

La visión seniana de la justicia global

JESÚS CONILL SANCHO¹

Universidad de Valencia

Es un honor participar en este tan merecido homenaje a José Rubio Carracedo, por su larga trayectoria intelectual, repleta de profundas contribuciones a la antropología, la psicología, la ética y la filosofía política². Sus estudios tienen el propósito de regenerar el sistema democrático contemporáneo, marcado por un modo unilateral de entender la tradición liberal, que por eso ha de corregirse, aprovechando las mejores aportaciones del republicanismo, como la de fomentar una educación cívico-democrática, porque, como ha escrito Rubio, “el demócrata no nace, se hace”.

Una de las tareas pendientes, de las que hemos tenido ocasión de debatir en nuestra pequeña comunidad de amistad, sin la que no se sustenta la auténtica vida intelectual, es la de la justicia y, en nuestro mundo actual, ineludiblemente, la de una justicia global como ingrediente de esa ética transcultural, que pretende ofrecernos Rubio. Espero que la reflexión seniana que expongo a continuación pueda servirle para proseguir profundizando en su sugestivo proyecto de expresar cada vez mejor la presunta “fórmula categórica” del “contrato social”.

1. NI INSTITUCIONALISMO CONTRACTUALISTA NI HUMANITARISMO

Según Sen, la cuestión de la justicia global no puede plantearse dentro del marco de lo que denomina “institucionalismo trascendental”, o de lo que Nagel entiende como “concepción política de la justicia”, dado que en tal concepción se exige un estado soberano global. Por tanto, la ausencia manifiesta de tal esta-

¹ Este artículo se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-01, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación con Fondos FEDER de la Unión Europea, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalidad Valenciana.

² Cf. José Rubio Carracedo, *El hombre y la ética*. Barcelona: Anthropos, 1987; *Paradigmas de la política*. Barcelona: Anthropos, 1990; *Ética constructiva y autonomía moral*. Madrid: Tecnos, 1992; *Ciudadanos sin democracia*. Granada: Comares, 2005; *Educación moral, postmodernidad y democracia*. Madrid: Trotta, 1996; *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*. Madrid: Trotta, 2007; *Ética del siglo XXI*. Barcelona: Proteus, 2009.

do global hace intratable la justicia global para los presuntos trascendentalistas, según Sen, o bien para los defensores de una concepción política de la justicia. Y de ahí proviene, pues, el rechazo de la idea de justicia global por parte de Nagel.

Si Hobbes tiene razón, la idea de una justicia global sin un gobierno mundial es una quimera. Si Rawls tiene razón, quizá pueda haber algo que pudiera llamarse justicia o injusticia en las relaciones entre estados, pero (...) el ideal de un mundo justo para Rawls tendría que ser el ideal de un mundo de estados internamente justos³.

Pero tampoco acepta Sen la salida que Nagel propone en el contexto global y que consistiría en lo que Nagel denomina “la moralidad humanitaria mínima”, que es la que gobierna nuestra relación con todas las demás personas que no están compartiendo una determinada comunidad política en un estado soberano. Pues este humanitarismo no llegaría a ser una exigencia de justicia, sino un deber de asistencia humanitaria en casos extremos (hambre, desnutrición, pobreza extrema); se trataría de “deberes humanitarios” (*humanitarian duties*), pero no de obligaciones de justicia, porque la justicia tal como es entendida ordinariamente requiere más que la mera asistencia humanitaria hacia quienes están en necesidad desesperada y constituye una más determinada “obligación asociativa” (*associative obligation*)⁴.

Aunque me parece que valora positivamente las estrategias a largo plazo para el cambio en los arreglos institucionales, cuando Nagel dice que cree que “el camino más probable hacia alguna forma de justicia global pasa a través de la creación de estructuras globales de poder, ostensiblemente injustas e ilegítimas, que sean tolerables para los intereses de los más poderosos Estados nacionales de hoy”⁵. Pues Sen señala que aquí advierte “un contraste entre la visión de las reformas institucionales, desde el punto de vista de su función para orientarnos hacia la justicia trascendental (tal como la propone Nagel)⁶, y la evaluación de dichas reformas desde el punto de vista del mejoramiento que pueden aportar, en particular a través de la eliminación de los casos de injusticia manifiesta (lo cual constituye parte sustancial del enfoque de este libro, *La idea de la justicia*)”⁷.

3 Th. Nagel, “The Problem of Global Justice”, *Philosophy and Public Affairs* 33/2 (2005), 113-147, 115.

4 Nagel (121) remite a Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

5 Nagel, “The Problem of Global Justice”, 146, citado y, en este contexto del nuevo enfoque comparativo, respaldado por Amartya Sen, *La idea de la justicia*. Madrid: Taurus, 2010, 57.

6 Por cierto, Nagel no habla de “justicia trascendental”, sino de la concepción política de la justicia.

7 Sen, *La idea de la justicia*, 57.

Por otra parte, Sen valora también positivamente que Rawls tenga que abandonar sus propios principios de justicia cuando trata de pensar en la justicia global, sin adoptar “la extravagante posición de aspirar a un Estado global”. Rawls invoca, según Sen, un “suplemento” de las exigencias de la “justicia como equidad”, pero “este suplemento aparece muy menguado, a través de una especie de negociación entre los representantes de los diferentes países sobre algunas cuestiones muy elementales de civilidad y humanidad, que pueden verse como aspectos muy limitados de la justicia”. Rawls no trata de extraer “principios de justicia” de estas negociaciones y se concentra en ciertos principios generales de “comportamiento humanitario”. Por consiguiente, Sen considera que la teoría de la justicia, formulada de acuerdo con lo que denomina “institucionalismo trascendental en vigor”, “reduce muchas de las cuestiones más relevantes de la justicia”.

En conclusión, según Sen, las exigencias planetarias de “más justicia global” no están reclamando un “humanitarismo mínimo”, como tampoco una sociedad mundial “perfectamente justa”, sino tan sólo “la supresión de algunos arreglos escandalosamente injustos” y “el avance de la justicia global”, “con apoyo en los acuerdos que se puedan alcanzar a través de la discusión pública y a pesar de la continua divergencia sobre otros temas”⁸.

2. CRÍTICA DEL CONTRATO SOCIAL

El empleo del contrato social al modo de Rawls limita la búsqueda de la justicia a los miembros de una comunidad o “pueblo”, una colectividad similar al estado nacional.

La figura de la posición original no responde a la necesidad de un gigantesco contrato social global, en la perspectiva “cosmopolita” de la posición original rawlsiana, desarrollada por Pogge⁹. Porque es muy problemática la posibilidad de establecer instituciones como un gobierno mundial para la sociedad global.

Y, sin embargo, Sen insiste en que “el mundo más allá de las fronteras nacionales no puede dejar de implicarse en la evaluación de la justicia en un país”, 1) porque lo que sucede en un país tiene efectos en el resto del mundo y 2) porque las creencias parroquiales de un país o sociedad claman por más escrutinio global porque las presunciones fácticas que subyacen en los juicios éticos y políticos (¡y jurídicos!) concretos pueden cuestionarse con la ayuda de experiencias de otros países o sociedades.

8 *Ibid.*, 57 y 58.

9 *Ibid.*, 100, remitiendo a Th. Pogge (ed.), *Global Justice*. Oxford: Blackwell, 2001.

3. CRÍTICA DE LA POSICIÓN ORIGINAL¹⁰

A pesar de que Rawls recurre al “velo de ignorancia”, éste, según Sen, “se abstiene de invocar el escrutinio de ‘los ojos del resto de la humanidad’, en palabras de Smith”¹¹, por tanto, incurre en una “imparcialidad cerrada” y “parroquial”.

Sen aclara que no acusa de parroquialismo a Rawls, sino que “se refiere tan sólo a la estrategia particular que Rawls usa para abordar la ‘justicia como equidad’ a través de la posición original”, que constituye sólo una parte de su filosofía política. Así, por ejemplo, en el análisis de Rawls salva de tal “restricción” particularista al “equilibrio reflexivo” “para la determinación de nuestras preferencias personales, nuestras prioridades y nuestro sentido de la justicia”. Rawls no sería ajeno, según Sen, a la necesidad de apertura para interesarse por lo que pueden ver “los ojos del resto de la humanidad”. Como filósofo político, Rawls tenía interés ecuménico y Sen cita una carta fechada el 16 de abril de 1991, en la que Rawls decía: “Tengo una especie de visión cosmopolita de la sociedad mundial o de la posibilidad de una sociedad mundial”¹². Por tanto, concluye Sen, en la parte del análisis rawlsiano que se refiere a la importancia de un “marco público de pensamiento” y a la necesidad de que “miremos a la sociedad y a nuestro lugar en ella objetivamente”¹³, hay mucho en común con el razonamiento smithiano.

Hay una similitud aún mayor entre el marco smithiano de razonamiento público y el enfoque “contractualista” de Thomas Scanlon, que difiere del de Rawls pero retiene lo que Scanlon considera como “un elemento central en la tradición del contrato social que se remonta a Rousseau”, es decir, “la idea de una voluntad compartida para modificar nuestras exigencias privadas a fin de encontrar un fundamento de justificación que otros también tengan razones para aceptar”¹⁴. En esta discusión sobre la argumentación contractualista, basada en la formulación de Rawls, Sen no incluye el enfoque contractualista de Scanlon (sobre el que trata en los capítulos 8 y 9). Pero entonces, según esta precisión, cabe preguntarse si Sen rebasa, o no, el contractualismo, dado que parece aceptar el contractualismo de Scanlon.

La crítica de Sen se dirige, en concreto, al procedimiento de “posiciones originales” segregadas, porque no garantizan un escrutinio adecuadamente

10 Sen, *La idea de la justicia*, 155 ss.: “La posición original y los límites del contractualismo”.

11 *Ibid.*, 155.

12 *Ibid.*, 156, nota *

13 Sen remite a Rawls, *Teoría de la justicia*, § 78.

14 Th. Scanlon, *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard University Press, 1998, 5.

objetivo de las convenciones sociales y de los sentimientos parroquiales, que pueden influir en las reglas escogidas en la posición original. Y la razón que aduce es la siguiente: “El marco contractualista de la ‘justicia como equidad’ hace que Rawls confine las deliberaciones en la posición original a un grupo políticamente segregado cuyos miembros ‘nacen en la sociedad en la que viven’”¹⁵. Según Rawls -al que cita Sen- “la justicia como equidad recupera y reformula la doctrina del contrato social (...) los términos equitativos de la cooperación social tienen que entenderse como si fueran acordados por quienes están comprometidos con ella, esto es, por ciudadanos libres e iguales que nacen en la sociedad en la que viven”¹⁶.

Sen comenta a continuación que este marco contractualista no ofrece el procedimiento para revisar los “prejuicios locales”, ni para “abrir las reflexiones en la posición original a los ojos de la humanidad”¹⁷. Y cuando en su obra tardía, *El derecho de gentes* (1999), Rawls dice que “en cierto momento, una concepción política de la justicia tiene que hacer frente a las justas relaciones entre los pueblos o al derecho de gentes”, lo que ocurre es que lo que Rawls considera “las justas relaciones entre los pueblos” es, según Sen, “un asunto completamente diferente de la necesidad de un escrutinio abierto de los valores y las prácticas de una sociedad o comunidad determinada, a través de un procedimiento no parroquial”¹⁸.

Sen achaca a Rawls haber formulado un programa cerrado de la “posición original”, que no garantiza el escrutinio abierto de los valores locales. El “velo de la ignorancia” en la “posición original”, según Sen, no asegura un escrutinio abierto de los valores locales y parroquiales. En cambio, Sen remite al procedimiento de Smith de ir más allá de las presuposiciones locales, separándose de “nuestro estado natural”, de ver las presuposiciones locales “a una cierta distancia de nosotros”. El procedimiento de Smith insiste en el ejercicio de una imparcialidad abierta, porque “sólo podemos hacer esto esforzándonos por verlos con los ojos de otras personas o como otras personas probablemente los verían”¹⁹.

Más allá del humanitarismo, Sen defiende un sentido de la justicia que va más allá de las fronteras de los estados soberanos y que se formulará mediante la noción de “imparcialidad abierta”, porque “nuestro sentido de identidad” (“de hecho tenemos varias identidades”) no está confinado dentro de las fronteras

15 Sen, *La idea de la justicia*, 156.

16 Rawls, *El liberalismo político*, 53.

17 Sen, *La idea de la justicia*, 156-7

18 *Ibid.*, 157.

19 A. Smith, *Teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza, 1997, 228 (citado por Sen, 157).

del estado²⁰, sino que atraviesa las fronteras nacionales, y de ahí surgen ciertas exigencias de justicia.

Además, efectivamente, las acciones de unos países afectan muy seriamente a la vida en otros países, no sólo mediante las guerras, sino mediante todo tipo de intercambios, por ejemplo, los comerciales. Por tanto, si se da de hecho esta múltiple influencia recíproca en la vida real de las personas de otros países, se pregunta Sen si “no deberían las voces de las personas afectadas contar para determinar lo que es justo e injusto” en la organización de una sociedad, a la vista de los efectos que produce la interacción en la vida de las personas de otras sociedades. De modo que no deberían desdeñarse las voces de todas las procedencias.

¿Y por qué deberían tenerse en cuenta las voces de todas las procedencias? Según Sen, “la objetividad exige escrutinio serio y atención a los diferentes puntos de vista, que reflejan la influencia de otras experiencias”²¹. Los puntos de vista diferentes plantean preguntas, que contribuyen a superar los parroquialismos y localismos, hechos de creencias fijas y prácticas específicas. Considerar las razones de los otros “puede ser una manera efectiva de determinar lo que la objetividad exige”.

En suma, para Sen, “la evaluación de la justicia exige compromiso con ‘los ojos de la humanidad’”²², porque así se rebasa la comunidad local, se tiene conciencia de cómo pueden afectar nuestras acciones a la vida de los demás, y porque las otras perspectivas pueden ayudar a superar el particularismo. Por eso Sen destaca varias limitaciones de la “posición original”²³, que están relacionadas con una forma cerrada de imparcialidad, y aboga por una imparcialidad abierta a través del espectador imparcial.

El propio Rawls ha planteado la cuestión de la justicia en el contexto actual de la creciente interacción entre los diversos países con su propuesta del “derecho de gentes”, que sugiere una segunda posición original entre los representantes de diferentes pueblos²⁴. La manera rawlsiana de enfrentarse al problema implica invocar otra “posición original”, que esta vez involucra a representantes de diferentes “pueblos”. Las dos posiciones originales pueden denominarse “intranacional” e “internacional”. Pero, según Sen, en los dos casos se trata de “imparcialidad cerrada”.

Además del procedimiento rawlsiano, que seguiría una secuencia de imparcialidades, Pogge ha propuesto una versión “cosmopolita” de la posición

20 Sen, *La idea de la justicia*, 158

21 *Ibid.*, 159

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*, 167 ss.

24 Cf. Charles Beitz, Brian Barry y Thomas Pogge.

original a través de un ejercicio comprensivo de imparcialidad. Sin embargo, esta idea de un ejercicio global del contrato social para toda la población mundial le parece a Sen “profundamente no realista” y, por tanto, considera que “hay una laguna institucional aquí”²⁵. De manera que Sen considera que el escepticismo de Nagel sobre la justicia global es relevante también para la propuesta de un contrato social cosmopolita y que, por tanto, conviene recurrir a la ruta de la imparcialidad abierta smithiana. Pues el contrato social cosmopolita depende más de las instituciones globales que el enfoque menos rígido y exigente de Smith²⁶.

4. APORTACIONES DEL ESPECTADOR IMPARCIAL

Con el recurso al espectador imparcial Smith indica que los juicios relevantes sobre la justicia pueden venir del exterior de las perspectivas de los protagonistas de la negociación contractual, pueden venir de “cualquier espectador justo e imparcial”, pues lo que procede es escuchar las voces de los puntos de vista de otros, que pueden ayudar a alcanzar una “comprensión mas completa y más justa”²⁷.

A pesar de la forma “contractualista” de la teoría rawlsiana de la justicia como equidad, el contrato social no es la única herramienta que Rawls invoca en su filosofía política e incluso en su particular comprensión de la justicia. Y por eso Sen indica que existen similitudes entre partes del razonamiento de Rawls y el ejercicio de la imparcialidad abierta con la ayuda de espectadores imparciales. Según Sen, hay un “trasfondo” imaginario en la posición original, que viene a ser un ejercicio reflexivo anterior a la congregación de los representantes del pueblo en la posición original. El “velo de ignorancia” puede verse como una exigencia procedimental de imparcialidad que pretende constreñir las reflexiones políticas y morales de cualquier persona, haya o no invocación de un contrato. Además, añade Sen, aunque la forma del ejercicio de la imparcialidad permanece “cerrada”, la intención de Rawls es más abierta (al menos, incluye la eliminación de las influencias arbitrarias)²⁸.

Según Sen, en el empleo de la disciplina del “velo de ignorancia”, “las partes (los individuos tras ese velo) estarían de acuerdo cuando se llegue a negociar un contrato”. Y de ahí que Rawls se pregunte si se requiere un contrato, “pues ya existe un acuerdo precontractual (*pre-contract agreement*)”. No obstante, Rawls explica que, a pesar del acuerdo precontractual, el contrato original tiene

25 Sen, *La idea de la justicia*, 170.

26 *Ibid.*, 170, nota *

27 *Ibid.*, 160

28 *Ibid.*, 161 (citando a Rawls, *El liberalismo político*, 53-54).

un papel significativo, porque el acto de contratar (aunque sea hipotético) es importante por sí mismo²⁹. Con lo cual, una parte del razonamiento rawlsiano tiene que ver con reflexiones precontractuales y en cierto modo correría paralelo al procedimiento smithiano de arbitraje justo. Sin embargo, lo que distingue el método rawlsiano (incluso en esta parte de las reflexiones precontractuales) del enfoque smithiano es la naturaleza “cerrada” del ejercicio de participación que Rawls invoca a través de la restricción del “velo de ignorancia” a los miembros de un grupo dado³⁰.

Rawls reconoce en el ejercicio de la participación el “derecho de pertenencia” y no la “relevancia de ilustración”, lo cual implica una “seria limitación”, que, según Sen, se supera en el enfoque alternativo de Smith. No obstante, Rawls recurrirá a un “marco público de pensamiento”, lo cual no equivale meramente a demandar un “contrato”, sino que presupone que “compartimos un punto de vista común con otros”³¹. Según Sen, esta actitud se consolida en *El liberalismo político* haciendo congruente el criterio de objetividad de los principios éticos con su defendibilidad dentro de un marco público de pensamiento³².

Sen destaca tres diferencias entre la teoría rawlsiana y el enfoque smithiano del espectador imparcial: 1) la insistencia de Smith en lo que Sen denomina “imparcialidad abierta”, que acepta la legitimidad de la “relevancia de ilustración” (y no sólo el “derecho de pertenencia”) de las opiniones de otros; 2) la orientación comparativa (y no sólo trascendental) de la investigación de Smith, que va más allá de la búsqueda de una sociedad perfectamente justa; es decir, el interés de Smith por las realizaciones sociales (más allá de la mera búsqueda de las instituciones justas)³³.

El espectador imparcial smithiano es un recurso para el escrutinio crítico y la discusión pública. No necesita entonces buscar la unanimidad o el acuerdo total en la forma en que lo exige la camisa de fuerza institucional de la teoría de la justicia de Rawls³⁴. Los acuerdos alcanzados sólo exigen que las propuestas sean plausiblemente justas o al menos no injustas de modo manifiesto. Las exigencias de la práctica razonada pueden coexistir con procesos incompletos o conflictos sin resolver. El acuerdo resultante de un “marco público de pensamiento” puede ser parcial pero útil³⁵.

29 *Ibid.*, 162 (citando a Rawls, “Reply to Alexander and Musgrave”, en *Collected Papers*, 249).

30 *Ibid.*, 162.

31 Rawls, *Teoría de la justicia*, § 78; *El liberalismo político*, 141-147.

32 Sen, *La idea de la justicia*, 163.

33 *Ibid.*

34 *Ibid.*, 164.

35 *Ibid.*, 164-5.

Lo que se pregunta Sen es si el espectador imparcial puede ser la base de un enfoque viable de la evaluación política o moral sin ser dependiente de alguna versión de la imparcialidad cerrada, como el contractualismo. El propio Rawls se plantea esta cuestión³⁶ y ofrece una interpretación del espectador imparcial que, según Sen, no corresponde a la concepción smithiana, ya que la correlaciona con el punto de vista del contrato y con el utilitarismo. Pero el enfoque del espectador imparcial de Smith no necesita basarse en el contractualismo ni en el utilitarismo³⁷, sino que se atiene a la disciplina del razonamiento ético y político, así como a una imparcialidad abierta. El espectador imparcial puede “aportar sus luces sin ser *ni* un signatario del contrato social *ni* un utilitarista camuflado”³⁸.

5. IMPARCIALIDAD ABIERTA VERSUS PARROQUIANISMO

La imparcialidad abierta admite voces lejanas y cercanas en la interpretación de la justicia, evitando el parroquialismo. Desde la perspectiva de Smith, según Sen³⁹, se puede invocar un “marco público de pensamiento” que cruza las fronteras. La relevancia y la influencia de las discusiones globales no dependen de la existencia de un Estado global ni de un foro planetario bien organizado para grandes acuerdos institucionales. Las relaciones interpersonales a través de las fronteras van mucho más allá de las interacciones internacionales. Por eso, la “posición original” de las “naciones” o “pueblos” es demasiado restringida con respecto a los efectos transfronterizos de la acción humana. Un mundo sin fronteras difícilmente encaja en el modelo de una “nación” o “pueblo”.

Sen defiende el carácter moral de la concepción de la justicia global y mantiene una noción de “justicia global” frente a su reducción a un “humanitarismo”. Lo que ocurre es que en su argumentación recurre a la figura del “espectador imparcial” de Adam Smith, porque cree que así cabe sustentar una concepción de “imparcialidad abierta”, cuando en realidad la mayor apertura la logra a través del recurso a una noción de “razón pública” que se acerca cada vez más a la habermasiana y a la del último Rawls. Pues a lo que se opone Sen, en realidad, es a un contractualismo particularista (parroquialista), que es incapaz de abrirse al universalismo. Por consiguiente, lo que hay que preguntarse es si el posible universalismo a que recurre es el universalismo de la razón pública o el de la libertad (como era en su presentación del enfoque de las capacidades)⁴⁰. ¿Cuál es la base fundamental de la apertura universal de la

36 Rawls, *Teoría de la justicia*, § 30.

37 Sen, *La idea de la justicia*, 166.

38 *Ibid.*, 167.

39 *Ibid.*, 170.

40 Cf. Jesús Conill, *Horizontes de economía ética*. Madrid: Tecnos, 2004.

razón pública? ¿Es por mor de sí misma o por la libertad? ¿Razón pública o eleuteronomía, en última instancia? ¿O es que una es la expresión de la otra? ¿No es la razón pública el vehículo de la libertad, en cuyo escenario de debaten las exigencias de justicia?

7. ¿JUSTICIA GLOBAL?

Sí, Sen defiende una noción de justicia global, más allá de la concepción política de la justicia, debido a que ésta quedaría restringida al ámbito de los estados soberanos, hasta que no se logren las correspondientes instituciones políticas en el nivel global. En ese sentido, creo que Sen tiene razón cuando sigue defendiendo una noción de la justicia global, que no esté supeditada a la institucionalización de un estado soberano global.

Pero su argumentación no es la adecuada. Porque, para defender tal concepción de la justicia, lo que se requiere fundamentalmente es aclarar que tal concepción de la justicia tiene primordialmente carácter moral, antes que político e institucional. Sólo manteniendo su carácter moral se puede defender la noción de justicia global, igual que le ocurre en el fondo a la defensa de los derechos humanos, que son fundamentalmente derechos morales, cuya exigencia es moral antes que jurídica y/o política, y de ahí que puedan exigirse en sentido cosmopolita.

Por tanto, cabe defender una justicia cosmopolita de carácter moral, si se logra un determinado universalismo por algún camino más apropiado que el contractualismo, que nos conduce al particularismo parroquialista. Y en esto último tiene razón Sen y por eso se necesita un mejor método para defender el universalismo de la justicia global, pero entonces ni hay que confundir el particularismo contractualista con el transcendentalismo, ni tiene por qué aceptarse que la mejor forma de defender la posible noción de justicia global sea la propuesta del espectador imparcial de Adam Smith.

Pero tampoco la propuesta de Nagel en favor del humanitarismo es suficiente. El “mínimo moral” al que alude como contenido de tal humanitarismo podría entenderse como un mínimo de justicia dentro de una ética cívica mundial, que podría proponerse y compartirse como condición universal y necesaria de todo entendimiento posible. La ética no requiere necesariamente de la institucionalización positiva, a diferencia de la política y el derecho. Por tanto, es posible presentar una exigencia moral universal en términos de justicia, porque la justicia no se reduce a su también posible sentido político y/o jurídico, tanto en el nivel nacional como internacional. La justicia puede ser una exigencia propia de un cosmopolitismo ético. No hay razón para quedarse en el inframínimo de un mero humanitarismo, sino que podría exigirse una justicia global de carácter moral, que sirva para orientar la acción y para

discernir y criticar las acciones que se vayan logrando, como una especie de ideal regulativo.

Este arropamiento conceptual mejoraría la propuesta de Sen: a) superando su confusión básica entre trascendentalismo y contractualismo en la concepción política de la justicia; b) revisando la capacidad universalizadora de la figura del espectador imparcial de Smith; c) aportando una mejor vía para defender un auténtico universalismo, que precisamente cabe conectar con la discusión pública, dentro de una concepción de la razón pública como la de Habermas, Muguerza, Cortina y Crocker, e incluso la del último Rawls⁴¹, más allá del contractualismo.

41 J. Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited", en *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman. Cambridge (Ma.): Harvard University Press, 1999, 573-615; J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996; J. Muguerza, *Desde la perplejidad*. Madrid: F.C.E., 1990; A. Cortina, *Ciudadanos del mundo*. Madrid: Alianza, 1997; D. A. Crocker, *Ethics of Global Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.