podría a su vez recibir como réplica el argumento de que su aproximación minimiza los efectos causales de los factores locales. Ante la extrema complejidad de interacciones, y sin un contexto institucional sólido y diseñado para la imparcialidad como el que podemos encontrar en las estructuras jurídicas nacionales, parece ilusorio resolver esta cuestión. De ahí que el argumento causal acabe teniendo menos fuerza motivacional de la que debería y conduzca a discusiones espurias que esconden intereses muy concretos en el resultado del juicio causal (23). De este modo, el hecho de que insistiendo en la responsabilidad causal pudiéramos estar incentivando, en vez de contrarrestar, esta peligrosa tendencia a buscar la fuente de los daños globales lejos de nosotros, es un argumento poderoso para pensar en formas alternativas de diseñar un esquema de justicia global.

2. JUSTICIA GLOBAL E IGUALDAD DE RECURSOS

Un segundo argumento que suele ser utilizado para justificar demandas de justicia global es el de la igualdad distributiva. Si asumimos que un cierto grado de igualdad de recursos es una exigencia de justicia, quizá tendremos argumentos para reclamar acciones positivas a escala global que contrarresten situaciones extremas de desigualdad. Para justificar la mayoría de demandas al uso de justicia global no necesitaríamos más que defender un igualitarismo mínimo.

Sin embargo, cuando vamos más allá de las situaciones domésticas de desigualdad, la justificación de un mínimo igualitarismo se convierte en una cuestión muy compleja. Sigamos con el ejemplo de la pobreza extrema. Parece razonable afirmar que, dado que los más pobres son tan pobres, mejorar su situación no supondría un gran sacrificio en cuanto a libertades para las poblaciones de las sociedades ricas (24). El 1 por ciento de los ingresos totales sería suficiente para paliar la escasez extrema, disminuyendo de forma significativa esta situación de desigualdad radical (25). El problema reside en que tendemos a estar escasamente motivados para emprender cualquier actividad redistributiva más allá de las fronteras de nuestras comunidades políticas, con lo que un esquema igualitarista de justicia global acaba siendo utópico.

Liberales igualitarios como David Miller o John Rawls han dado contenido moral a esta falta de motivación para emprender una mínima redistribución mundial. Miller considera que el marco internacional carece de las tres condiciones

(23) Baste recordar las constantes críticas que reciben, por ejemplo, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional por contribuir a producir más pobreza global y la insistencia de estas instituciones en mantener que contribuyen, precisamente, a combatir la pobreza global.

(24) Especialmente teniendo en cuenta el hecho de la utilidad marginal decreciente. Sobre esta noción, véanse Singer (1993, 24-25), Nagel (1991, 65, 68), Fishkin (1982, 164-165), Miller (1999a, 224).

(25) Estos datos se pueden encontrar en www.undp.org.

básicas para que se puedan aplicar estándares de justicia distributiva: *a*) la presencia de lazos de solidaridad que permitan superar las diferencias culturales y religiosas; *b*) algún grado de comprensión compartida en torno a cuándo estamos ante una demanda justa sobre recursos, y *c*) la confianza suficiente en que los principios distributivos motivarán a todos de manera similar (26). Según Miller, estos rasgos sólo se dan en contextos de relaciones interpersonales que generan lazos que vinculan a ambas partes. Estos lazos los encontramos en una comunidad política, por ejemplo, pero no en una supuesta sociedad global. Este autor insiste en que la igualdad es un estándar de justicia comparativo, que justifica derechos y expectativas individuales a partir de comparar la situación de desventaja social de unos individuos o grupos respecto a otros (27). Así, si estas relaciones interpersonales no existen, cualquier comparación entre la situación de unos y otros deja de tener sentido moral y las exigencias de una mayor igualdad carecerán de peso (28).

Rawls, por su parte, ha objetado aquellos intentos de aplicar su conocido «principio de diferencia» a escala mundial (29). Me detendré primero en cómo entiende Rawls el principio de diferencia y luego comentaré su posición en torno a la viabilidad de su aplicación global.

Como es bien sabido, el principio de diferencia es un principio redistributivo que exige que los beneficios que obtienen los mejor situados gracias a su buena suerte natural sirvan para mejorar la situación de aquellos que están comparativamente peor dada su poca fortuna natural. Según Rawls, este principio tiene un carácter igualitarista porque pretende disminuir, compensando, algunas situaciones de desigualdad de las que las personas no son responsables. Al mismo tiempo, se trata de un principio de *fair play* dentro de un esquema cooperativo que se basa en las ideas de reciprocidad y beneficio mutuo. Este principio de justicia sería socialmente aceptable porque beneficia tanto a los que están peor como a los que están mejor, algo imprescindible porque el *fair play* social exige que las ventajas sean siempre recíprocas. Dado que nadie merece sus talentos naturales, los peor situados podrán aceptar que los más aventajados obtengan beneficios de sus azarosas capacidades naturales sólo cuando las capacidades de estos últimos acaben actuando también en su beneficio. Por su parte, los más aventajados sólo podrán disfrutar de su bienestar dentro de un esquema de cooperación social. Por esta razón, Rawls observa que admitir un principio de diferencia parece una base equitativa desde la que los mejor situados pueden esperar la colaboración social de los que están peor (30).

(26) Miller (1999a, 18-19; también 1999b, 188-197). Walzer (1983, 314) es otro de los autores que asumen que la justicia distributiva sólo puede tener un alcance local.

(27) Miller (1999a, 4-5, 19, 220-221; 1998, 171, 180) observa que los principios no comparativos, en cambio, justifican derechos y expectativas individuales sin tener en cuenta la relativa situación de otras personas y sus derechos. En opinión de Miller (1998, 171), mientras que los principios no comparativos pueden tener un alcance global, los de carácter comparativo requieren «persons who are connected together in some way, for instance by belonging to the same community». Sobre esta distinción, véase, también, Feinberg (1974).

(28) Ahora bien, Miller (1999b, 198-209) asume que hay otras bases morales para justificar un deber de auxilio hacia los más pobres: los derechos básicos y la necesidad de evitar la explotación. Para una extensa crítica de la visión restrictiva de Miller sobre la clase de asociación que hace posible la aplicación de principios de justicia distributiva, véase Caney (2003, 290-298).

(29) Véase Rawls (1999a, 557-560).

(30) Véase Rawls (1971, 100-107).

Desde la teoría de Rawls, la aplicabilidad de un principio como el de diferencia requiere dos condiciones: en primer lugar, este principio sólo adquiere sentido dentro de una estructura de cooperación social autosuficiente. De esta forma, se trata de un estándar de justicia comparativa que remite exclusivamente a deberes especiales. En segundo lugar, este principio sólo se aplica a situaciones de desigualdad que deriven del azar natural y, por tanto, cuando los peor situados no sean responsables de su situación. Algunos autores, Charles Beitz especialmente, han tratado de mostrar que estas dos condiciones se cumplen en el contexto global (31).

Beitz mantiene, por una parte, que la globalización económica produce ámbitos de clara interdependencia y cooperación que van más allá de las fronteras de cada estado. De ahí que las fronteras nacionales estén perdiendo relevancia moral como fuente exclusiva de nuestras obligaciones sociales. La sociedad internacional, afirma este autor, también constituye el esquema cooperativo global que necesitamos para justificar estándares redistributivos (32). Por otra parte, Beitz observa que la interdependencia internacional impone cargas a las poblaciones de las sociedades más pobres que no pueden evitar, generando patrones de relación que en gran medida no son elegidos por los que están peor situados. Así, nos hallamos en un contexto cooperativo en el que la compensación redistributiva está justificada porque la lotería natural produce beneficios para algunos mientras que impone cargas a otros (33).

La propuesta de Beitz ha recibido numerosas críticas. La principal se dirige a rebatir que la comunidad internacional pueda percibirse como algo parecido a un único esquema cooperativo, incluso en el caso de ser cierto que la globalización genera una fuerte interdependencia económica a nivel mundial (34).

Rawls también ha rechazado esta propuesta. Rawls observa que el principio de diferencia, en tanto principio liberal de justicia distributiva, no puede tener alcance global. ¿Y ello por qué? Como punto de partida cabe afirmar que Rawls no percibe la comunidad internacional como una estructura cooperativa como la que encontramos dentro de los estados-nación o las comunidades políticas, sino como un contexto de convivencia razonable entre esquemas cooperativos autónomos. Estos diferentes esquemas cooperativos ni siquiera tienen por qué ser sociedades liberales, basta con que sean sociedades bien ordenadas o sociedades jerárquicas decentes (sociedades que no son agresivas con otros pueblos y cuyos miembros comparten una concepción razonable de la justicia social que guía la actividad de sus instituciones internas). De este modo, ni la comunidad internacional sería un

(31) Usaré aquí Beitz (1985).

(32) Beitz (1985, 297-298). De forma similar, Goodin (2003) argumenta que en el contexto de un mundo globalizado e interdependiente los principios de justicia deberían tener una escala global. Véase, también, Young (2000, 246-250).

(33) Beitz (1985, 296-301).

(34) Véase, por ejemplo, Barry (1982, 232-233), Miller (2003, 368-369; 1999b, 188-197). Barry (1982, 235-239) piensa que la base moral para una redistribución global debería encontrarse en la idea de un derecho igual a los recursos naturales. En la medida en que la distribución actual de los recursos naturales, y el poder para controlarlos, es arbitraria desde un punto de vista moral, las poblaciones de aquellas sociedades que no gozan del control sobre estos recursos tienen un derecho a compartir en alguna medida su disfrute.

esquema cooperativo ni todas las sociedades de su *Law of Peoples* tendrían por qué aceptar regirse internamente por el principio de diferencia (35).

Una vez sentado que la esfera internacional no coincide con el marco cooperativo doméstico en el que actúa su principio de diferencia, Rawls ofrece otra razón para rechazar la propuesta de Beitz. A diferencia de este último, Rawls no percibe la situación de los peor situados globalmente como el mero producto de la lotería natural y la mala suerte. A su juicio, la situación de los más desfavorecidos suele ser el producto de vivir en el marco de culturas políticas corruptas, con gobiernos fallidos, más que de pertenecer a sociedades que carecen de recursos. Por esta razón, opina Rawls, si tenemos en cuenta que cada estado es responsable del destino de sus ciudadanos (36), nuestros deberes de auxilio a los que están peor situados fuera de nuestras fronteras están más vinculados a la exigencia de que estos estados corruptos protejan los derechos humanos de sus ciudadanos que a cualquier principio liberal de justicia distributiva a nivel mundial (37).

En otros casos, apunta Rawls, tampoco será la falta de recursos, sino la forma de vida que una comunidad elige en función de su cultura política, social y religiosa lo que le conducirá a tener una situación económica mucho peor que la de otra sociedad diferente. Si, por ejemplo, una comunidad no opta por industrializarse y prefiere una vida más pastoral y ociosa, o no incentiva la planificación familiar, su bienestar acabará siendo muy inferior al de una sociedad que haga lo contrario. Según Rawls, en este escenario, al igual que sucede cuando un individuo está en la peor situación como resultado de sus decisiones autónomas, sería injusto dirigir una exigencia de redistribución a la sociedad con mayor bienestar (38).

Si quisiéramos defender, contra Rawls y Miller, que es posible un modelo igualitarista de justicia global podríamos seguir varias líneas de argumentación. Por un lado, podríamos seguir insistiendo, como hace Simon Caney, en que la comunidad internacional puede contemplarse como un esquema cooperativo global. Ello será así si consideramos que es la interrelación económica y la interdependencia causal más que los lazos comunitarios lo que caracteriza a una asociación

(35) Véase Rawls (1999a, 539, 558-560; 1999b, 36). Rawls (1999b, 112-113) incluso parece hacer depender la viabilidad del deber de asistencia de unos pueblos hacia otros, que tímidamente reconoce en su libro *The Law of Peoples*, de la presencia de algún marco cooperativo.

(36) En este sentido, véase, especialmente, Rawls (1999b, 38-39, 108-109, 117).

(37) Véase Rawls (1999a, 559-560; 1999b, 108-111). Rawls sigue aquí el importante estudio de Sen (1981) sobre las causas de la pobreza. En el mismo sentido, véase Miller (1999b, 193-197; 2003, 369). Como comentaba en el apartado anterior, esta forma de describir las causas de la pobreza extrema no es pacífica en absoluto. Pogge (2002, 49-51, 139-145; también 2001, 18-19; 2005) ha insistido mucho en que esta visión de las causas de la pobreza es claramente parcial.

(38) Véase Rawls (1999b, 117-118). Aunque no desarrollaré este punto, Rawls (1999b, 111 y 119-120) también sugiere que la única razón por la que podría exigirse una redistribución «provisional» de recursos en este ámbito sería para que una comunidad se transforme, al menos, en una sociedad jerárquica decente y pueda participar en el *Law of Peoples*. Ésta es la única finalidad del deber de asistencia entre pueblos que Rawls propone. Como observa el propio Rawls, su perspectiva contrasta con una visión cosmopolita. Una posición cosmopolita se preocuparía por mejorar la situación de las personas que están peor en términos globales. En el *Law of Peoples* de Rawls, en cambio, no es relevante si los peor situados en una sociedad liberal o decente están mucho peor que los peor situados en otra sociedad liberal o decente. En sus términos (1999b, 120), lo relevante es aquí «the justice and stability for the right reasons of liberal and decent societies, living as members of a Society of well-ordered Peoples».

política y lo que justifica deberes positivos (39). Es verdad que la igualdad de recursos es un estándar comparativo que requiere, por tanto, algún contexto de relación donde la comparación tenga sentido moral. La cuestión que debe determinarse es cuál es el contexto de relación que necesitamos. En efecto, no es algo obvio que la igualdad distributiva sólo pueda ser exigible donde hay lazos de solidaridad, una comprensión compartida de la justicia y confianza mutua. Y si fuera obvio, no sería tan claro que estas condiciones sólo pueden darse en el marco de los estados-nación como pretende Miller (40). De todas formas, esta posición exigiría transformar de manera drástica nuestra visión tradicional de los esquemas cooperativos domésticos desde la óptica de los estados-nación, algo que está fuera de mis pretensiones. Al mismo tiempo, tomar la interdependencia causal como criterio para justificar obligaciones hacia otros nos puede conducir a los problemas que comenté en torno al argumento de la responsabilidad causal. Así, quizá poner los esfuerzos en esta línea de argumentación no nos permita avanzar mucho en la articulación de un esquema igualitarista de justicia global.

Otra posibilidad sería centrarnos en el argumento de Rawls de que el principio de diferencia tampoco sería aplicable a problemas globales como la pobreza extrema porque estas situaciones no suelen ser fruto del azar natural. Para Rawls, son más bien producto de la mala actuación de los gobiernos de estas poblaciones que desatienden su responsabilidad de velar por sus ciudadanos. Sobre este punto valdría la pena efectuar varios comentarios. Es claro que la presencia en sociedades subdesarrolladas de clases políticas corruptas y programas de gobierno desacertados juega un papel importante en la producción de hambrunas. Aunque la pobreza es el resultado de múltiples factores que actúan conjuntamente, es obvio que no se trata de un mero desastre natural o una simple cuestión de mala suerte. No obstante, podríamos argumentar que Rawls pone un énfasis excesivo en el factor político, y que ello es debido a que toma las comunidades políticas como los sujetos morales que interactúan en el contexto mundial (41).

(39) Caney (2003, 290-298).

(40) Cabe añadir que el rol moral de las fronteras como límite de la justicia distributiva ha sido siempre más bien oscuro. Una objeción fácil es que aquellos autores que tratan de justificar la moralidad de confinar la justicia social al interior de las fronteras de cada estado-nación están realizando un esfuerzo intelectual para justificar nuestro *modus vivendi*, otorgando valor normativo a una simple cuestión de hecho y de realidad política que es moralmente irrelevante. Creo firmemente que esto es así. Sin embargo, incluso aquellos autores que, como Miller, unen la idea de justicia distributiva con las condiciones de existencia de un esquema cooperativo, no pueden justificar que este esquema cooperativo tenga que coincidir necesariamente con nuestro actual marco político de delimitación de fronteras. Ninguna de las tres condiciones que Miller establece requiere necesariamente que este esquema de cooperación esté confinado dentro de las fronteras de los estados-nación o dentro de cualquier otro tipo similar de fronteras. El hecho de que nuestros lazos de solidaridad, la presencia de una comprensión compartida de la justicia y la confianza mutua se reduzcan generalmente al contexto de nuestras comunidades políticas es una contingencia que puede cambiar o que, quizá incluso, debería cambiar. También podríamos resaltar aquí que el cambio de nuestras estructuras políticas, como es el caso de la Unión Europea, puede tener el efecto de extender estas condiciones de cooperación más allá de las fronteras de nuestros estados-nación.

(41) Para una crítica detallada del carácter excesivamente «estatista» de la perspectiva de Rawls en su *Law of peoples*, véase Kuper (2000) y su propuesta cosmopolita de articular un esquema de justicia global en el marco de un *Law of persons*. Véase también otra perspectiva crítica en O'Neill (2000, 4-7, 29). Cabe también recordar, siguiendo la distinción de Pogge, que la perspectiva ética de

Los problemas de justicia global no se agotan en la cuestión de cómo obtener una convivencia pacífica entre pueblos o estados libres e iguales como si éstos fueran agentes morales independientes que tienen un interés legítimo en perseguir sus propios planes de vida racionales. Las demandas de justicia global también se dirigen a los individuos con independencia de su estatus particular en tanto miembros de una comunidad política. Quizá un esquema de justicia global no resulte viable, pero si lo fuera, sus demandas no se dirigirían sólo a los agentes colectivos que interactúan en el *Law of peoples*. Por esta razón, sería interesante explorar si un estándar como el principio de diferencia podría ser aplicable a escala global como principio distributivo que no se aplica meramente al diseño institucional, sino que se dirige directamente a los individuos y evalúa su conducta. En este sentido, como propone Liam Murphy, el principio de diferencia haría a las personas directamente responsables de la promoción de una mínima redistribución global y de mejorar sus arreglos institucionales para beneficiar a los que están en una peor situación sin haberlo provocado voluntariamente (42). Desde esta perspectiva, y asumiendo ahora en aras del argumento que pudiera haber algo como un esquema cooperativo global, los peor situados podrían merecer los beneficios del principio de diferencia a pesar de vivir en países con gobiernos corruptos. Haber nacido y vivir en estas sociedades es una cuestión de azar y la actividad de estos gobiernos suele estar precisamente fuera del control de los grupos sociales que están peor situados. De este modo, aunque Rawls tenga razón al afirmar que en un contexto de malas instituciones lo que debemos exigir es que éstas mejoren, nuestras responsabilidades como individuos y la lógica del principio de diferencia no variarían: seguiría siendo exigible a los globalmente mejor situados que usen su buena suerte natural para beneficiar a los que están peor situados y no han provocado su situación.

Es más, podríamos poner en duda el presupuesto que Rawls parece compartir con Miller de que cada estado es responsable del destino de sus ciudadanos y que, por tanto, nuestras responsabilidades no son las mismas cuando las hambrunas son causadas por factores de política local (43). Primero, este presupuesto se asienta en una consideración muy controvertida como la de que un agente colectivo puede ser moralmente responsable. Segundo, esta asunción resultará en muchas ocasiones radicalmente injusta para las personas que, estando en la peor situación, tienen una fuerza política nula dentro de estas sociedades con gobiernos corruptos. Como observa correctamente Caney, «treating states as responsible agents is, thus, deeply unfair to individuals who are disadvantaged because of the state's decisions. This is especially so in nondemocratic states but still applies in democratic states» (44). Tercero, aun cuando aceptáramos que cada estado es responsable de su situación interna, ello no

Rawls en el ámbito global tiene un carácter interaccional que contrasta con el carácter institucional de su teoría de la justicia dentro de un estado. Además, esta perspectiva interaccional evalúa solamente la conducta de agentes colectivos (los estados). El modelo de justicia global de Pogge (2005), en cambio, tiene la pretensión de ser un esquema de justicia institucional a nivel mundial.

(42) Murphy (1999b, 255-257 y 288-291). Desde este punto de vista más interaccional que institucional (pero donde lo que se evalúa es la conducta de los individuos), las instituciones serían simples instrumentos para hacer efectivos los deberes redistributivos de carácter general que los individuos compartimos. Véase, también, Cohen (2000, cap. 10).

(43) Sobre este punto, véase Miller (1999b, 193-197).

(44) Caney (2003, 302).

diría nada acerca de qué tipo de deberes podemos tener nosotros en relación a la escasez extrema que sufren sus habitantes. Ya comenté que la responsabilidad causal no tiene por qué ser la única fuente de deberes morales (obviando de nuevo las dificultades que este argumento presenta). Pero también podríamos indicar, siguiendo la propuesta de Iris Marion Young, que en estos problemas de alcance global con múltiples formas de intervención causal lo más adecuado es hablar de responsabilidad política. Esta forma de responsabilidad, a diferencia de la clásica idea de responsabilidad por culpa, no está tan preocupada por la cuestión de a quién debemos culpar por algo, sino por la de cómo generar un contexto de deberes de acción cuando hay muchos focos, unos más distantes y otros más cercanos, de relación causal. De ahí que la peculiaridad de la responsabilidad política sea que no tiene un carácter excluyente. Young sostiene que considerar a alguien responsable en este sentido por una injusticia no implica absolver de la responsabilidad a otros (45).

Por último, incluso si admitiéramos que las poblaciones de las sociedades pobres no pueden quedar completamente desvinculadas del mal funcionamiento de sus instituciones y que, por tanto, no están liberadas de toda responsabilidad si sufren una situación de hambruna, todavía podríamos objetar el argumento rawlsiano de que los peor situados sólo merecen beneficiarse de la redistribución cuando no han provocado su situación. Como observa Scheffler, dentro de nuestras comunidades políticas aceptamos instituciones redistributivas que no responden a este patrón igualitario basado en compensar en algún grado la mera mala suerte. Éste es el caso, por ejemplo, de poseer un sistema sanitario universal (46). La pregunta, entonces, sería por qué razón la distinción entre elecciones y circunstancias debería tener más peso cuando estamos ante problemas de escala global.

En definitiva, parece que el argumento más fuerte y, como hemos dicho, también controvertible contra un principio global de diferencia sería el que rechaza que podamos reconstruir la comunidad internacional como un esquema cooperativo.

Ahora bien, aunque un modelo igualitarista de justicia global fuera viable, las demandas de justicia global no tienen por qué tener como fin la obtención de una mayor igualdad de recursos mundial, ni quizá reclamar igualdad sea el modo más adecuado de enfrentar problemas globales como la escasez radical. Detengámonos de nuevo en la cuestión de la pobreza. La escasez radical no debería preocuparnos, meramente, porque ejemplifica una situación de desigualdad de recursos que no puede ser aceptada o justificada. Lo que es inaceptable no es que haya personas que están en una peor situación que nosotros. La pobreza extrema tiene relevancia moral porque está relacionada con la dignidad humana, con la ausencia de las condiciones de agencia más mínimas, con aquellas capacidades básicas que toda persona debe poder tener como agente moral que posee un valor intrínseco, algo que está desvinculado de la relativa situación de los otros. Problemas de justicia global como la pobreza absoluta, entonces, no requieren recurrir a estándares comparativos para tener sentido moral. La pobreza es algo más básico que la desigualdad y, por ello, como observa Joshua Cohen, las dos cuestiones deben ser tratadas de forma diferente (47).

(45) Young (2003, 40-41).

(46) Scheffler (2003, 18-19, 32-33).

(47) Cohen (1994, 2, 5-8). Véase, también, Sen (1992, cap. 3).

3. EL PRINCIPIO DE PRIORIDAD

Si creemos que la pobreza es algo más básico que la desigualdad, ciertamente podríamos enfrentar este problema desde la perspectiva positiva de los derechos humanos, alegando, por ejemplo, que existe un derecho a la subsistencia o a recibir alimento (48). Ahora bien, un esquema de justicia global sólido no debería limitarse a afirmar que existen ciertos derechos humanos. Parece que la inacción colectiva que comentaba al principio de este trabajo se ha visto respaldada por la tendencia a vincular la justicia social con la justicia doméstica y a considerar que los derechos humanos sólo son realmente exigibles en tanto reflejo de deberes negativos. Ello explica que las demandas de justicia global se acaben tratando, en la práctica, como meras apelaciones a la caridad. Esta tendencia hace aconsejable que no nos limitemos al discurso de los derechos humanos y que ahondemos en cuál podría ser la base ética para justificar estas demandas (49).

Trabajando en esta línea, podríamos empezar por ver si existe algún principio alternativo al de igualdad para justificar reivindicaciones de justicia global. Una alternativa la podríamos encontrar en el principio de prioridad que formula Derek Parfit (50). Los denominados por el propio Parfit «prioritaristas» defienden que hay un estándar de justicia que exige otorgar una prioridad moral a aquellos que están peor, no en el sentido comparativo, sino en tanto no tienen cubiertas las necesidades más mínimas (51). A diferencia de los igualitaristas, los prioritaristas consideran que la igualdad de recursos no tiene tanta relevancia moral como parece porque no es un fin moral en sí misma. La exigencia de una mayor igualdad puede ser sólo un instrumento al servicio de mejorar la situación de aquellos que están por debajo de un mínimo razonable de bienestar. Así, para los prioritaristas, debemos ayudar a los que están peor no porque están peor que nosotros, sino en la medida en que no están lo suficientemente bien (52). De este modo, la diferencia entre el principio de igualdad y el de prioridad residiría en que, en algunas ocasiones, una mayor igualdad será innecesaria para alcanzar el objetivo del principio de prioridad (cuando los que están peor no estén tan mal en términos absolutos). En

(48) Sobre este punto, véanse, por ejemplo, Shue (1996, 24-25), Jones (1999, 58-62). También podríamos, simplemente, ceñirnos a exigir la implementación del artículo 25.1 de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Este artículo reza: «Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios (...)».

(49) O'Neill (2000, 187-202), por ejemplo, considera que no es acertado asumir que un esquema de justicia global tiene como criterio último de adecuación el respeto a los derechos humanos. Para esta autora es todo lo contrario. Son los derechos humanos los que están justificados en última instancia en parámetros de justicia global.

(50) Usaré aquí Parfit (1997). Otra articulación del principio de prioridad, aunque sobre una base innecesariamente igualitarista, puede encontrarse en Nagel (1991, 66-72; 1979, 127). Desde otra perspectiva, véase, también, Campbell (1974, 15).

(51) Véase Parfit (1997, 213).

(52) Por esta razón, el principio de diferencia de Rawls, a pesar de centrarse en la mejora de los que están peor, sigue siendo un estándar igualitarista de carácter comparativo (sujeto, además, a otras restricciones). Cabe también tener en cuenta, como observa Cohen (1994, 1), que Rawls sugiere que el grupo de los peor situados podría ser identificado como aquel grupo de personas que vive por debajo de la media del nivel de riqueza, un nivel de recursos que no tiene por qué tener nada que ver con la situación de las personas que viven, por ejemplo, en condiciones de pobreza absoluta.

otras ocasiones, una mayor igualdad será insuficiente para cumplir con el principio de prioridad (cuando acercar la situación de los mejor y peor situados no baste para cubrir las necesidades mínimas de los que están peor). Por último, una mayor igualdad podría, incluso, resultar completamente ajena al principio de prioridad (cuando igualamos hacia abajo).

La ventaja del principio de prioridad reside en que, a diferencia del de igualdad, tiene por naturaleza un alcance global. Como se trata de un estándar no comparativo y su objetivo es beneficiar a los que están peor sólo porque están mal, deja de ser relevante, como indica Parfit, si estas personas están en la misma comunidad o, incluso, si somos conscientes de su existencia (53).

Obviamente, la dificultad que enfrenta este principio es la de determinar cuál es el mínimo de necesidades que utilizaremos como parámetro para indicar quién puede ser el destinatario de la prioridad. Ahora bien, cuando pensamos en personas que viven por debajo del umbral de un dólar por día, con todas las consecuencias que ello provoca para la supervivencia, estamos ante un caso paradigmático en el contexto de la prioridad sea cual sea nuestra teoría de las necesidades. También podríamos indicar que este principio no sería seguramente satisfactorio como estándar de justicia social en el ámbito doméstico. En el marco interno de la comunidad política, donde el ideal de igualdad de recursos tiene mayor sentido moral por la presencia de una estructura cooperativa, un esquema de justicia social que se limitara a mejorar la situación de aquellos que tienen necesidades absolutas sería demasiado básico (54).

Pero el principio de prioridad resulta prometedor cuando nos preguntamos por cómo justificar deberes positivos universales. La cuestión entonces es si este principio puede contribuir a la articulación del esquema de justicia global que nos interesa. La principal dificultad que enfrentan los prioritaristas es la de cómo justificar su principio de prioridad. La mayoría de estas posiciones presuponen este principio más que justificarlo u ofrecen fundamentos muy vagos. Por esta razón, si pretendemos incluir el principio de prioridad dentro de un esquema de justicia global deberemos encontrar una base ética convincente para este estándar. ¿Cómo podríamos articular esta base ética?

Aunque el principio de prioridad podría articularse desde una visión consecuencialista como la que defiende Peter Singer en torno al problema de la pobreza, también podríamos justificar este estándar desde una posición deontológica, que es la que voy a asumir en este trabajo (55). Desde una ética deontológica, el principio de prioridad podría buscar su fundamento en la propia idea de imparcialidad.

Es difícil negar que el ideal de imparcialidad está en el corazón de cualquier forma de razonamiento moral. Sin embargo, podemos aproximarnos al estándar de

(53) Véase Parfit (1997, 214).

(54) Por esta razón, estaría de acuerdo con Nagel (1991, 69-70) cuando afirma que el igualitarismo exige ir más allá del principio de prioridad, especialmente cuando estamos pensando en la prioridad por los que tienen necesidades absolutas. Ahora bien, ello no implica que el principio de prioridad sea inadecuado como parámetro de justicia global una vez se ha puesto en duda la viabilidad de un igualitarismo mundial. Lo único que implica, como los ejemplos domésticos que el propio Nagel utiliza muestran, es que resulta insatisfactorio como parámetro de justicia dentro de un estado cuando tenemos otros motivos para exigir una mejora hacia arriba.

(55) Singer (1985, 249; 1993, 230-231).

imparcialidad desde dos perspectivas diferentes que denominaré «imparcialidad negativa» e «imparcialidad positiva». Entendida como una exigencia negativa, la imparcialidad requiere no establecer relaciones de preferencia entre diferentes personas e intereses. Actuar imparcialmente supone actuar sin prejuicios y, por ello, la imparcialidad negativa rechaza cualquier aproximación a las cuestiones morales que no sea general porque prioriza los intereses y necesidades de un conjunto particular de individuos o grupos. La imparcialidad en sentido negativo es el estándar en que se apoyan aquellas teorías de la justicia que siguen el esquema rawlsiano, otorgando prioridad a lo correcto sobre lo bueno (56).

Desde una perspectiva positiva, la imparcialidad requiere tener una preocupación por los intereses y necesidades de todos. El ideal de un acto imparcial es aquel que trata de satisfacer las necesidades de todas las personas en la mayor medida posible. La base de este estándar está en el reconocimiento del valor intrínseco de cada ser humano y, en este sentido, la imparcialidad no está meramente vinculada a nociones como la de generalidad o la de igualdad de recursos, sino, más bien, al valor de igualdad moral como estándar no comparativo (la idea de que todas las personas, en tanto seres humanos, merecen consideración y respeto). Así, la exigencia de imparcialidad positiva tiene sentido, no cuando nos compadecemos del sufrimiento ajeno, sino cuando comprendemos que todas las personas deben ser tratadas como fines en sí mismas (57).

La concepción que Thomas Nagel mantiene de la imparcialidad podría verse como un ejemplo de esta perspectiva positiva. Siguiendo a Nagel, la imparcialidad exige que nos abstraigamos de nuestras propias circunstancias y nos pongamos en los zapatos del otro, que nos coloquemos en lugar de cada una del resto de personas y seamos capaces de contemplar el mundo social desde cada perspectiva particular (58).

El estándar de imparcialidad positiva exige adoptar el punto de vista impersonal que caracteriza al razonamiento moral. Sin embargo, es importante no confundir la impersonalidad que la imparcialidad positiva demanda con la visión agregativa de la impersonalidad que defienden los utilitaristas. Esta preocupación impersonal es fragmentaria, incluye una preocupación separada por cada persona en particular más que adoptar un punto de vista agregativo (59). De este modo, la imparcialidad positiva, en vez de romper la máxima kantiana de que cada persona

(56) Lo bueno, en términos generales, está vinculado a qué es lo que hace que un plan de vida sea satisfactorio. Lo correcto, en cambio, se refiere a aquellos principios que, en palabras de Rawls, «establish a final ordering among the conflicting claims that persons make upon one another and it is essential that this ordering be identifiable from everyone's point of view, however difficult it may be in practice for everyone to accept it». Véase Rawls (1971, 448).

(57) Cabe distinguir la exigencia de imparcialidad positiva de exigencias como la de ser caritativo con otros o de compadecerse de la situación ajena. La imparcialidad requiere realizar actos positivos de ayuda sólo como consecuencia de comprender el valor moral intrínseco de cualquier ser humano. Por esta razón, defender la imparcialidad positiva no supone asumir ni una ética del cuidado ni una ética de las virtudes. La ética del cuidado tiene en mente el ideal de un agente moral compasivo con otros que está dispuesto a sacrificarse en aras del bienestar ajeno. La ética de las virtudes tiene en mente la imagen de un agente moral que posee un carácter virtuoso, con las emociones adecuadas. La imparcialidad positiva, en contraste, sólo necesita la imagen de un agente moral que reconoce el valor intrínseco que tiene todo ser humano. Sobre este punto, véase Iglesias Vila (2005).

(58) Véase Nagel (1991, 13, 65).

(59) Nagel (1979, 127).

es un fin en sí misma, se apoya en esta máxima. Por esta razón, aquí sería inaceptable usar a una persona meramente para beneficiar al agregado porque entonces no estaríamos poniéndonos en su lugar particular y no respetaríamos su igualdad moral.

Obviamente, la imparcialidad positiva es mucho más exigente que su cara negativa, ya que esta última no se vulneraría si decidimos dejar a todos a su propia suerte. Los problemas que la imparcialidad positiva enfrenta están relacionados con la cuestión de qué alcance puede tener como estándar razonable que pretende tener fuerza motivacional y qué criterio podemos utilizar cuando, a pesar de querer tratar a todos como fines en sí mismos, no tenemos más remedio que elegir entre necesidades en conflicto.

El principio de prioridad podría presentarse como una exigencia de imparcialidad positiva. Este principio podría constituir el criterio para elegir entre necesidades en conflicto dentro de un esquema imparcial. Nagel, por ejemplo, cree que si pretendemos mostrar una igual preocupación por todos como personas separadas, la prioridad por las necesidades más urgentes es directamente exigible dado el hecho de la utilidad marginal decreciente (el hecho de que los recursos adquieren menos valor a medida que los necesitamos menos y más valor a medida que los necesitamos más) (60).

Pero es importante tener en cuenta que el principio de prioridad sólo tendrá una justificación independiente si va más allá del hecho de la utilidad marginal decreciente. También una posición utilitarista, que no aceptaría como estándar el principio de prioridad, podría justificar que, en algunas situaciones, y dada la utilidad marginal decreciente, la utilidad agregada requiera beneficiar a los que están peor. El principio de prioridad, en cambio, debería poder justificar la preferencia moral por aquellos con necesidades más urgentes incluso cuando esto fuera socialmente más costoso que otro esquema de distribución (61).

Como he comentado, los prioritaristas no han expresado de forma clara por qué debemos aceptar un principio como el de prioridad (62). Quizá una forma adecuada de presentar y justificar el principio de prioridad dentro de un esquema de imparcialidad sea relacionándolo con las implicaciones de tomar en serio la exigencia de ponernos en lugar de los otros como personas separadas. Dado que la imparcialidad positiva exige que me coloque en la situación de otros, deberé contemplar sus necesidades básicas como si fueran las mías. La mayoría de nosotros aceptaría que, como exigencia de racionalidad, nos debemos a nosotros mismos una atención preferente por nuestras necesidades más urgentes sobre el resto de nuestras necesidades. Lo mismo se aplica para el resto de personas. Y dado que todos merecen la misma consideración en tanto personas, deberíamos otorgar prioridad moral a aquellos que no tienen cubiertas las necesidades más urgentes. De este modo, si somos coherentes con lo que exige la imparcialidad positiva, tendremos una razón fuerte para abogar por el principio de prioridad.

(60) Nagel (1991, 65).

(61) Sobre este punto, véase, también, Nagel (1991, 68).

(62) Nagel (1991, 69-71), por ejemplo, que trata de dar a este principio un enfoque no utilitarista, sólo acude de forma genérica a la idea de imparcialidad y al hecho de que no somos siempre responsables de nuestra situación de necesidad.

Ahora bien, aun cuando el principio de prioridad pueda poseer una fundamentación propia, ello no implica que la preferencia por las necesidades urgentes constituya un principio absoluto y que la imparcialidad positiva se agote en el principio de prioridad. Así, aunque un modelo de justicia global pueda encontrar un anclaje en este principio, la perspectiva de los prioritaristas podría ser insuficiente para articular un esquema viable de justicia global.

Hasta ahora hemos descartado que el principio de igualdad sea adecuado para enfrentar problemas de alcance global y hemos visto que el principio de prioridad es una mejor guía ética en este ámbito. Pero todavía nos queda por determinar si la prioridad por los que están peor es la única prioridad que podríamos justificar desde un esquema imparcial de justicia global. Si no es la única, y creo que no lo es, más que un principio de prioridad lo que requerimos es articular una ética de las prioridades que nos permita acomodar de modo razonable diferentes prioridades morales.

4. HACIA UNA ÉTICA DE LAS PRIORIDADES

A continuación analizaré dos argumentos que acuden a estándares de prioridad moral para limitar nuestros deberes positivos de carácter general: lo que denominaré «prioridad por la primera persona» y «prioridad por los compatriotas». Un modelo de justicia global viable debe poder mostrar o bien que estos argumentos no justifican prioridades morales o bien que es posible acomodar estas prioridades en un esquema imparcial que justifique obligaciones hacia los que tienen las necesidades más urgentes.

Empecemos por el primer argumento. En la medida en que la moral pretende motivar la conducta, el alcance de la exigencia de imparcialidad en la valoración de qué debemos hacer *all things considered* tendrá que ser conciliado con la individualidad o separabilidad entre las personas. Parece razonable asumir que una teoría de la justicia social debería incluir ambos ideales si pretende asumir que las personas son fines en sí mismas. Pero estos ideales pueden estar en tensión (63).

Bernard Williams ha explicado muy bien esta tensión acudiendo al clásico ejemplo del individuo que se encuentra ante dos personas cuya vida está en peligro, siendo una de ellas su pareja. Si sólo una de estas personas puede ser rescatada, la idea de individualidad nos conduciría a justificar moralmente la decisión de salvar a la pareja. Generalmente consideramos que hay algo como los lazos más personales que son muy importantes para nosotros y que no pueden ser reconciliados con ninguna exigencia de imparcialidad. En este sentido, Williams observa que la vida

(63) Williams (1981, 16-18). Fishkin (1982, 170) también destaca esta tensión entre la imparcialidad y la individualidad cuando evaluamos las interacciones sociales desde una escala general. En sentido similar, Scheffler apunta que nuestro mundo político moderno está viviendo una presión tanto hacia un mayor universalismo como hacia un mayor particularismo. En palabras de Scheffler (2001, 46), «the universalistic pressure, the pressure toward greater social and political integration, (...) suggests a diminished justificatory role for nations and communal ties, and a reduced reliance on the distinction between acts and omissions in favour of a more inclusive concern for the enhancement of human well-being (...) At the same time, the pressure toward universalism has met with enormous resistance, and recent years have witnessed an often ferocious resurgence of particularistic loyalties». Véase, también, Calsamiglia (2000, 53-55).

debe poder tener sustancia para que algo pueda tener sentido, incluso la adhesión a un sistema imparcial; pero si tiene sustancia no puede otorgar una importancia suprema a la imparcialidad, con lo que un sistema imparcial siempre tendrá cierto grado de fragilidad (64).

Asumiendo lo anterior, podríamos afirmar que una primera restricción a cualquier requisito de imparcialidad es la necesidad de acomodar el auto-interés razonable que se manifiesta en la perspectiva de la primera persona (65). Dado que la sustancia de la vida de cada persona depende fuertemente del interés por sí misma y de sus vínculos emotivos más básicos, negar relevancia moral a estos factores humanos implicaría rechazar la propia idea de que las personas, de carne y hueso, son fines en sí mismas. Se nos 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.

Podríamos afirmar que estos vínculos no generan meramente permisiones morales; crean, más bien, un tipo de deberes positivos que pueden limitar, en caso de incompatibilidad, el principio de prioridad por las necesidades más urgentes. En mi opinión, el interés legítimo por nuestro propio futuro y lazos personales como los que tenemos con nuestros allegados generan lo que podríamos denominar un «deber especial de prioridad». Este tipo de deberes surgen de nuestra relación con otros individuos y requieren otorgar preferencia a las necesidades de unas personas sobre las de otras. Podemos justificar un deber de prioridad hacia los allegados porque la relación emocional con ellos da sustancia a la vida de los seres humanos (66). Por esta razón, tendemos a asumir que hay algo incorrecto en la conducta de una persona que entrega el único alimento del que dispone a un extraño cuando su pareja (o un amigo íntimo) necesita este alimento con la misma urgencia. Muchos de nosotros describiríamos esta conducta como un comportamiento que, siendo imparcial, es moralmente objetable. Volviendo al ejemplo de Williams, también consideraríamos poco comprensible la decisión de la persona que, en igualdad de condiciones, decide salvar al extraño en vez de a su pareja. Como observa acertadamente Henry Shue, no sólo no criticamos a aquellos que muestran una prioridad por sus allegados, sino que tenemos fuertes sospechas morales respecto a alguien que no lo hace (67).

(64) Williams (1981, 16-18).

(65) Véase, en este sentido, Rawls (1971, 439). Sobre el conflicto entre la moralidad y el auto-interés, véase, también, Joseph Raz (2000, cap. 13).

(66) Este deber no deriva directamente del hecho contingente de que nosotros, generalmente, otorgamos relevancia a nuestros lazos personales. Podríamos afirmar que nuestra imagen normativa de una persona moral incluye esta clase de vínculos básicos. Aunque esta concepción fluye de nuestras prácticas e interacciones, constituye una abstracción general de éstas. Obviamente, podemos encontrar personas reales que ni siquiera tienen lazos afectivos con otros, pero esto no afecta a la concepción normativa de la persona moral. Además, de acuerdo con esta imagen normativa, tenderemos a ver estas personas que carecen de lazos afectivos como personas alienadas. Es claro que esta reflexión no aspira a responder a la cuestión de cuál es el fundamento racional de estos deberes especiales básicos. No exploraré aquí esta compleja cuestión filosófica. Sobre los argumentos que podemos ofrecer para dotar a los deberes especiales de un fundamento racional en contra de la posición neutralista que los rechazaría (especialmente el argumento de la deseabilidad junto con la responsabilidad), véanse, entre otros, Pettit y Goodin (1986, 664-673).

(67) Shue (1988, 692). Cabe advertir que este deber de prioridad funciona cuando una persona actúa en cuanto tal y, por tanto, no hay otras variables que tener en cuenta. La situación es diferente cuando alguien desempeña un determinado rol institucional y ejerce una función pública que exige la actuación imparcial en un determinado ámbito.

La individualidad, en consecuencia, resulta una restricción razonable a la exigencia de imparcialidad. Es ciertamente difícil determinar qué clase de vínculos emocionales deben contar y cuáles son tan básicos que justifican un deber de prioridad. Pero la propia viabilidad de un ideal de imparcialidad, que pretenda tener alguna fuerza motivacional, debe poder acomodar en su esquema un conjunto mínimo de actitudes morales que surgen de adoptar un punto de vista humano.

Al mismo tiempo, cuando nos preocupamos por cuestiones como la pobreza absoluta no deberíamos exagerar la tensión entre la prioridad por la primera persona y la prioridad por los que están peor. Podemos encontrar o imaginar casos trágicos en los que ayudar a los extraños implique desatender de forma drástica nuestras propias necesidades o las de aquellos que tenemos cerca. Ahora bien, dado que muchos de nosotros vivimos prácticamente aislados de la escasez extrema, y dado que nuestras diferencias de recursos son tan enormes, la posibilidad de vivir una situación de este tipo y enfrentar opciones trágicas resulta más bien anecdótica. Por ello, utilizar la individualidad para limitar nuestros deberes positivos carece de un claro apoyo moral. Hay un límite a la justificación del auto-interés cuando el sacrificio que requiere ayudar a los extraños no resulta significativo y cuando los destinatarios de esta ayuda tienen necesidades tan básicas y urgentes. Así, a pesar de su relevancia moral, la prioridad por la primera persona no supone un desafío real para la aplicabilidad del principio de prioridad por las necesidades urgentes si nos concentramos en los problemas típicos que preocupan a un esquema de justicia global.

Pero la individualidad no es el único argumento que se usa para limitar nuestros deberes positivos de carácter general. Un segundo argumento se basa en la idea de que está éticamente justificado concentrar nuestra preocupación moral en nuestros conciudadanos, en vez de tener una preocupación moral general por todos los seres humanos. Por esta razón, es habitual creer que, en tanto ciudadanos de un país, adquirimos un conjunto de deberes especiales hacia nuestros conciudadanos que debilitan cualquier deber general que pudiéramos reconocer (68).

Ciertamente, tenemos deberes especiales en tanto ciudadanos de un estado. El hecho de que las personas pertenezcan a un país crea un contexto de deberes que se aplican a aquellos que están envueltos en un esquema cooperativo como es una comunidad política y se benefician de éste en términos generales. A primera vista, podríamos mencionar, como posibles fuentes de estos deberes, nociones como la reciprocidad actual o potencial, el beneficio mutuo o, incluso, la idea general de un contrato social. Sin embargo, aquellos teóricos que han hecho énfasis en la tensión entre las obligaciones comunitarias y los deberes generales no están pensando en una comunidad política como un mero esquema cooperativo autosuficiente.

Utilizaré como ejemplo la posición de Samuel Scheffler (69). Este autor considera que los deberes que surgen de la pertenencia a una comunidad política pueden verse como las «obligaciones asociativas» que Dworkin conecta con la conocida idea de la comunidad fraternal. Para Dworkin, las obligaciones asociativas que surgen en este tipo de comunidad tienen los siguientes rasgos: a) son percibidas

(68) En este texto no distinguiré entre las nociones de deber y obligación. Para una distinción entre estas dos nociones en función de que la exigencia tenga o no su origen en un acto voluntario, véase, por ejemplo, Rawls (1971, 113).

(69) Scheffler (2001).

como obligaciones especiales que se dirigen sólo a los miembros del grupo, *b*) son obligaciones personales que van de miembro a miembro y no sólo se dirigen al grupo como un todo; *c*) derivan de una responsabilidad más general de preocupación por el bienestar del resto de miembros del grupo, y *d*) muestran una consideración igual por el bienestar de todos los miembros (70).

Teniendo como base la idea de Dworkin, 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 sobre las de los no asociados (71). Desde esta perspectiva, entonces, podríamos afirmar que los deberes asociativos generan lo que antes he denominado «deberes especiales de prioridad». Scheffler asume que nuestra relación con los allegados, amigos, vecinos, colegas y compatriotas genera este tipo de deberes. En este sentido, todos los contextos de nuestra interrelación con otras personas invitarían a que otorgáramos prioridad a los asociados sobre los extraños y, dado que efectivamente tenemos este tipo de relaciones, estos deberes constituyen una restricción al reconocimiento de deberes generales.

Los deberes asociativos, como algo distinguible del resto de deberes especiales que he comentado, necesitan una fuente moral distintiva. Como he indicado, parece que la fuente de este deber no se coloca, meramente, en los beneficios que obtenemos de la interacción social, sino en el valor intrínseco de las relaciones que poseemos. En opinión de Scheffler, su valor reside en la relevancia que poseen nuestros lazos emocionales con otros para nuestra propia identidad personal en tanto seres sociales. Esta relevancia constituye una fuente de razones distintivas para la acción que no es reducible a otras fuentes de deberes especiales (72).

Esta tesis concuerda con la posición de Dworkin cuando observa, refiriéndose a las obligaciones asociativas, que, aun cuando estas obligaciones no requieran conceptualmente que los miembros del grupo se amen los unos a los otros, estas obligaciones no sobrevivirían dentro de un grupo a menos que sus miembros tuvieran algún lazo emocional entre ellos (73).

La vinculación que estos autores trazan entre deberes asociativos y lazos emocionales puede ser claramente ilustrada acudiendo a la conocida metáfora de los círculos concéntricos. Siguiendo a Henry Shue, nuestra relación con otras personas puede contemplarse como círculos concéntricos de lazos emocionales, siendo nosotros el centro de estos círculos. El círculo más cercano es el de nuestros allegados; tenemos después el círculo de nuestros colegas y vecinos, el círculo de nuestros compatriotas, y así podemos continuar estableciendo sucesivos círculos hasta llegar a la humanidad en su conjunto. Siguiendo esta metáfora, nuestros deberes morales hacia otros son más fuertes en los círculos más centrales de nuestra relación con otros, y van disminuyendo a medida que nos acercamos a la periferia (74).

(70) Dworkin (1986, 199-200).

(71) Véase Scheffler (2001, 56-57, 94-96).

(72) Scheffler (2001, 103). Un análisis crítico de otros argumentos que podrían esgrimirse para defender que las obligaciones comunitarias constituyen deberes especiales que limitan la exigencia moral de imparcialidad puede encontrarse en Caney (1996, 119-134).

(73) Véase Dworkin (1986, 201); también Miller (1999b, 200).

(74) Shue (1988, 691). Sobre la metáfora de los círculos concéntricos, véanse, también, Nussbaum (1999, 19), De Lucas (1993, 105).

Si esta metáfora fuera una ilustración correcta del funcionamiento de nuestros deberes morales hacia otros, podríamos tener razones muy sólidas para rechazar que, de hecho, haya algo como un deber moral de atender a aquellos extraños que tienen necesidades urgentes, ya que están ubicados en un círculo muy lejano. Sin embargo, la metáfora de los círculos concéntricos sólo adquiere poder explicativo en la medida en que tengamos diferentes círculos definidos por lazos afectivos de carácter similar que sólo se distinguen por la diferente fuerza que tienen para nosotros. Si estos vínculos de relación con otros fueran diferentes en cada círculo, la metáfora devendría infecunda porque, entonces, careceríamos de un criterio homogéneo para comparar los posibles deberes especiales que surgen de cada círculo. A mi modo de ver, esto es precisamente lo que sucede con esta metáfora: no es cierto que podamos comparar los lazos afectivos que tenemos con nuestros allegados con la clase de vínculos que conforman el círculo de los compatriotas.

He indicado anteriormente que los deberes asociativos hacia nuestros conciudadanos son contemplados como deberes de prioridad que restringen los deberes generales. Curiosamente, cuando Scheffler y muchos otros se refieren a los deberes asociativos que se aplican a una comunidad política usan siempre ejemplos relativos a nuestros allegados y amigos para mostrar que estos deberes están vinculados a lazos afectivos básicos para la identidad personal que justifican una prioridad incompatible con la prioridad por los que están peor (75). Como observé antes, parece claro que nuestro círculo íntimo crea ciertos deberes de prioridad. Ahora bien, ¿podemos y debemos expandir este razonamiento al círculo de los compatriotas? En mi opinión, no podemos o, al menos, no debemos.

Prestemos atención a la imagen del círculo de compatriotas cuando lo concebimos como un continuo con el círculo íntimo (con lazos emocionales menos fuertes, pero lazos emocionales al fin y al cabo). Desde esta imagen, una comunidad política podría ser representada bajo la idea del clan. Un clan es un grupo de personas vinculadas emocionalmente, un grupo cuyos miembros tienen un interés fuerte y circunscrito en el bienestar del resto y están dispuestos a sacrificarse en aras de los otros. Obviamente, podemos imaginar una comunidad política poseyendo la estructura social de un clan. Pero muchas comunidades políticas no encajan en este perfil. Como cuestión de hecho, entonces, no podemos reducir las estructuras políticas a la imagen del clan porque éstas pueden funcionar sin esta clase de lazos emocionales. De ahí que Dworkin, por ejemplo, al vincular los deberes asociativos a la presencia de lazos afectivos, tenga dificultades para clarificar qué clase de vínculos son los que dan lugar a las obligaciones asociativas que surgen en su comunidad fraternal. Este autor observa que las comunidades asociativas en gene-

(75) Véase Scheffler (2001, 49-59). Exactamente lo mismo hace Miller (1999b, 200) cuando justifica nuestros deberes comunitarios apelando a la relevancia de los lazos interpersonales. También es lo que hace Sandel cuando critica la concepción rawlsiana del yo. Sandel (1982, 179) utiliza la idea de la amistad para ejemplificar cómo son nuestros lazos sociales, incluyendo en estos lazos los vínculos que tenemos hacia los miembros de nuestra comunidad. En este sentido, concluye, «allegiances such as these are more than values I happen to have or aims I spouse at any given time. They go beyond the obligations I voluntarily incur and the “natural duties” I owe to human beings as such. They allow that to some I owe more than justice requires or even permits, not by reason of agreements I have made but instead in virtue of those more or less enduring attachments and commitments which taken together partly define the person I am».

ral pueden ser mucho más grandes y anónimas que aquellas que necesitaríamos para poder exigir que sus miembros se conocieran y tuvieran lazos afectivos entre ellos. Pero, dado que Dworkin vincula los deberes asociativos, no con las comunidades asociativas en general, sino con la comunidad fraternal, la cuestión que este autor no responde es qué clase de lazos necesitamos para tener una comunidad «fraternal» o, en otros términos, qué es lo que justificaría esta preocupación fuerte, circunscrita, personal e igualitaria que caracteriza su concepción de las obligaciones asociativas (76).

Por otro lado, y desde una perspectiva liberal, nuestra visión normativa de una comunidad política no se ajusta a la imagen del clan. Los estados son estructuras de cooperación mutua y, para sostener estas estructuras, ciertamente necesitamos compromisos sociales, algunos intereses comunes y vínculos de solidaridad distributiva. Ello no implica que un estado funcione como una mera asociación privada con ánimo de lucro ni que los estados tengan sólo un valor instrumental. En la línea de Rawls, una comunidad política podría pensarse como una forma de unión social donde consideramos que nuestra interacción colectiva tiene un valor no instrumental. Ello es así porque responde a nuestra finalidad compartida de cooperar de manera justa en un contexto donde necesitamos la colaboración de otros para alcanzar ciertos fines (77). Como dije anteriormente, aquellos que asumen que la justicia redistributiva no puede ser expandida globalmente tienen en mente esta concepción de qué es una comunidad política. También es verdad que, en la medida en que somos seres sociales, nuestra pertenencia a una comunidad forma parte de nuestra identidad personal; no podemos entendernos a nosotros mismos sin la historia y contexto que compartimos con otros (78). Pero ello no implica que debamos tener lazos afectivos con nuestros compatriotas ni que les debemos a ellos, por ser quienes son, prioridad respecto a los extraños.

Una visión más comprometida de una comunidad política no conecta los deberes hacia nuestros compatriotas con la necesidad de cooperación social o con una simple cuestión identitaria, sino con el valor intrínseco de nuestra relación emocional con los conciudadanos. Sólo entonces tiene sentido afirmar que estamos ante deberes especiales distintivos como los que tenemos con nuestros allegados. Antes mencioné que solemos considerar moralmente errónea la conducta de alguien que decide entregar su comida a un extraño cuando su pareja necesita esta comida con la misma urgencia. ¿Pensaríamos lo mismo en el caso de una ciudadana española que decide entregar el alimento del que dispone a un extranjero desconocido en vez de entregárselo a un también desconocido habitante de su comunidad autónoma que lo necesita con la misma urgencia?

La visión de la comunidad política como clan defendería que, ciertamente, la actuación de esta persona es errónea. A mi entender, por el contrario, no hay nada moralmente erróneo en el comportamiento de la ciudadana española que decide ayudar al extranjero desconocido. Ello es así porque, a diferencia del caso de la

(76) Véase Dworkin (1986, 195-202).

(77) Véase Rawls (1971, 520-529).

(78) Sobre este punto, véanse, entre otros, Taylor (1991, 31-41, 45-53), Kymlicka (1995, 82-94), Scheffler (2001, 106-107), Torbisco (2000, 392-426). Véanse, también, en una línea más extrema, el determinismo social de Sandel (1982, 178-183) y MacIntyre (1985, 220).

pareja, esta persona no tiene el deber moral de otorgar prioridad a las necesidades de su compatriota sobre las del extranjero. Como ciudadana española, esta persona indudablemente tiene obligaciones hacia su comunidad política y debe contribuir al esquema cooperativo de redistribución que su comunidad crea. Pero ello no implica que tenga un deber especial distintivo hacia su compatriota sólo, y precisamente, por ser quien es. En el caso de los allegados, en cambio, nuestros lazos afectivos personales justifican una prioridad hacia ellos sólo por ser quienes son.

Por esta razón, en mi opinión, las únicas obligaciones que pueden ser asociativas en el sentido de Scheffler son estas últimas (79). Así, o bien los deberes asociativos que Scheffler vincula a la comunidad política pueden ser incluidos en una concepción más amplia de los deberes asociativos, o bien pueden ser reducidos al resto de deberes especiales, i. e. los que derivan de un contrato o promesa, deberes reparativos, deberes de gratitud y reciprocidad o deberes que acompañan a roles sociales (80). En suma, si asumimos esta perspectiva, no habría algo como un principio de prioridad por los compatriotas y, por tanto, no habría una tensión inherente entre los deberes especiales que tenemos en tanto miembros de una comunidad política y los deberes que surgen del principio de prioridad por los que están peor (81).

Ahora bien, aun cuando admitamos que no hay una tensión intrínseca entre ambos porque se mueven en planos distintos, si los esquemas cooperativos en los que participamos como ciudadanos resultan muy exigentes, podemos llegar a carecer, en la práctica, de la capacidad para cumplir con nuestros deberes generales. Si, por ejemplo, he prometido entregar la mitad de mi salario para apoyar la campaña electoral de mi candidato favorito, esto no me genera un deber de dar prioridad a este político sobre un extraño hambriento; pero he adquirido un nuevo deber con mi promesa que puede disminuir mi capacidad para ayudar al extraño en cumplimiento del principio de prioridad por los que están peor. Podríamos señalar que en este caso habría razones para defender que estoy moralmente obligada a romper mi promesa y ayudar al extraño si no puedo hacer ambas cosas (82). A pesar de ello, el deber general de ayuda no anula el deber especial que he asumido cuando mis recursos no son suficientes para satisfacer ambos. He indicado, haciendo referencia a la pobreza extrema, que no deberíamos exagerar los sacrificios que supondría ayudar a los más pobres, dado que las diferencias de bienestar entre nosotros y ellos son enormes. Al mismo tiempo, he defendido que no necesitamos una lógica igualitarista para reconocer que cualquier ser humano debería tener mínimas

(79) Como indica acertadamente Murphy (1999a, 118), no podemos considerar que los deberes que tenemos hacia nuestros allegados y los que tenemos hacia nuestros compatriotas difieren solamente como una simple cuestión de grado. En sus propias palabras, «it is clear that special responsibilities generated by political and other social ties would have to have a source fundamentally different from those generated by close personal tie. It is therefore misleading, I think, to discuss both kinds of special responsibilities as a single topic». En sentido parecido, véase Caney (1996, 126 y 130) y su crítica a la posibilidad de establecer una analogía entre ambos contextos.

(80) Sobre las fuentes de deberes especiales, véanse, en particular, Honoré (1999, 55-58), Scheffler (2001, 49-50).

(81) En sentido parecido, véanse Shue (1988, 692-693), Murphy (1999a, 117-118).

(82) Ello será posible si asumimos que todos los deberes son *prima facie*. Así, aunque seguiré teniendo el deber de cumplir las promesas y el de dar prioridad a los que están peor, en este caso serán las consideraciones relacionadas con el segundo deber las que pueden tener más peso para determinar la solución moral ante esta situación particular.

condiciones de vida. Es cierto, sin embargo, que hay una dificultad práctica en conciliar todo el conjunto de nuestros deberes morales.

Por esta razón, articular un esquema de justicia global desde la ética de las prioridades que he comentado no tiene por qué impugnar o restar importancia a nuestros esquemas de justicia doméstica. Las demandas de justicia global suelen ser demandas de mínimos morales y podemos concebir un modelo de justicia global como un modo de establecer un mínimo de exigencias éticas que derivan de reconocer que los seres humanos tienen valor intrínseco. En mi opinión, la justicia doméstica y la justicia global pueden contemplarse como dos ámbitos éticos diferentes que no se excluyen entre sí, del mismo modo que la justicia social no sustituye a la ética privada. El ámbito de la justicia doméstica se mueve dentro de los marcos de cooperación social en estructuras organizativas como los estados. Nuestra participación en estas estructuras genera un contexto de deberes éticos que está relacionado con el *fair play* en la articulación de proyectos colectivos. El ámbito de la justicia global es el relacionado con la cuestión de qué se deben los seres humanos entre ellos una vez se reconocen mutuamente como personas morales.

Un modelo de justicia doméstica percibe los estados y las instituciones públicas de forma diferente que un modelo de justicia global. Para el primero, los estados son estructuras organizativas que contribuyen al éxito de un proyecto colectivo circunscrito que consideramos valioso. Para el segundo, los estados y las instituciones sólo son instrumentos para la realización de deberes positivos generales. Desde esta última perspectiva, la utilidad de la actividad organizada reside en su capacidad para expandir nuestro brazo moral individual. Por consiguiente, sirven para vencer las dificultades prácticas que las personas enfrentamos para cumplir con nuestras obligaciones respecto a todos los seres humanos debido a nuestros limitados poderes causales.

¿Pueden coexistir ambas formas de percibir los estados y las instituciones? Para muchos la respuesta será negativa. Desde un comunitarismo o estatismo radical no existiría algo como los deberes generales y, por tanto, la justicia social sería siempre una cuestión local que genera deberes circunscritos. Para otros, los defensores de un humanismo o cosmopolitismo extremo, los deberes especiales que tenemos en tanto ciudadanos de un estado sólo tienen sentido dentro de una división del trabajo moral dirigida a implementar deberes generales. Para esta posición, los estados son meros instrumentos para realizar obligaciones hacia todos y la asignación de deberes especiales es la manera de distribuir este trabajo moral entre agentes particulares (83). La primera posición conduce a reducir los deberes generales a deberes especiales, mientras que la segunda reduce los deberes especiales a deberes generales. En mi opinión, ninguna de las dos opciones es aceptable como aproximación ética y ello es lo que permite dar una respuesta positiva a la pregunta anterior. Como he comentado, aunque las obligaciones comunitarias no den lugar a deberes especiales de prioridad, siguen generando genuinos deberes especiales que responden a las tradicionales fuentes de deber dentro de un esquema liberal. La

(83) Desde esta perspectiva, cuando un deber especial deje de ser una herramienta eficaz como instrumento de implementación tendrá que ceder ante las consideraciones de deber general que lo justifican. Esta visión humanista del estado y las instituciones puede encontrarse, por ejemplo, en Goodin (1988, 675-678), Kuper (2000, 653-658).

relación política abre la posibilidad de fundamentar deberes especiales por diversas vías (pensemos de nuevo en la reciprocidad, la gratitud, los roles sociales o la promesa), y no podemos reducir estos deberes a obligaciones generales sin eliminar, al mismo tiempo, todo pluralismo de fuentes de deber. En este sentido, no sería acertado afirmar que todos tenemos las mismas obligaciones.

De este modo, incluso cuando podamos justificar que los esquemas de justicia doméstica, además de no generar deberes especiales de prioridad, están limitados por exigencias de justicia global (84), ello no es óbice para reconocer que convivimos en marcos de interacción humana donde rigen diferentes esquemas no reducidos de justicia social, que asignan funciones y lógicas de actuación diversas a las estructuras institucionales. Aunque muchos puedan percibir este pluralismo como una fuente de problemas y decisiones trágicas, en mi opinión, por el contrario, ello tiene un gran potencial para el ejercicio de nuestra imaginación moral. Somos nosotros los que diseñamos y utilizamos las estructuras institucionales que nos permiten cooperar en la realización de fines sociales y en la implementación de nuestras obligaciones compartidas. A nosotros nos corresponde, pues, pensar cómo debemos organizarlas para que funcionen bien como instrumento tanto de la justicia global como de la doméstica, permitiendo así obtener arreglos sociales razonables que respondan a nuestros diversos contextos de responsabilidad moral (85).

Quizá a algunos todavía les parezca utópico pensar en un esquema de justicia global como una justicia de mínimos basada en un principio no absoluto de prioridad por los que están peor. A lo mejor ello es cierto desde un punto de vista político, especialmente cuando nuestras consideraciones políticas esconden la pretensión de mantener nuestro *modus vivendi* intacto. Mi objetivo ha sido, simplemente, mostrar que si tomamos en serio el punto de vista moral, sólo bastará contemplar nuestro mundo con un grado honesto de imparcialidad para comprender que este modelo de justicia global no exige demasiado de nosotros en tanto personas razonables.

(84) La limitación más obvia es que no podemos recurrir a la existencia de un deber comunitario para vulnerar derechos humanos. En sentido parecido, Dworkin (1986, 202-206), por ejemplo, asume que las obligaciones asociativas pueden ser vencidas por consideraciones de justicia general cuando, pongamos por caso, estos deberes dirigen a prácticas discriminatorias respecto a los que no son miembros. De acuerdo con Dworkin, usamos parámetros de justicia general para interpretar y delimitar cuáles son los deberes asociativos que las personas realmente tienen. En este sentido, podríamos afirmar que, dado que las fronteras generan prácticas discriminatorias que afectan a los habitantes de países subdesarrollados, sería legítimo interpretar nuestros deberes asociativos haciéndolos compatibles con consideraciones de justicia global. Desde otra óptica, Scheffler (2001, 56-65, 83-96) utiliza lo que denomina «objeción distributiva» para defender que el alcance de las obligaciones especiales debe ser limitado. Esta objeción resalta que las responsabilidades especiales son en muchas ocasiones injustas porque suelen otorgar a personas que ya gozan de las ventajas que reporta la relación social, ventajas adicionales que van en detrimento de aquellos cuyas necesidades son más urgentes.

(85) Véase, en sentido parecido, la reciente aportación de Nagel (2005, 130-134).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BAYÓN, Juan Carlos (1986): «Los deberes positivos generales y la determinación de sus límites», *DOXA*, núm. 3, 35-54.
- BEITZ, Charles (1985): «Justice and International Relations», en Beitz, Ch., Cohen, M., Scanlon, Th., y Simmons, J. (eds.), *International Ethics. A Philosophy and Public Affairs Reader*, Princeton University Press, 282-311.
- BRIAN, Barry (1982): «Humanity and Justice in Global Perspective» en Pennock, J., y Chapman, J. (eds.), *Ethics, Economics and the Law*, NOMOS XXIV, New York University Press.
- CALSAMIGLIA, Albert (2000): *Cuestiones de Lealtad*, Paidós, Barcelona.
- CAMPBELL, Tom (1974): «Humanity Before Justice», *British Journal of Political Science*, v. 4, núm. 1, 1-16.
- CANEY, Simon (1996): «Individuals, Nations and Obligations», en Caney, S., y George, D., y Jones, P. (eds.), *National Rights, International Obligations*, Westview Press, Oxford, 119-138.
- (2003): «Entitlements, Obligations and Distributive Justice. The Global Level», en Bell, D., y De-Shalit, A. (eds.), *Forms of Justice. Critical Perspectives on David Miller's Political Philosophy*, Roman & Littlefield Publishers, Lanham, 287-313.
- COHEN, Gerald (2000): *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- COHEN, Joshua (1994): *Remarks on Inequality and Poverty*, IUPERJ/CROP Workshop sobre «Poverty and Inequality: The View From the Top».
- DE LUCAS, Javier (1993): *El Concepto de Solidaridad*, Fontamara, México.
- DWORKIN, Ronald (1986): *Law's Empire*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- FEINBERG, Joel (1974): «Noncomparative Justice», *Philosophical Review*, 83, 297-338.
- FISHKIN, James (1982): *The Limits of Obligation*, Yale University Press, New Haven.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto (1986): «Los deberes positivos generales y su fundamentación», *DOXA*, núm. 3, 17-33.
- GEWIRTH, Alan (1992): «Human Dignity and the Basis of Rights», en Meyer, M., y Parent, W., *The Constitution of Rights. Human Dignity and American Values*, Cornell University Press, 10-28.
- GOODIN, Robert (1988): «What is so Special About our Fellow Countrymen?», *Ethics*, 98, 663-686.
- (2003): «Globalizing Justice», en Held, D., y Koenig-Archibugi, M. (eds.), *Reshaping Globalisation: A Progressive Agenda*, Polity Press, Oxford.
- HART, Herbert (1984): «Are There Any Natural Rights?», en Waldron, J. (ed.), *Theories of Rights*, Oxford University Press, 77-90.
- HONORÉ, Tony (1999): *Responsibility and Fault*, Hart Publishing, Oxford.
- IGLESIAS VILA, Marisa (2005): «Poverty and Humanity. Individual Duties and the Moral Point of View», en Ferrer, J., y Pozzolo, S., *Ethics and Social Justice*, Duncker & Humblot, Berlín (en prensa).
- JONAS, Hans (1984): *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, The University of Chicago Press, Chicago.
- JONES, Charles (1999): *Global Justice. Defending Cosmopolitanism*, Oxford University Press.

- KUPER, Andrew (2000): «Rawlsian Global Justice: Beyond the Law of Peoples to a Cosmopolitan Law of Persons», en *Political Theory*, v. 28, núm. 5, 640-674.
- KYMLICKA, Will (1995): *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford.
- LAPORTA, Francisco (1986): «Algunos problemas de los deberes positivos generales», *DOXA*, 3, 55-63.
- (1987): «Sobre el concepto de derechos humanos», *DOXA*, 4, 23-45.
- LUCAS, John (1993): *Responsibility*, Clarendon Press, Oxford.
- MACINTYRE, Alasdair (1985): *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, Londres.
- MILLER, David (1998): «The limits of Cosmopolitan Justice», en Mapel, D., y Nardin, T. (eds.), *International Society: Diverse Ethical Perspectives*, Princeton University Press.
- (1999a): *Principles of Social Justice*, Harvard University Press, Massachusetts.
- (1999b): «Justice and Global Inequality», en Hurrell, A., y Woods, N. (eds.), *Inequality, Globalization and World Politics*, Oxford University Press.
- (2003): «A Response», en Bell, D., y De-Shalit, A. (eds.), *Forms of Justice. Critical Perspectives on David Miller's Political Philosophy*, Roman & Littlefield Publishers, Lanham, 349-372.
- MURPHY, Liam (1999a): «Comment on Scheffler's The Conflict Between Justice and Responsibility», en Shapiro, I., y Brilmayer, L. (eds.), *Global Justice*, NOMOS XLI, New York University Press.
- (1999b): «Institutions and the Demands of Justice», *Philosophy & Public Affairs*, 27, núm. 4, 251-291.
- (2000): *Moral Demands in Nonideal Theory*, Oxford University Press.
- NAGEL, Thomas (1979): *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1991): *Equality and Partiality*, Oxford University Press.
- (2005): «The Problem of Global Justice», *Philosophy & Public Affairs*, 33, núm. 2, 113-147.
- NOZICK, Robert (1974): *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, Nueva York.
- NUSSBAUM, Martha (1997): «Capabilities and Human Rights», *Fordham Law Review*, 66, 273-300.
- (1999): «Patriotismo y cosmopolitismo», en Nussbaum, M (ed.), *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»*, Paidós, Barcelona, 13-29.
- (2000): *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge.
- O'NEILL, Onora (1985): «Lifeboard Earth», en Beitz, Ch., Cohen, M., Scanlon, Th., y Simmons, J. (eds.), *International Ethics. A Philosophy and Public Affairs Reader*, Princeton University Press, 262-281.
- (1986): *Faces of Hunger. An Essay on Poverty, Justice, and Development*, Allen & Unwin, Boston.
- (2000): *Bounds of Justice*, Cambridge University Press, Nueva York.
- PARFIT, Derek (1997): «Equality and Priority», *Ratio*, 3, 202-221.
- PETTIT, Philip, y GOODIN, Robert (1986): «The Possibility of Special Duties», *The Canadian Journal of Philosophy*, v. 16, núm. 4, 651-676.
- POGGE, Thomas (2001): «Priorities of Global Justice», *Metaphilosophy*, v. 32, núm. 1/2.
- (2002): *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Polity Press, Cambridge.

- (2004): «“Assisting” the Global Poor», en Deen K. Chatterjee (ed.), *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy*, Cambridge University Press.
- (2005): «What is Global Justice?», en Follesdal, A., y Pogge, T. (eds.), *Real World Justice*, Springer (en prensa).
- RAWLS, John (1971): *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- (1999a): «The Law of Peoples», en Freeman. S. (ed.), *John Rawls: Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, (Massachusetts), 529-564.
- (1999b), *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- RAZ, Joseph (2000): *Engaging Reason*, Oxford University Press.
- ROSS, David (1930): *The Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford.
- SANDEL, Miquel (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SCHEFFLER, Samuel (2001): *Boundaries and Allegiances*, Oxford University Press.
- (2003): «What is Egalitarianism?», *Philosophy & Public Affairs*, 31, núm. 1, 5-39.
- SEN, Amartya (1981): *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford University Press.
- (1992): *Inequality Reexamined*, Clarendon Press, Oxford.
- (1999): «Global Justice», en Kaul, I., y Grunberg, I., y Stern, M. (eds.), *Global Public Goods*, Oxford University Press para UNDP, Nueva York.
- SHUE, Henry (1988): «Mediating Duties», *Ethics*, 98, 687-704.
- (1996): *Basic Rights: Subsistence, Affluence and U.S. Foreign Policy*, segunda edición, Princeton University Press, Princeton.
- SINGER, Peter (1985): «Famine, Affluence and Morality», en Beitz, Ch., Cohen, M., Scanlon, Th., y Simmons, J. (eds.), *International Ethics. A Philosophy and Public Affairs Reader*, Princeton University Press, 247-261.
- (1993): *Practical Ethics. Second Edition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- TAYLOR, Charles (1991): *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, (Massachusetts).
- TORBISCO, Neus (2000): «Minorías culturales y derechos colectivos: un enfoque liberal», (tesis doctoral), UPF, Barcelona.
- WALZER, Michael (1983): *Spheres of Justice*, Oxford University Press.
- WILLIAMS, Bernard (1981): *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge.
- YOUNG, Iris Marion (2000): *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press.
- (2003): «From Guilt to Solidarity. Sweatshops and Political Responsibility», *Dissent*, Spring, 50, 2, 39-44.
- ZANICHELLI, Maria (2004): *Il discorso sui diritti. Un atlante teorico* (manuscrito no publicado).

RESUMEN

Este trabajo se pregunta qué principios podrían fundamentar un modelo de justicia global viable y con capacidad de motivación social. Partiendo de ejemplos como la situación de pobreza extrema que sufren hoy más de mil doscientos millones de personas, se evalúan tres posibles estrategias para dar sentido a las demandas de justicia global dentro del liberalismo ético: la responsabilidad causal, la igualdad de recursos y la prioridad por las necesidades urgentes. La primera estrategia se descarta como esquema de justicia global por las dificultades que supone individualizar cadenas causales a escala mundial. También se descarta el argumento de la igualdad de recursos, básicamente, porque se trata de un estándar de justicia comparativa que no tiene vocación global y pierde fuerza cuando nos alejamos de un contexto de cooperación social como es la comunidad política. El trabajo tiene como objetivo mostrar que un modelo de justicia global debería tener como núcleo el principio de prioridad por los que están peor, en tanto estándar no comparativo que sirve de criterio para elegir entre necesidades en conflicto dentro de un esquema de imparcialidad positiva. Ahora bien, dado que este principio de prioridad no puede ser absoluto, se propone pensar la justicia global sobre la base de una ética de las prioridades que acomode la preferencia por las necesidades urgentes a otras supuestas prioridades morales como son la prioridad por la primera persona y la prioridad por los compatriotas.