

## EL DESAFÍO DE LA JUSTICIA GLOBAL

*Alessandro Ferrara*  
*Universidad de Parma*

**N**unca como en estos tiempos había sido más agudamente sentida la necesidad de una noción universalista de la justicia y, hasta ahora, al mismo tiempo, nunca se había percibido como una fugaz quimera. Por un lado, la tan esperada liberación de la política internacional del orden bipolar; los acelerados procesos de globalización; y la intensificación de flujos migratorios; han contribuido para conferir un sentido de urgencia a nuestra necesidad de una noción de justicia compartida transculturalmente. Por otro lado, sin embargo, las repercusiones del giro lingüístico se han extendido también hasta la filosofía política, y han contribuido a un creciente reconocimiento del papel constitutivo de las formas de vida y los vocabularios *vis-á-vis* también a nuestras concepciones de la justicia. Las dificultades de proponer una visión de la justicia para un mundo globalizado y sin embargo pluralizado, están enraizados en esta combinación de factores.

De hecho, si nuestra percepción de una pluralidad de formas de vida, esquemas conceptuales, paradigmas, tradiciones y culturas no estuviera acompañada por nuestra creencia en su papel constitutivo para nuestro pensamiento; o si tal creencia estuviera asociada con una impertérrita confianza en la identificación de un núcleo de fundamentos universales para todas las culturas, no habría dificultades. En cambio, nuestras dificultades filosóficas resultan de la persistencia de nuestras aspiraciones universalistas, combinadas con el sentimiento de que tal aspiración no puede, por mucho tiempo, ser satisfecha con medios filosóficos tradicionales, a saber, por la vía del recurso a principios transculturales, estable-

cidos como antecedente válido a estas, enraizados en una de muchas formas de vida: los así llamados principios “de ningún lugar”.

En los últimos años he trabajado en un proyecto de universalismo normativo, diferente del procedimentalismo de Habermas y del contextualismo de Walzer y Rorty: a saber, en una visión de universalismo normativo de la autenticidad y del juicio.<sup>1</sup> La idea básica es que es un tipo de universalismo compatible y con nuestras intuiciones pluralistas y con nuestra creencia del papel constitutivo que juegan las formas de vida es el universalismo *ejemplar* (*exemplary*) de un todo simbólico autocongruente; la clase de universalismo mejor atribuida a la autocongruencia *ejemplar* de una vida bien vivida o de una obra de arte bien realizada. La visión del *juicio de la justicia* representa una especificación de esta visión del universalismo normativo en el área de la filosofía moral y política. Tomando la distinción de Kant entre juicio determinante y juicio reflexivo, y redefiniendo la noción “intermedia” de “juicio reflexivo orientado” de Rudolph Makkreel, en *Justice and Judgment* he tratado de bosquejar una concepción en la cual la normatividad universal de lo correcto ya no está anclada en la coherencia de los principios, sino en un tipo de juicio —situado, reflexivo y orientado por ciertas pautas— concerniente a los requisitos para la realización de una identidad virtual, moldeada de la intersección de las partes en conflicto.<sup>2</sup>

En este ensayo quiero centrarme sobre aspectos de la dimensión internacional y, específicamente, global de la justicia, que en el contexto del libro *Justice and Judgment* no ha sido tratada, y que toca el sentido en el que la perspectiva del juicio nos podría ayudar a enfrentar el desafío de concebir una justicia universalista en el mundo globalizado, —pero también irremediablemente pluralizado— al menos hasta donde condicione a las intuiciones morales.

Tomando el modelo del juicio bosquejado en *Justice and Judgment* como mi punto de partida, mi intención es mostrar cómo tal modelo puede capacitarnos para combinarlo en primer lugar con una visión no incoherente de: a) la idea de una justicia cosmopolita cuyo contenido incluya no sólo relaciones entre pueblos, la protección de los derechos humanos y la obligación de asistencia tempo-

---

<sup>1</sup> Cf. A. Ferrara, *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*, London & New York, Routledge, 1998.

<sup>2</sup> Cf. A. Ferrara, *Justice and Judgment. The rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*, London, Sage, 1999 (p. 299 ss).

ral, como para Rawls,<sup>3</sup> sino también otros aspectos; b) de que la idea de derechos humanos puede, bajo ciertas condiciones, adquirir el estatuto jurídico positivo del que aún carecen; c) la idea que nosotros no queremos, para darle el sentido a lo que la justicia internacional, tenemos que presuponer un cierto orden institucional; y, finalmente, d) la idea de que nuestra adopción de una noción de la justicia así concebida podría, ciertamente, ser independiente del concepto de “ciudadanos libres e iguales”, el cual podría hacerlo coincidir con el círculo de intuiciones normativas compartidas solamente en el Occidente moderno.

#### LA JUSTICIA GLOBAL COMO EL BIEN PARA UNA “SOCIEDAD QUE INCLUYE A TODAS LAS OTRAS SOCIEDADES”

La perspectiva del juicio de la justicia gira sobre la tesis según la cual — de nuevo basada en intuiciones ampliamente compartidas en relación a la incoherente noción misma de una incommensurabilidad radical entre puntos de vista conflictivos<sup>4</sup>—, en el contexto de cualquier conflicto de intereses o de valores los partidos, independientemente de que sean sujetos individuales o colectivos, interactúan unos con otros y, de esta manera, entran en relaciones de algún tipo, creando un potencial, quizás destinado a entrar en conflicto, para el desarrollo de una identidad supraordinada: un concreto aunque virtual “nosotros” suponiéndolos a todos ellos. Sí como cualquier identidad, este virtual y sin embargo individualizado “nosotros” puede florecer y lograr su autorrealización sólo si alguno de sus requisitos —único distintivo de la identidad supraordinada, y no todas— son satisfechos. La idea básica de la concepción del juicio de la justicia es, entonces, que el derecho —“lo que la justicia requiere”— es equivalente a lo que es necesario para la realización de la identidad supraordinada, formada en la intersección entre las identidades en conflicto, y cuya prefiguración las partes, en el contexto de su contienda, no pueden sino dar lugar.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Cf. J. Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1999.

<sup>4</sup> Cf. D. Davidson, “On the Very Idea of a Conceptual Schema” (1974), en D. Davison, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 184; H. Putnam, *Realism and Reason*, vol. 3 de *Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 191-7 y 234-8; B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 135.

<sup>5</sup> Remito aquí a A. Ferrara, *Justice and Judgment*, cit. p. 299-304.

Esta es una idea contenida en ciertas reflexiones presentadas por Taylor, Walzer y Rorty, que no puedo reconstruir aquí,<sup>6</sup> pero aparecen en algunas consideraciones pioneras, que Durkheim comenzó a desarrollar hace un siglo, sobre el nexo de cooperación la justicia y la inclusividad de los colectivos sociales. Mirando favorablemente a la incipiente formación de una “sociedad europea”, y subrayando que la imposibilidad de una sociedad humana unitaria no ha sido todavía refutada, Durkheim parece concebir una jerarquía de puntos de vista normativos -de alcance cada vez más general, que sin embargo siempre están situados, basados en lo que se convierte en algo para regular el particularismo de los intereses individuales y de grupo. En sus palabras:

Así como los conflictos privados pueden ser regulados únicamente por la acción de la sociedad en la que viven los individuos, así los conflictos intersociales sólo pueden ser regulados por una sociedad que comprenda a todos los demás. (Durkheim 1964: 405).

Son dos los problemas significativos de un noción de la justicia concebida a lo largo de estas líneas. Primero, cómo dar cuenta de la fuerza normativa que posee el punto de vista de la realización de la identidad supraordinada y, segundo, cómo dar cuenta de la capacidad, de parte de tal visión para jugar con la típica *función de ordenamiento* típica de toda noción de justicia.

La fuerza normativa descansa sobre un tipo de autorreflexión eudemonista del actor, que se conduce en términos postmetafísicos. Si asumimos que todas las identidades, individuales y colectivas, están constituidas por relaciones significativas de reconocimiento y que, también, en caso de conflicto estas relaciones continúan portando un significado, entonces, para formar una identidad, en consideración cuando se forma un proyecto de autorrealización —también este momento de coincidir y los requisito del mantenimiento de esas relaciones de reconocimiento—, significa por definición ganar acceso a una *más completa* realización que la que se hubiera obtenido si aquellos aspectos, que como puentes tienen también un tronco alojado dentro de la propia identidad, fueran deliberada o inconscientemente ignorados. En este sentido, actuar de acuerdo a la justicia mejora la vida del actor, precisamente como lo fue en el caso de la ética

---

<sup>6</sup> Cf. Ch. Taylor. “Atomism”. en *Philosophy and the Human Sciences*, vol. 2 de *Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; M. Walzer, Thick and Thin, tr. cit, pp. 14-23; R. Rorty, “Justice as a Larger Loyalty”, en R. Bontekoe and M. Stepanits (et.al.), *Justice and Democracy. Cross-Cultural Perspectives*, Honolulu, University Press, 1997, pp. 9-22.

clásica. En suma, la pregunta: ¿por qué deberíamos atender a la realización de esta identidad virtual, en la cual estamos incluidos nosotros y nuestros oponentes?, es respondida por la visión del juicio de la justicia en los siguientes términos: porque esta identidad virtual contiene también una pieza de nuestra propia identidad y su fracaso para llegar a la autorrealización oscurece también nuestras propias identidades al experimentar un menor grado de realización.

Continuando con el problema de cómo un juicio de justicia podría proveernos con un sentido de orden, en la solución a conflictos rivales de valores o intereses en una escala de aceptabilidad, debemos ahora volver a una analogía con los juicios estéticos y más particularmente, con el tipo de juicios por medio de los cuales resolvemos las controversias estéticas, concernientes al mejor camino para llevar a cabo un obra de arte. Mientras que en el caso de la producción de una obra de arte —p.e. la producción de un película, la puesta en escena de un drama, la construcción de una catedral— nuestras controversias relacionadas con el mejor camino para completar la producción de una obra de arte pueden establecerse por referencia a un proyecto *estético*, que, a pesar de las diferentes interpretaciones que de ellas se nos ponen es en alguna forma compartida, así que en el caso de las controversias concernientes a la justicia, requiere de un proyecto político enrizado en la Constitución, que puede jugar un papel análogo.<sup>7</sup> En el caso de la justicia internacional o global, sin embargo, obviamente no podemos apoyarnos en una Constitución mundial que no se encuentra en parte alguna. Por tanto nuestro juicio reflexivo no puede sino envolver a una *idea normativa de la humanidad* que, sólo ahora, en nuestra época, puede adquirir el status de un universal concreto, que, por definición, incluye a todas las demás identidades. En el caso de la estética, no menos que en los éticos, nos hemos enfrentado con la tarea de realizar un juicio reflexivo, pero en el caso de la justicia hemos tenido que un juicio reflexivo *orientado*, es decir, un juicio orientado no simplemente por ciertas

---

<sup>7</sup> Vale la pena hacer notar que la condición de un progreso artístico, como aquella del progreso político, no sólo es equiparable a aquella comunidad de fines comprensivamente constitutiva de la “comunidad de santos”, que Rawls llama en oposición a una comunidad basada sobre la aceptación del pluralismo. Asimilando la condición, limitada “reflexiva”, de un progreso no-totalizante, como la evidencia del ejemplo de la orquesta, mencionado por Dworkin en *Liberal Community*, acerca del ejemplo habermasino del “patriotismo constitucional”. Cf. R. Dworkin, *Liberal Community*, “Californi Law Review”, 1989, vol. 77, n. 3, pp. 479-504 (tr. de A. Ferrara, Editores Riuniti 2000, pp. 195-228 y J. Habermas, *Struggles for Recognition in Constitutional States*, en “European Journal of Philosophy”, vol. 1, n. 2, pp. 128-155.

intuiciones comunes, referidas a lo que significa para un identidad alcanzar auto-realización (la dimensiones de coherencia, profundidad y madurez), sino también orientado por el ideal de *igual respeto*.<sup>8</sup>

No pretendo desarrollar aquí los argumentos necesarios para soportar estas tesis.<sup>9</sup> Prefiero más bien dibujar brevemente dos distinciones que pueden ser útiles en la extensión del modelo del juicio, hacia problemas de justicia internacional. En primer lugar, necesitamos distinguir entre justicia en sentido *político* y justicia en sentido *moral* donde designa aquellos que es requerido para que la identidad de una comunidad política —donde designa lo que es requerido en la identidad de la comunidad política, que envuelve a los ciudadanos singulares, grupos sociales o facciones políticas, involucrados en un controversia que pretenden terminar<sup>10</sup>— y como un amplia reconstrucción del *punto de vista moral*. Lo que es razonable o imparcial con respecto a una constelación local, no podría ser razonable cuando es considerado en un contexto más amplio. El punto de vista moral puede, entonces, ser simplemente comprendido como una forma para resolver controversias prácticas, el cual está basado en lo que es requerido para una óptima realización de la más grande identidad imaginable: la identidad de *la humanidad*. Este punto de partida, el del bien para la humanidad, posee la característica decisiva de ser imparcial con respecto al particularismo de las identidades singulares contenidas y, también, al mismo tiempo, no es una fórmula, un principio abstracto. Más bien, el bien para *la humanidad* es un *universal concreto*, cuyo contenido sustantivo varía a través del tiempo. Tal contenido, p.e. fue diferente en la pasada época de las armas nucleares, cuando el resultado total de los procesos de producción también poseía una limitada amenaza al medio ambiente; o cuando la ciencia no estaba en posición para interferir con los procesos genético; o en el tiempo en que crecimiento poblacional no representaba una amenaza para la supervivencia de la especies.

Segundo, debemos extraer una distinción entre una concepción *elemental* de la justicia, en la cual las partes continúen mostrando un mínimo interés en la pre-

<sup>8</sup> Para un tratamiento detallado de este punto remito a A. Ferrara, *Reflexive Authenticity*, op. cit., pp. 111-63, y A. Ferrara, *Justice and Judgment*, op. cit. pp. 320-37.

<sup>9</sup> Por lo que respecta a la argumentación que sostengo en esta tesis, no puedo aquí sino remitir a A. Ferrara, *Justice and Judgment*, op. cit. pp. 192-94 y 221-30.

<sup>10</sup> Sobre las garantías contra el estado potencialmente autoritario de tal formulación, remito a *Ídem*, pp. 194-5.

servación del área más fina de la intersección —o un interés en impedir el conflicto—, y una correcta concepción de la justicia, en la cual las partes tengan un interés por la expansión y la óptima realización de la identidad.<sup>11</sup> Esta es la diferencia entre, por un lado, dividir un pastel en partes iguales, con una persona que lo corte y otra que elija las porciones y, por otro lado, una perspectiva de la justicia que no aplane las diferencias, sino que las realce —p.e. el ideal marxista “a cada cual de acuerdo a sus necesidades, cada cual de acuerdo a sus posibilidades”—, tomado como un principio de justicia distributiva.

Cuando se trata de la aplicación de esta perspectiva de justicia internacional, el modelo del juicio ofrece la ventaja de no forzarnos a elegir una unidad particular de análisis —“individuos” o “pueblos”— como el ideal destinatario de la justicia. Esta perspectiva, por el contrario, se presta a sí misma para la explicación, igualmente precisa, de “lo que requiere la justicia” cuando imaginamos lo que es apropiado para un individuo por una identidad colectiva, y cuando apreciamos que los pueblos, comprendidos como *demos* o sólo como *ethnoi*, pueden pertenecer a cualquier otro. Este potencial, para ser aplicado a relaciones entre *demos* organizados como estados —la relación clásica entre pueblos de la que Rawls se ocupa— y a relaciones entre minorías y mayorías, tanto como a relaciones entre diversas minorías —donde minorías pueden ser definidas como étnicas, políticas, religiosas o de género—, lo que permite a la visión del juicio de la justicia internacional tome “realistamente” el *status quo* empírico como su punto de partida, sin permanecer atrapado en este *status quo*. Uno y el mismo modelo nos indica cómo los *demos* están relacionados supuestamente con el otro y cómo ellos se relacionan con el *ethnoi* del que están hechos.

Una diferencia, sin embargo, continúa separando esta visión del marco esbozado en *Justice and Judgment*. En ese texto la concepción *política* de la justicia estaba concebida sobre la base de una identidad “local” y sólo el *punto de vista moral* o la concepción moral de la justicia se entendía como anclada en una perspectiva genuinamente universalista, aunque en una perspectiva universalista *ejemplar*, una realización óptima de la humanidad podría significar en su totalidad. La justicia global o internacional, aún cuando sea una perspectiva *ejemplar* universalista, es decir, una prefiguración de lo que una óptima realización de la humanidad en su totalidad podría significar. La justicia global o internacional,

---

<sup>11</sup> *Idem*, pp. 312-13.

sin embargo, no puede solamente concebirse desde el punto de vista de la filosofía moral. ¿Es entonces posible —esta es la nueva pregunta— articular una concepción *política* de la justicia internacional? Y, ¿en qué sentido, esta perspectiva de la justicia demanda de nuestra parte que pueda ser comprendida como algo diferente del principio moral de la justicia?

La perspectiva del juicio nos permite dibujar esta importante distinción, y esta distinción nos facilita el apropiarnos de nuevo del núcleo crucial de la perspectiva de Rawls —es decir, su genuino respeto por el pluralismo— sin por ello renunciar a la posibilidad de acomodar aspectos significativos de la perspectiva procedimental de Habermas, tal como una idea “fuerte” de la justicia (la cual incluye una nueva regulación de la economía y, también, obligaciones dirigidas a la protección del ambiente), una visión más rica del contexto institucional con el cual la justicia internacional puede ser licitada y alcanzada y, finalmente, una noción de los derechos humanos y de los derechos que estén en camino de ser totalmente jurídicos.

#### LA NOCIÓN POLÍTICA Y LA NOCIÓN MORAL DE LA HUMANIDAD

La distinción entre una concepción *política* y una concepción *moral* de la justicia internacional o global, puede ser obtenida por vía de la distinción de dos nociones de humanidad. De acuerdo con la primera de estas nociones, la humanidad ha sido tomada como *lo que es*, es decir, para decirlo de alguna manera, como aparece desde una perspectiva interpretativa. Entonces concebimos a la humanidad como una “sociedad que comprende en su extensión a todas las demás” y consideramos a “sociedades que la componen” como realmente son e.i., como sociedades concretas conocidas por nosotros, con su nombre, estructura, localización geográfica, orden institucional, recursos naturales, pasado histórico, etc. Lo que hacemos entonces es imaginar un ordenamiento que contenga todas estas unidades singulares, discretas y concretas; cada una de las cuales incluye a millones de individuos. Esta es la sociedad de pueblos contemplada por los representantes de la posición originaria —para permanecer en el marco rawlsiano—, cuando ellos se autocuestionan, lo hacen comenzando desde un status quo dado, entorno a principios que podrían reglar la coexistencia de acuerdo a la justicia de todos los pueblos de la tierra. Desde mi punto de vista, la idea de “el bien de la

humanidad”, cuando es comprendida en un sentido *político*, equivale a la noción del bien para una sociedad global compuesta de todas las demás sociedades tomadas tal como son en realidad. El pluralismo cultural es, entonces, claramente restituido en esta construcción de una idea “política” de la justicia entre las sociedades. Más aún, no vale para la noción de un *modus vivendi*, porque la coexistencia de pueblos es concebida desde el comienzo a través de la perspectiva del óptimo florecimiento de tal sociedad de sociedades. El óptimo florecimiento se vuelve una idea normativa que incluye no sólo el rechazo prudencial del conflicto, sino también la protección de los derechos humanos, así como otros aspectos sustantivos, como la protección del medio ambiente y la regulación de la economía global. El que se algo más que un *modus vivendi* es precisamente lo que permite adherirse a una concepción política de la justicia internacional, excluir legítimamente aquellos que Rawls denomina “pueblos fuera de la ley”, y tal vez denominarse “regímenes fuera de la ley”. Si definimos a los “regímenes fuera de la ley” como aquellos que persiguen su expansión por todos los medios posibles y/o rehúsan proteger los derechos humanos, permitirles a estos pueblos gobernados por “regímenes fuera de la ley” a la formación de un consenso traslapado (*overlapping consensus*) sobre una idea de justicia, podría reducir tal idea de justicia a una mera tregua o precisamente a un *modus vivendi*.

En un segundo sentido, sin embargo, podemos hacer uso de un concepto diferente de humanidad, pensando lo que la humanidad significa en su completa realización o bienestar. Podemos comprender a la humanidad como el conjunto de todos los seres humanos que han vivido, viven y vivirán en la tierra.<sup>12</sup> Entre ellos, los actualmente vivos son los únicos seres humanos dotados con *agencia*, con todo, esto no los hace árbitros de lo que constituye el florecimiento de la humanidad así comprendida. El florecimiento de la humanidad, de hecho, consiste, entre otras cosas, en traer a su realización proyectos, aspiraciones, valores típicos de generaciones pasadas y, preservar las oportunidades de las generaciones futuras para vivir una vida de una igualdad no inferior a la de sus predecesores. Tal idea normativa, concreta y basada en una narrativa reconstruible de una humanidad realizada al límite de sus posibilidades captura la intuición de un valor normativo de los más grandes logros de las pasadas generaciones —una idea captada, por ejemplo, con la noción de la “cresta montañosa de la humanidad” mencionada por Nietzsche en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*— y constituye las bases para la idea *moral* de la justicia. En este contexto las

sociedades, los pueblos, los estados, *demoi* y *ethmoi*, las mayorías y las minorías ya no son relevantes: lo que queda es la idea de una comunidad de todos los seres humanos “en cuanto tales”, que es la de todos los seres que han vivido, que viven y que vivirán con lo que llamamos la *condición humana*. Esta comunidad está sostenida tanto por la *condición humana*, y por el precipitado, narrativamente reconstruido, de lo mejor que ha sido logrado en esta condición común.<sup>13</sup> Esta idea se ha hecho más grande en el curso de la historia, desde la idea kantiana de un “reino de los fines” poblado por todos los seres humanos en tanto sujetos dotados de autonomía hasta el punto en que es susceptible en nuestros tiempos de convertirse en concreto precisamente en virtud de los procesos de globalización; de una comunidad humana global caracterizada por una actitud reflexiva y capaz de autocomprenderse como la heredera de las generaciones pasadas y guardarnos de las futuras.

Estos dos planes distintos —designados por los términos de concepción *moral* y *política* de la justicia global o internacional— están de algún modo reflejados en la distinción de Kant entre la noción de una *Weltrepublik*, la cual es una de las ideas de la razón moral y lo que él llama “subrogación negativa”, es decir, la *Völkerbund* que une a los pueblos en la aspiración de preservar la paz y mantener la vida humana digna de ser vivida.<sup>14</sup>

Ahora, con la concepción *política* de la justicia global o internacional, podemos además, distinguir una concepción *elemental* y una concepción *completa* de la justicia. Es elemental la concepción internacional de la justicia que comienza desde de la idea de la humanidad como una confederación de pueblos existentes y reconocidos y de acuerdo a la que la aspiración a la justicia es simplemente la identificación de los principios potencialmente capaces de impedir el conflicto. Esta visión de la justicia —política y elemental— difiere del *modus vivendi* en cuanto a que la orientación de los actores —individuales o colectivos— no es prudencial y auto interesada, sino es una orientación moral hacia la identificación y la realización de los requisitos para alcanzar la satisfacción de una identi-

<sup>13</sup> Sobre esta conciencia de ser miembro de la comunidad humana en cuanto participante de un *condición humana* (especial aunque furtivamente llamada comunidad), cf. J. L. Nancy, *La communauté désouvrée*, Paris, Bourgois, 1986, y R. Esposito, *Comunitas. Origine e destino dell'comunita*, Torino, Einaudi, 1998.

<sup>14</sup> Cf. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, 1795 (tr. it. *Per la pace perpetua*, en Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, ed. F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 176.

dad supraordinada —en este caso para la realización de la humanidad comprendida como sociedad de pueblos existentes. Sin embargo, esta permanece como una concepción *elemental* de la justicia en cuanto a que el bien o la realización de esta identidad superiores concebida solamente en los términos mínimos de evitar el conflicto.

Una concepción *compleja* de la justicia internacional, en cambio, se centra no solo en evitar el conflicto, sino también en la realización de otros requisitos para la autorrealización de la humanidad en su totalidad —p.e. el requisito de una cierta protección de los ecosistemas en los cuales la vida humana se reproduce, de un mínimo de bienestar natural para todos los seres humanos; de un nivel mínimo de salud física asegurada para todos los seres humanos, etc. Las concepciones *complejas* de la justicia internacional no dejan de ser “políticas” en el sentido de Rawls, pues ellas aportan relevancia normativa para los requisitos de identidad supraordinada, en tanto que ésta relevancia es internamente reconocida por cada una de las entidades parciales consideradas.

A pesar de lo dicho, las distinciones arriba mencionadas son meramente analíticas. Son tipos ideales de concepciones de justicia internacional que sirve al propósito de ayudarnos a orientarnos entre la extensa variedad de doctrinas existentes. Por ejemplo, es claro que la concepción de Rawls no puede ser considerada una concepción elemental de la justicia ya que Rawls liga sus principios de la justicia internacional no sólo con la función de evitar el conflicto sino también de garantizar la protección los derechos humanos y de una mínima distribución de los recursos económicos. La concepción de Rawls, no obstante, permanece mucho más cercana al extremo de un modelo elemental de justicia internacional, que la posición de Habermas en cambio, aparece mucho más abierta a consideraciones más amplias no sólo de redistribución económica mínima, sino también sobre la protección al ambiente. Permítame ahora continuar examinando el sentido en el que el modelo de juicio puede ser de ayuda para repensar la naturaleza de los derechos humanos, los cuales constituyen el núcleo profundo de la noción normativa de la humanidad en su versión política y moral.

## REPENSANDO LA UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS

Los derechos humanos son el centro de los argumentos de Rawls y Habermas en torno a la justicia internacional o global. Por ello es interesante examinar algunas de las dificultades en las que incurren sus estimaciones.

Para Rawls, la protección de los derechos humanos es una condición necesaria para que un régimen sea considerado mínimamente “decente” para que el pueblo viviendo en él sea aceptado en la “sociedad de los pueblos”; mientras que las continuas violaciones de ellos constituyen una condición suficiente para suspender legítimamente la obligación de la no-intervención en los asuntos internos de un país y en la autorización de sanciones y acciones militares llamadas al re-establecimiento de su observancia. Sin embargo, esta centralidad de los derechos humanos —que representa “un límite al pluralismo de pueblos”<sup>15</sup>—, no parece ser acompañada por una adecuada articulación de sus estatutos normativos. Rawls construye su catálogo de derechos dibujados en varios documentos internacionales, principalmente en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. Más específicamente, Rawls selecciona solo algunos de entre los derechos enlistados en 30 artículos de la Declaración como “derechos humanos propiamente”: el derecho mencionado en el artículo 3 (derecho a la “vida, libertad seguridad personal”), en el artículo 5 (el derecho a no ser sujeto a la crueldad, la degradación o el mal trato) y más generalmente, los derechos mencionados en el artículo 3 hasta el 18. Más bien, Rawls menciona otros derechos humanos que se siguen del primer grupo de derechos y que son objeto de ciertas convenciones especiales acerca del genocidio y el *apartheid*. La totalidad de derechos enlistados del artículo 19 al 30 de la Declaración no está incluida por Rawls entre los derechos humanos. En cambio, algunos de ellos —p.e. el derecho a la seguridad social (art. 22) y el pago igual por igual trabajo (art. 23)—, están argumentados explícitamente para presuponer tipos específicos de instituciones. La pregunta que primero viene a la mente es, obviamente, qué clase de base puede ser que permite considerar a los derechos como propiamente “humanos” dentro de un documento legal como la Declaración Universal. Esta selección no puede afirmar descansar en fundamentos legales, en tanto que nada en el documento aprobado en San Francisco sugiere que los derechos mencionados del artículo 19 al

<sup>15</sup> Cf. J. Rawls, *The Law of Peoples*, cit. p. 80.

30 podrían ser atribuidos a niveles diferentes al de los derechos mencionados en los artículos 3 al 18. Esta justificación, entonces, no puede ser el fundamento de una naturaleza *moral*.

En otros pasajes el estatuto universalista de este subconjunto de derechos está explicado por Rawls en los siguientes términos: “ellos son intrínsecos al Derecho de los Pueblos y tienen un efecto político (moral), sean o no apoyados localmente. Y más aún: “la fuerza política (moral) [de estos derechos] se extiende a todas las sociedades y ellos unen a todos los pueblos y sociedades incluyendo a los estados fuera de la ley”<sup>16</sup>. En otros pasajes este tema examinado con grandes detalles, y su formulación, obviamente, levanta un número de preguntas.

Los derechos humanos están claramente más allá del esquema contractual de *El Derecho de los Pueblos* por lo menos por tres razones. Primero, los 8 principios aprobados en la posición original incluyen la obligación de obedecer los derechos humanos, pero no la especificación de cuáles derechos son derechos humanos. Segundo, las partes aquí aprueban un principio cuyo contenido permanece sin especificar. Tercero, tales derechos han sido declarados como constituyentes aún para aquellos estados que no tengan o puedan tener representantes en la posición original y, por tanto, no puede decirse que haya suscrito tales derechos. Claramente Rawls nos está llevando de vuelta al esquema tradicional, en el que existen derechos morales, fundados independientemente, que va de las posiciones límites a la voluntad soberana de los pueblos. Aún más, en el contexto de *El derecho de los Pueblos* Rawls no ofrece ningún argumento para fundamentar este tipo de derechos morales, sino solamente nos invita a presuponerlos como justificados. Aún su recuerdo a documentos como la Declaración Universal no ayuda, en cuanto que el contenido de estos documentos no está aceptado en su totalidad, sino que están sometidas por Rawls a la afirmación de una razón moral que se perciba que esté en una posición de ser capaz de identificar el núcleo de “los derechos humanos propiamente”. Esta sustancial retirada del esquema desarrollado en el contexto del intercambio con Habermas —un marco en el que Rawls se suscribió enteramente la co-originalidad de la tesis de una intrínseca conexión entre derechos y autodeterminación democrática— es uno de los mayores problemas que guarda *El Derecho de los Pueblos*.

---

<sup>16</sup> Ídem, pp. 203.

La discusión de los derechos humanos está, en cambio, en el lugar del punto fuerte de la perspectiva de Habermas sobre la justicia internacional. Habermas expone la presencia de una cierta ambigüedad en la noción de los derechos humanos. Por un lado, como normas, frecuentemente explícitas en las constituciones dadas, los derechos humanos son, ciertamente, derechos en sentido positivo, en sentido legal del término pero, por otro lado, a causa de su formulación universalista, e.i., son categorizados como derechos de cualquier ser humano independientes de su ciudadanía, estos derechos son también normas dotadas con una “validez extrapositiva” (*überpositive Geltung*)<sup>17</sup>. Esta “validez extrapositiva” de los derechos humanos, comprendida como reclamando una cierta coherencia sobre en los colaboradores constitucionales locales, ha sido frecuentemente comprendida (p.e. Rawls) como un indicador de ser derechos morales antecedentes a cualquier acto constitucional de legislación, en otras palabras, en derechos que pueden sólo ser protegidos o desatendidos, pero no concedidos o negados, por los legisladores constitucionales locales. Sin embargo, la idea de una dimensión extrapositiva de los derechos humanos es sólo en apariencia, de acuerdo con Habermas, o una proyección de la universalidad de su *alcance* y de estar dirigidos a los ciudadanos de un cierto Estado no como ciudadanos, sino como seres humanos bajo una descripción que se aplica igualmente a todos aquellos que no son ciudadanos del Estado. Como cuestión de hecho, para Habermas, los “derechos humanos son desde el comienzo (*von Haus aus*) derechos de naturaleza legal.”<sup>18</sup>

Su especificidad, relativa a otro tipo de derechos (por ejemplo derechos políticos), consiste en el hecho de que los argumentos sobre los derechos humanos reciben su legitimación, sólo pueden ser argumentos morales —tomando como su objeto lo que es igualmente bueno para los demás y no es necesario añadir consideraciones éticas o pragmáticas. El derecho a la vida y el derecho a la libertad de conciencia, por ejemplo, están justificados sólo en virtud de estar en el igual interés de cada persona como ser humano. Que esta capacidad sea justificada sobre la simple base de consideraciones morales nada más ha generado la equivocada impresión de que los derechos humanos son mejor concebidos como normas morales, pero en cambio, la peculiaridad de que sólo necesita de consi-

<sup>17</sup> J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996, p. 221.

<sup>18</sup> *Idem*, p. 203.

deraciones morales para su fundamentación no significa que por sí mismos puedan modificar la naturaleza legal de estos derechos. Como Habermas propone: “la norma jurídica conserva su forma jurídica al prescindir de tal tipo de razón que fundamenta su pretensión de legitimidad”.<sup>19</sup> Los derechos humanos son, pues, están comprendidos como normas legales con un contenido moral, el cual permanece subjetivo y derechos accionables. Ahora bien, esto se sostiene para el estatuto de los derechos humanos en las constituciones concretas. Pero, ¿qué hay del *status* de los derechos humanos en el plano de la justicia internacional? ¿Qué hay de su *status* como derechos que todos los estados existentes *deben* incluir en su orden legal? De acuerdo con Habermas considerando este nivel, los derechos humanos tienen un *status* ambiguo: aún guardan un estatuto legal completo, el cual se materializará sólo en la forma de un orden legal cosmopolita. No debemos, sin embargo, tomar este esperanzado y pasajero estado como definitivo —como Rawls parece inclinado a hacerlo—, sino que debemos más bien pensar a los derechos humanos al nivel de la justicia internacional como derechos en camino a adquirir un *status* legal completo.

En *Legitimación a través de los derechos humanos*, Habermas ha discutido otra vez la co-originalidad de los derechos y la soberanía popular. Los derechos humanos “institucionalizan los presupuestos comunicativos que son indispensables a una formación racional de la voluntad política”, y Habermas continúa, “el derecho que hace posible la realización del ejercicio de la soberanía popular no puede venir impuesta desde el exterior de esta práctica como si se fueran a borrar”.<sup>20</sup> Ahora esto es cierto con respecto a los derechos políticos, pero en lo concerniente a los derechos humanos sólo es posible ya sea que todos y cada estado en el mundo se convierta en una democracia constitucional incluya a los derechos humanos —un prospecto lejos de ser realista—; o vislumbrar una forma de asignar a tales derechos “inmediatos a cada individuo, como ciudadano del mundo”. ¿Quién es el sujeto haciendo efectiva tal asignación? No podría sino ser lo que la constitución cosmopolita prefigura escuetamente en la asamblea General de las Naciones Unidas —tal como existe ahora una institución que podría marcar la despedida del estado de naturaleza, en el cual las relaciones internacionales aún se encuentran. En esta coyuntura Habermas menciona el artículo 28 de la

---

<sup>19</sup> *Ídem*, p. 204.

<sup>20</sup> *Ídem*, p. 220.

Declaración Universal, el cual es la realización de un orden social e internacional es llamado donde las “libertades propuestas en esta Declaración pueden ser completamente realizadas” como una fuente que, podría, de algún modo, establecen el estatus *legal* de los derechos humanos.

También esta línea más optimista de razonamiento tiene que confrontar la objeción mencionada antes: los derechos enlistados en la Declaración no están clasificados en rango de importancia y tampoco cubren un espectro muy amplio que incluye p.e. el derecho al ocio y al descanso. La posición de Habermas, sin embargo, apunta en una dirección prometedora. Todo lo que tenemos que hacer es dirigir la pregunta: ¿cuales serían las condiciones que permitirían pensar a los derechos humanos como derechos que son *legal* y no sólo *moralmente* vinculados a todos los estados, ya sea que los hayan o no consitucionalizado? Sin presuponer que una respuesta positiva está ya incluida en los documentos legales de naturaleza ambigua tal como la Declaración Universal de 1948.

La visión del juicio está de acuerdo con la propuesta de Habermas de considerar a los derechos humanos aún cuando no estén incluidos en constituciones específicas y también cuando son atribuidos a individuos como ciudadanos del mundo, pero está en desacuerdo con la idea que tal naturaleza legal puede descansar en documentos legales tales como la Declaración Universal de 1948 o los Pactos de 1966. Las razones de esta discrepancia son que si queremos tener un definición de derechos humanos como derechos accionables aún cuando no estén comprendidos en la constitución localmente articulada en el país en el que un individuo es un ciudadano, y si queremos que nuestra definición de derechos humanos sea capaz de revalorar las violaciones que pueden ser detenidas aún legítimamente a través del uso de la fuerza militar, debemos adoptar una definición mucho más estrecha que la incluida en estos documentos. Algunos de los derechos mencionados en la Declaración Universal (piense p.e. en los derechos a la “seguridad social” o el derecho de “pago igual por igual trabajo”) necesita presuponer la existencia de instituciones que podrían caer en el tipo de la universalidad. Otros (p.e. los derechos el “descanso” y el “ocio”) parecen presuponer ciertos niveles de afluencia material y en un caso aparecen menos “urgentes” que los derechos a la vida y a la libertad. El fracaso al clasificar estos diferentes tipos de derechos hace que los documentos legales sean inadecuados para la tarea legal de fundamentar los derechos humanos dotados de accionabilidad y con sanciones militares. ¿Qué fuentes alternativas pueden ser identificadas? ¿Cómo

puede la perspectiva del juicio ser de ayuda para vislumbrar un terreno legal de los derechos humanos, concebidos más allá del caso de su constitucionalización en los estados singulares?

La primera tentación es considerar la frase: “legalmente fundamentado” como sinónimo de “democráticamente fundamentado”, donde “democráticamente fundado” significa (si queremos mantener nuestra definición neutral entre concepciones de democracia mayoritaria, constitucionalista o populista) reconocida como vinculante a través de cierto procedimiento aceptado unánimemente por aquellos a quienes tales derechos se aplicarán en una forma u otra. Aún más, donde fue elegida esta estrategia, de nuevo la afirmada equivalencia de “fundamentación legal” y “fundamentación democrática” podría extenderse una sombra de etnocentrismo en un concepto como el de derecho. El cual, siguiendo a Rawls, no puede sino desear ser “político”, e.i. aceptable también para todos aquellos que no tomen a la democracia como el único procedimiento legal para formar la voluntad colectiva. Por consiguiente, no podemos tomar la “fundamentación legal”, comprendida como atributo de los “derechos humanos”, como significando: “aprobada como vinculación legal por los representantes de los ciudadanos de todos los países del mundo”, Como Frank Michelman ha sugerido, no podemos sino pensar a los derechos humanos como “democracia independiente” y, por tanto, “como no contingente en relación a la ejecución o realización de un procedimiento democrático”, aún en el caso de un procedimiento *ad hoc* democrático global.<sup>21</sup>

Si rechazamos la tentación de igualar la fundamentación de los derechos humanos con su fundamentación democrática, la otra alternativa que tenemos es pensar la activación de derechos humanos militarmente sancionables como derechos acordados y recíprocamente garantizados unos a otros, por representantes de todos los estados en el mundo, reunidos en una Convención especial, reunidos para deliberar precisamente acerca de la pregunta habermasiana: “¿cuáles derechos queremos garantizarnos con el propósito de regular nuestra vida comunal de acuerdo a la forma del derecho?” El hecho de que los participantes de tal Convención serían delegaciones estatales elegidas por el gobierno local a través de una variedad de procedimientos sobre el modelo de la Asamblea General de Na-

---

<sup>21</sup> Cf. F. Michelman, *Human Rights and the Limits of Constitutional Theory*, en “Ratio Juris”, 2000, vol. 13, n. 1, p. 66..

ciones Unidas, esta diseñado para asegurar que el fundamento legal de los derechos humanos sea, como sugiere Michelman, independiente de la democracia, sin tener que pagar el precio de su “moralización”. Al mismo tiempo la contingencia temporal y política de tal Convención de delegaciones estatales superada por una cláusula específica de acuerdos, a través de la cual los estados participantes puedan recíprocamente comprometerse a crear su reconocimiento futuro de nuevos estados condicionales en la aceptación de estos estados —a través de procedimientos que podrían o no ser democráticos— de esta Carta de Derechos de la “sociedad que comprende en su alcance a todas las otras”. El estatus universal pero completamente legal de los derechos humanos será garantizado, entonces, por: a) ser el fin del objeto de la resolución de una asamblea de todos los estados del mundo; y b) por la cláusula resultante, asegurando que cualquier Estado futuro que la rechace no sería reconocido por los estados presentes en la asamblea.

Esta Segunda Declaración Universal —diferente de la presente en su objetivo ya no es sólo, de algún modo, un fin “pedagógico” de estimular el crecimiento de una cultura mundial de los derechos humanos, sino más bien de limitar explícitamente los límites de la soberanía estatal— podría manejar una autoridad no disputada *legalmente* y no sólo una autoridad moral. Y podría permitirnos identificar con claridad y a través de un criterio establecido legalmente y con instancias específicas de violación de derechos humanos, qué constituye un fundamento suficiente para una legítima intervención militar; en lugar de dejarlo abierto, como es el caso hoy día, a una variable mixta de consideraciones morales y pragmáticas.

Sin embargo, para usar una frase rawlsiana, esta es sólo “teoría ideal”. ¿Qué puede hacerse hasta este punto, cuando este proceso de juridificación de los derechos humanos “supranacionales” tengan su fin? Me parece obvio que hasta entonces los derechos humanos continuarán mostrando una naturaleza esencialmente moral. Es porque hoy en día —y con esto hemos ya entrado en la discusión de la “teoría no-ideal”— no podemos sino concebir a los derechos humanos como derechos provisionalmente justificados sobre bases morales, pero esperemos que pronto sean justificados en términos completamente legales. Si esto es plausible, entonces nos enfrentamos a la pregunta: ¿cuál es la mejor orientación para proceder hacia tal justificación *moral*, si queremos eludir a la ambigüedad de la formulación de Rawls y el déficit del pluralismo inherente en

la perspectiva procedimental? Una vez más la perspectiva del juicio pide ser de ayuda. Se puede sugerir una secuencia de tres pasos justificatorios.

El primer de estos pasos consiste en reafirmar a la humanidad como punto de partida, para ser usado en la afirmación de la controversia entre diferentes modos de comprender los derechos humanos (ya que nadie parece negar su coherencia) y no puede verse como una proyección de la cultura Occidental. Más bien, esto constituye una presuposición lógica sin la cual no puede crearse el sentido completo de la confrontación entre culturas diferentes. La “humanidad como punto de partida” es el común denominador que nos permite comprender las controversias culturales, como aquella que se opone a los derechos humanos y aquella llamada de los *valores asiáticos*, como una controversia *entorno a algo*. Estamos entonces enfrentados con la tarea de formular un juicio reflexivamente orientado, sobre qué es lo más conveniente para la realización de la humanidad ahora comprendida no sólo como “una sociedad que comprende en su extensión a todas las otras”, sino como “una *comunidad* de todos aquellos que han vivido, viven y vivirán en la condición humana”.

El segundo paso justificatorio consiste en reafirmar que, nosotros occidentales, como miembros de la humanidad, también tenemos derecho a proponer nuestra propia idea de lo que significa para la humanidad autorrealizarse y oponerse a aquellas concepciones del bien, las cuales permitiendo el genocidio, la limpieza étnica o la eliminación sistemática de los disidentes políticos, cierran irreversiblemente la posibilidad de que la humanidad pueda avisorar una forma de realización que incluya el ideal de los derechos humanos. Desde este punto de vista, el Holocausto marca un punto de no-retorno. De tal suerte que en la construcción de una identidad individual es imposible no mirar pasar o ignorar las violaciones morales de la magnitud de los asesinatos; en otras palabras, no puedo observar mi propia identidad sin ser afectado después de haber matado a otro ser humano. Así, la historia de la humanidad, a pesar de tantas masacres y de actos horribles en el pasado, está atravesada por una fractura llamada Holocausto, cuyo símbolo es Auschwitz, después del cual ha sido imposible pensar para el futuro de la humanidad que no tome en cuenta lo que ha sucedido en Auschwitz. Lo que ha cambiado es una anticipación del futuro, sobre todo como una imagen de lo que es nuestra especie, la que se debe mantener no sólo como italianos, europeos u occidentales, sino como miembros de la humanidad —una vez más, la humanidad comprendida como una comunidad de todos los seres humanos que

se han ido, están llegando o que irán por la vida humana. En este sentido, la perpetuación de un nuevo Holocausto bajo diferentes nombres (sean ellos la exterminación de los *Tutsi*, la limpieza étnica, los *campos de la muerte* camboyanos) debe ser rechazado como algo que termina la posibilidad para que la humanidad alcance el autorrespeto. Y quien esté en posición, de detener tales crímenes rinde un servicio a la humanidad, no tanto en el sentido de afirmar con la fuerza de las armas una concepción del bien contra otra, sino en el sentido de mantener abierta para la humanidad una pluralidad de autorrepresentaciones y de caminos de realización.

El tercer paso argumentativo consiste en avanzar la tesis —por el momento específicamente occidental, pero, en principio, susceptible de ser compartido por todos— de que un ideal que incluye a los derechos humanos es capaz de traer la identidad de la humanidad hacia una realización más completa que todos los ideales éticos que no contienen a los derechos humanos o que los niegan explícitamente. Esta tesis, para la cual no puedo siquiera ofrecer por ahora un argumento esquemático en este contexto, no puede proceder de principios posicionados axiomáticamente, sino que debe proceder inmanentemente por medio de deconstruir cada concepción del bien de cada concepción del bien, que sostenga o permita la violación de los derechos humanos y por medio de la presentación de la implausibilidad o de la desigualdad entre seres humanos que frecuentemente constituye una de las presuposiciones centrales de tales concepciones. He intentado en algún otro lado presentar cómo esta deconstrucción podría proceder en el caso de la visión Nazi del bien.<sup>22</sup> Cuando Hitler, hablando de la política como el arte de dirigir a un pueblo hacia la supremacía entre los otros pueblos —Estados en los cuales cuando la gente “pierde su fuerza para pelear por su propia salud, entonces en este mundo de lucha el derecho de vida cesa” (tomado de Bernauer, 54)—, él está intentando esbozar una visión moral, pero, precisamente su subordinación del derecho a la vida a la habilidad contingente por un pueblo para defenderla. Hitler, al mismo tiempo, hace de la vida moral un mero duplicado del estado de naturaleza y la priva de su distintiva dimensión del “deber”. Sostener que existe un derecho a la vida, pero que tal

---

<sup>22</sup> *Idem*, p. Cf. A. Ferrara. “The Evil That Men Do. Meditation on Radical Evil from a Postmetaphysical Point of View, en M. P. Lara (compiladora), *Rethinking Evil: Postmetaphysical Perspectives*, Berkeley, University of California Press, 2001, en curso de publicación.

derecho pertenece no sólo a aquellos que están en posición de defenderla es una proposición contradictoria.

Regresamos entonces a una noción de la realización de la humanidad como una fuente de normatividad moral. Esta normatividad *moral* —la cual, incidentalmente, es la única clase de normatividad en la cual podemos poner a descansar la contingencia de los derechos humanos antes de que el proceso de su juridificación a nivel internacional se complete —no debería de ser entendida como un concepción comprensiva del bien para la humanidad, como la cristiana, la islámica y otras concepciones. Más bien debe entenderse como una concepción “no comprensiva” o “delgada” del bien para la humanidad.<sup>23</sup> Nuestras intuiciones pluralistas nos permiten creer que ninguna cultura, incluida la occidental puede poseer una visión definitiva de lo que significa para la humanidad autorrealizarse. Estas mismas intuiciones pluralistas nos permiten, al mismo tiempo, defender nuestro derecho a asegurarnos que las visiones de autorrealización centradas en los derechos humanos, las que nosotros los occidentales apreciamos altamente, no se pongan en juego para acciones que puedan marcar la identidad de la humanidad en forma irreversible, tanto como para defender nuestro derecho a protegernos y a la humanidad de la proliferación de concepciones de la moralidad (como la Nazi) que son contradictorias —contradictorias no tanto en lo relacionado con nuestras asunciones, sino contradictorias *juxta propria principio*<sup>24</sup> (sólo por sus principios propios).

---

<sup>23</sup> No uso aquí el término rawlsiano “conciencia política” par no introducir confusiones con la noción política de la justicia internacional de la cual deriva, sino el significado de la expresión “conciencia no comprensiva” y análogo a aquél término “conciencia política” en Rawls.

<sup>24</sup> Para una aproximación similar, en términos de “crítica inmanente”, la deconstrucción de la concepción moral no válida, cf. Walzer, *Thick nd Thin. Moral Argument at Home and Abrod*, Notre Dame, University of Notre dame Press, 1994. Para desarrollar el punto de la diferencia trazado por aquella aproximación walzeriana, cf. M. Rosati, “Un pregiudizio a favore della speranza: l’idea walzerian di critica sociale”, en Giovanni B. Clemente, Mismo Rosati e Italo Testa (et. al) *Ragionevoli duubbi. Scetticismo e critica*, F. Angeli, Milano, 2001, y A. Ferrar, *Il modello autenticitario di critica sociale*, en “Quaderni di teoria sociale”, vol I, n. I, en curso de publicación.

EL JUICIO, INSTITUCIONES INTERNACIONALES Y COSMOPOLITISMO  
 “ZUR VORHANDENEN WELT GEWORDENE  
 (DEL DEVENIR DEL MUNDO ACTIVO)”:  
 EL SENDERO INTERRUMPIDO  
 DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL

Porque se posiciona como el punto de partida de la realización de la humanidad como la fuente desde la cual tanto la concepción política y la concepción moral de la justicia derivan su normatividad, la perspectiva del juicio coloca a nuestra reflexión sobre la justicia en el camino dirigido a la *Filosofía del derecho* de Hegel, y la posibilidad de reanimación del tren de su pensamiento, contenido en la constelación del movimiento de la luz completamente nuevo. Más específicamente, el núcleo de la filosofía del derecho de Hegel adquiere una renovada relevancia que consiste en la idea de una *Sittlichkeit* (eticidad) post-tradicional y de un necesario anclaje institucional de la *Sittlichkeit*.

Repensar la justicia como lealtad en torno a una comunidad mayor, una comunidad que en su razonamiento moral puede coincidir con la humanidad en su totalidad, significa rescatar la idea hegeliana de una normatividad *situada*. Para Hegel la normatividad enmarcada en el clásico concepto de *ethos*, deviene un cambio radical en los tiempos modernos. La modernidad comienza donde la *Sittlichkeit* ingenua que constriñe y confina al individuo dentro una tradición local, se disuelve por el *principio de la libertad subjetiva* o de la *autonomía*, de acuerdo al cual la validez normativa es sólo lo que procede de la razón del sujeto humano.<sup>25</sup> Una de las consecuencias de este proceso es el ascenso y la afirmación de que el individuo moderno, “quien no posee otra normatividad anterior a la de su misma libertad”, y cuya sola identidad descansa en “su libertad, su capacidad para la autorreflexión y la autodeterminación”.<sup>26</sup> Pero esta misma idea de libertad y autonomía, lejos de ser una clase de libertad descontextualizada de un sujeto trascendente, pronto viene a ser su propio *ethos* coextensivo con la modernidad. Se convierte “la eticidad de los modernos, una eticidad funda-

<sup>25</sup> Para una óptima reconstrucción de la dinámica de la tensión interna en la idea hegeliana de una ética moderna, cf. L. Cortella, “Dilettica dell’eticità moderna”, en M. Callón, A. Ferrara y S. Petrucciani (et. al.), *Pensare la società. L’idea di una filosofia sociale*, Roma, Carocci, “2001, pp. 121-40.

<sup>26</sup> *Ídem*, p. 128.

da sobre el principio de distancia de cada tradición que no sea la de la libertad misma”.<sup>27</sup>

Este nuevo y peculiar *ethos postradicional de la libertad*, sin embargo, puede llegar a ser un *ethos* alternativo al clásico, basado en la inmediatez de ser parte de una tradición, sólo cuando cesa de ser sólo una mera orientación subjetiva, aunque mediada por la de una cultura, y se convierte, en palabras de Hegel, en “*vorhandenen Welt*” y en la “naturaleza de la autoconciencia”.<sup>28</sup> O, en un vocabulario más próximo a nosotros, cuando deviene en sustancia histórica, en una forma de vida con sus instituciones específicas, al igual que como una segunda naturaleza “modelada a partir de las libertades”.<sup>29</sup> El así llamado *punto de vista moral* tiene sus raíces en esta constelación moderna concreta: para Hegel no se trata de una construcción de la razón ni de una hipótesis contrafáctica, sino, más bien, de una parte y parcela de una forma de vida, la cual emerge en los tiempos modernos.

El punto interesante es que esta forma moderna de vida ética (*Sittlichkeit*) está lejos de estar reconciliada. Por el contrario, está atravesada por tensiones severas, a las que Hegel comprende fundamentalmente en conexión con: a) la incapacidad de la moderna *eticidad* para constituir un “esbozo individual” para el individuo que habita en ella; y b) la incapacidad de la moderna sociedad civil para integrar realmente a la particularidad empírica de los individuos en una totalidad que no le sea ajena a ella. La cultura de la libertad, de la autonomía y de la autodeterminación —usando de nuevo un vocabulario más familiar a nosotros— guía a devaluar todo lo dado, toda sustancia inmediata, incluyendo la propia sustancia subjetiva y al moderno individuo, quien encuentra su propia esencia en la libertad y que encuentra su esencia en algo que él comparte en común a todos los otros individuos. Por lo tanto, en algo que no es en última instancia su propiedad. Este moderno individuo, entonces, comprende su propia individualidad como una mera aplicación del principio de la autonomía y al hacerlo así, él testimonia la desaprobación de lo que hoy podríamos llamar su diferencia. Consecuentemente, de acuerdo con Hegel, nosotros los hijos de la modernidad estamos ciertamente en casa en el reino de la libertad, el cual ha devenido un mundo, pero no

---

<sup>27</sup> *Idem*, p. 129.

<sup>28</sup> G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofi del diritto*, Bari Carocci, 2001, 1974, Prágrafa 142, pp. 121-40.

<sup>29</sup> Cf. L. Cortella, “Dilettica dell’eticità modern”, cit. p. 131.

exactamente una casa en el mismo sentido en el que el individuo premoderno estaba en casa con su vida ética sustantiva.

Al mismo tiempo, la sociedad civil moderna —basada en el “sistema de dependencia universal”,<sup>30</sup> capturado en la metáfora de Smith de “la mano invisible”— no está en una posición para integrarse realmente consigo mismo en la particularidad de cada individuo, si no es en la forma mecánica de la dependencia o, en otras palabras, si no es realmente capaz de mediar entre la universalidad y la particularidad.

La grandeza de Hegel consiste en haber avisado una solución a estas tensiones inherentes a la vida ética moderna no a través de las líneas de retorno a las formas premodernas del ethos y la normatividad, sino en una radicalización autoreflexiva del proceso que ha permitido el surgimiento de estas tensiones en primer lugar. El *Entzweigungen* (desdoblamiento) de la modernidad, para Hegel, se origina en el aún limitado espacio al que el principio de la libertad subjetiva hasta ahora ha sido capaz de “convertirse en el mundo existente” o institucionalizarse. Aquí está el punto de origen de esa figura filosófica del pensamiento que nos urge atraer a cumplimiento a la modernidad, que no ha sido aún suficientemente moderna —una figura del pensamiento célebremente rescatada y reconstruida por Habermas a través de las líneas posmetafísicas en *El discurso filosófico de la modernidad*. Pero este es también el punto donde los límites de la relevancia del marco conceptual de Hegel nos parecen evidentes.

Como es bien sabido, Hegel identifica en el Estado-nación el centro donde estas fracturas o *Entzweidungen* —entre la individualidad y la universalidad, entre la interiorización-intención subjetiva y el carácter externamente objetivado de la norma; entre la libertad subjetiva y la libertad objetivada en las instituciones — puede finalmente llegar a una reconciliación. Tal como un comentarista de Hegel ha sugerido adecuadamente:

Los centros donde el individuo moderno es educado para la autonomía, la reflexividad y el respeto para los otros, ya no son tradiciones específicas y particulares o de las comunidades tradicionales, las cuales son irreversiblemente desaparecidas por la gran marcha de la libertad abstracta y sólo sobreviven como un extrañamiento nostálgico, sino en las instituciones del Estado moderno. El diseño que el individuo moderno percibe como realmente suyo ya no es su patria o

<sup>30</sup> Hegel, op. cit. , párrafo 183, p. 189.

suhogar, sino, más bien, una abstracción que se ha vuelto en un mundo, una universalidad que se ha convertido en la historia, en un código legal y en la idea del derecho legal<sup>31</sup>

Los ciudadanos “libres e iguales”, en suma, son capaces de habitar la condición en la que han recibido su nuevo diseño sólo si un orden institucional completo sostiene el ejercicio de esta libertad. Ahora bien, que este “orden institucional” deba ser entendido como el del Estado-nación del siglo XIX, es algo que es mejor comprendido como una característica del horizonte histórico compartido por Hegel, más que como una necesidad interna de su argumento. En cambio, nuestra discusión de la fundamentación normativa de la justicia internacional o global y de su relación con la conexión de estas instituciones internacionales que, parafraseando a Hegel, constituyen un cosmopolitismo convertido en un mundo, pueden ser exactamente conectada con en el tren de pensamiento de Hegel y lo pueden de nuevo poner en movimiento.

*De nobis fabula narratur*: Estamos hoy día, tan lejos del escenario internacional, tan lejos como esos ciudadanos de la sociedad civil moderna descritos por Hegel. Nuestras vidas están inequívocamente ligadas con los procesos globales y con las acciones y estrategias de los actores globales, así como de los efectos no intencionales de estas acciones que toman la totalidad del mundo como su escenario. Nuestras vidas dependen de procesos económicos, de migraciones, de sucesos culturales de importancia global, de mercados de bienes primarios, de cambios monetarios, etc., pero, ¿quién podría reconocerse a sí mismo en esta dependencia universal? ¿Quién podría interpretar la aparición de estas fuerzas como el producto de las propias intenciones de uno? Nuestras vidas dependen de las altas y bajas del NASDAQ, de los precios del petróleo, y de sus principales afluentes, pero, ¿quién puede ver en estas fuerzas el signo y la proyección de la propia voluntad? Como los ciudadanos de Hegel hicieron a escala nacional, nosotros también aspiramos en una escala global, a complementar esta “dependencia universal” con algún tipo de voluntad política colectiva capaz de convertirse en derecho, y con la cual nuestra voluntad individual, finalmente, pueda reconocerse a sí misma. En esta aspiración nuestra, estamos de nuevo unidos con el esfuerzo de Hegel por concebir un universal que no se imponga asimismo desde

---

<sup>31</sup> L. Cortella, “L’ethos della modernità”, en Ferrara, V. Gessa, s. Meffettone (et. al.), *Etica individuale e giustizia*, Napoli, Liguori, 2000, p. 3-4.

fuera —por decirlo de alguna forma—, sino que pueda reconocerse con la particularidad y pueda hacerlo por medio del derecho.

Ahora bien, la razón de por qué la reconciliación de la libertad subjetiva y la universalidad normativa del derecho sea considerada sólo desde los límites de un Estado singular ha tenido que ver, para Hegel, con el hecho de que el individuo es incapaz de reconocer su propia subjetividad en la universalidad de la historia mundial debido al hecho de que la *Weltgeschichte* (historia mundial) siempre tiene lugar a espaldas de sus protagonistas o, como mínimo, al hecho de que los individuos no pueden reconocer su propia subjetividad, ahí en el mismo sentido en como en las objetivaciones de una voluntad política colectivamente formada junto a otros ciudadanos en el contexto del Estado nación.

Una diferencia crucial, sin embargo, nos separa de Hegel. A diferencia de él, desde hace algunas décadas hemos comenzado a testificar el mismo surgimiento de una historia universal en el proceso de ser desplazada desde el concepto filosófico a su referencia empírica, desde la *Weltgeschichte* a la historia global. El ascenso de instituciones como la ONU, el FMI, la OCSE, el Banco Mundial, la Corte Internacional de Justicia con sede en Roma, la FAO, la UNESCO, el UNICEF, el WTO, la Alta Comisión de los Derechos Humanos, y muchas otras, testifican la presente transición desde una mera “sociedad civil global”<sup>32</sup> —poblada por actores económicos globales como las corporaciones multinacionales, por ONG’s igualmente globales, como Green Peace o Amnistía Internacional o aún la Iglesia Católica, y por los clásicos poderes transnacionales como EU o la OTAN—, hacia una sociedad global dotada con instituciones políticas dentro de las cuales la libertad subjetiva de los actores de Estado puede finalmente encontrar un verdadero cuerpo universal de derechos. Sólo bajo condiciones tales como estas, y gracias al ascenso y coordinación de las instituciones como estas, puede el cosmopolitismo convertirse de una idea filosófica “abstracta” en “un mundo existente”.

---

<sup>32</sup> La obra completa de Wallerstein es una reconstrucción de la formación de esta sociedad civil mundial, insertada en el “sistema-mundo”. Cf. I. Wallerstein, *The Modern World System, Vol. I: Capitalist Agriculture and the origin of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, New York, 1974; Wallerstein, *The Modern World System, vol. 2: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy 1600-1750*, New York, 1980; y Wallerstein, *The Modern World System, vol. III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy*, New York, Academic Press, 1989, Academic Press, 1989.

Sin embargo, para rescatar dentro de las líneas postmetafísicas, la idea hegeliana de anclar el punto de vista moral en una “comunidad futurizada” —caracterizada por una forma de vida ética postradicional basada en la libertad, aunque no necesariamente confinada a los límites del Estado-nación— y, especialmente, si queremos que la “comunidad futurizada” coincida con la humanidad, es necesario articular el concepto de identidad de la humanidad, el cual nunca deja de ser una fuente de perplejidad para muchos autores.

¿Es posible atribuir una identidad para la humanidad como ésta? No puedo abordar aquí el argumento necesario para apoyar a una respuesta afirmativa. Podría ser útil, sin embargo, mencionar brevemente dos factores que parecen apuntar a esta dirección. Primero, el proceso de globalización económica y cultural y los comienzos de una política supranacional parecen sugerir eso ya que, desde hace un largo tiempo, el horizonte global no es sólo un horizonte para la reflexión filosófica sino también, para actores concretos. Y la acción de los actores globales sin duda da lugar a una historia global, cuyo sujeto es la humanidad, no menos plausible que la acción de los actores tradicionales —clases, partidos, movimientos, minorías, grupos de interés, etc.—, que dieron lugar a un horizonte histórico centrado alrededor de la nación.

Segundo, en el caso de los actores colectivos, como las comunidades políticas nacionales es posible hablar de identidades propiamente, porque la cualidad colectiva de la identidad, deja en este caso, la necesidad del reconocimiento y las dinámicas de relaciones de reconocimiento intactas. Se ha objetado que en el caso de la humanidad —una identidad colectiva que por definición incluye a todas las demás identidades—, no es claro cómo podríamos hablar de una identidad que permanezca en el bien conocido círculo de reconocimiento. Es difícil imaginar qué “la otra humanidad” podría proveer reconocimiento.

Aún esta objeción, sin embargo, puede encontrarse si sólo pensamos en la legítima posibilidad de un *reconocimiento virtual*. Cada teoría del reconocimiento es, al menos, parcialmente, una teoría del virtual reconocimiento, que el actor “anticipa” o “espera” para recibir de otros actores. Esto incluye, es decir, una construcción internalizada, en la cual sólo en su comienzo ontogenético sostiene un vínculo con la realidad concreta de un acto de reconocimiento por parte de otros concretos iguales y significativos. La teoría de Mead de la génesis social de la identidad testifica esto: aún la identidad del individuo mismo estabiliza su autorrepresentación a través de la anticipación vital de reconocimiento por el “otro

generalizado”, el cual es, básicamente, una construcción de la mente, aunque de la mente “socializada”, y por tanto, no se halla enteramente desconectada con la realidad del individuo promedio de la sociedad. Si aceptamos la idea de que cualquier identidad puede estabilizarse a través de un reconocimiento virtual o anticipado en por lo menos un mundo posible, no encontraremos dificultad alguna para aceptar la idea de que, nosotros, como individuos singulares y como actores colectivos, podemos también atribuir a la humanidad una identidad susceptible de ser reconocida por cada especie inteligente que podría estar presente en el universo (los extensos recursos invertidos en la emisión y tentativa recepción de señales de radio en y desde fuera del espacio, sugiere que esta clase de reconocimiento virtual podría jugar un papel para *nosotros*) o para las generaciones de seres humanos que vivirán en el futuro distante.

## CONCLUSIÓN

Para concluir, la agenda de un modelo del juicio universalista requiere que cualquier concepción de la justicia internacional o global: a) sea “política” en el sentido de evitar presuposiciones cuya aceptabilidad sea coextensiva con la aceptación de los mismos fundamentos del constitucionalismo liberal-democrático; b) que no seleccione, como “sujetos de la justicia”, una clase de entidades que presupongan la sanción normativa de un mero contingente internacional *status quo*; c) incluya la protección de los derechos humanos entre de el tema de la justicia, aún cuando no se haya diferenciado la esfera de la moralidad y el derecho o la postulada prioridad de la moral sobre la política; d) articule al menos en términos generales el nexo de la justicia internacional a la clase de órdenes institucionales internacionales presupuestos por la idea de la justicia internacional.

La perspectiva del juicio de la justicia —que incluye la idea de que la justicia puede ser igualada con los requerimientos de la realización de una identidad supraproordinaria originada, sólo potencialmente, de la interacción de los partidos contendientes —se ha mostrado al menos en principio incapaz de reflexión este ideal *desiderata* dentro de su estructura. Más específicamente, porque se abstiene de privilegiar cierta clase de entidades como la prototípica “los sujetos de la justicia”, sino por el contrario, puede ser aplicada igualmente bien a la determi-

nación de lo que se debe a los individuos como incluyendo a los individuos ciudadanos del mundo, no menos que a la determinación de lo que se debe a los pueblos incluidos en la “sociedad que comprende a todas las otras”. La perspectiva del juicio de la justicia no cae presa de la contingencia del *status quo* internacional. Por medio de usar los dos distintos conceptos de humanidad subrayados arriba como, el modelo del juicio puede tomar este *status quo* como su punto de partida como concepción “política” de la justicia internacional, pero puede también trascenderla cuando funcione como una concepción “moral” de la justicia.

Segundo, porque en su versión “política” y “moral” la coherencia normativa de la perspectiva del juicio de justicia está anclada en el traslape de identidades colectivas —pueblos y sociedades— basado en diversas presuposiciones culturales, la revisión del juicio de la justicia permanece consistente con nuestras intuiciones pluralistas y en ningún momento requiere que individuos y pueblos no-liberales o no-occidentales abracen presupuestos que no son suyos.

Tercero, en su versión “política” la perspectiva del juicio de la justicia internacional comprende la concepción de los derechos humanos como derechos no sólo morales, sino potencialmente de naturaleza legal o en el proceso de adquirir una naturaleza legal completa. La visión del juicio, por tanto, no comparte la visión optimista de acuerdo con la cual la naturaleza legal de los derechos humanos podría ser efectivamente establecida por la existencia legal de documentos y lineamientos, y un proceso internacional que —a través de la redacción y aprobación de una Segunda declaración Universal de los Derechos Humanos— que pudiera elevar a la indiscutible adquisición en de un status legal de parte de los derechos humanos.

Cuarto, en las huellas de Hegel, la perspectiva del juicio de la justicia interpreta la relación de la justicia internacional como un cosmopolitismo en proceso de ser transformado de una idea regulativa a un “mundo existente” como una relación *constitutiva*. Sólo como la globalización económica y cultural del mundo está produciendo los primeros indicadores de una sociedad civil global, desde la cual una incipiente esfera pública global da sus primeros pasos, así la construcción de instituciones internacionales, junto con la reforma de las existentes, está gradualmente generando un “mundo” en el cual la idea de humanidad puede ser finalmente comprendida como un universal concreto y ya no meramente como una idea de la razón. En virtud de estar basada en la normatividad de dos caras, pero concreta el concepto de humanidad, la noción del juicio de la justicia inter-

nacional simplemente aparta a la expresión y a la autoconciencia el “principio de libertad *intersubjetiva*”, el cual subyace a este mundo institucional cosmopolita en el proceso de ser formado.

La articulación de este principio —aún cuando eventualmente tome o no la forma de un concepto de justicia basado en el juicio— es una de las contribuciones que la filosofía puede ofrecer a la búsqueda, la cual permanece expuesta a la mirada de las contingencias no-políticas de la *Weltrepublik* kantiana.

TRADUCCIÓN DE MARÍA PÍA LARA ZAVALA  
Y ADRIÁN LÓPEZ CABELLO.