

PERSPECTIVAS ÉTICO-POLÍTICAS DE LA JUSTICIA. IMPARCIALIDAD, DIFERENCIA, JUSTICIA TRANSNACIONAL

Iván Teimil García
Universidad de Oviedo

Resumen: Este artículo examina los rasgos más importantes de dos de las concepciones de la justicia más importantes de los últimos decenios. Para su análisis utilizo una distinción metodológica que define a la perfección ante qué tipo de visión de la justicia nos encontramos. La justicia como imparcialidad, tal como explico en este escrito, puede entenderse principalmente de dos formas, a mi juicio complementarias. Asimismo, mantengo que imparcialidad y diferencia son dimensiones estrictamente necesarias de una perspectiva completa y rigurosa de la justicia. Esta perspectiva será defendida desde los presupuestos de un universalismo moral y político débil.

Palabras clave: imparcialidad dialógica, diferencia, dominación y opresión, universalismo, justicia global.

Abstract: This paper examines the most important features of the two most important conceptions of justice in recent decades. For my analysis I use a methodological distinction that defines perfectly what kind of view of justice we have. Justice as impartiality, as I explain in this paper, can be understood in two main complementary ways. I also hold that impartiality and difference are strictly necessary dimensions of a complete and rigorous justice. This view is defended from the assumptions of a weak moral and political universalism.

Keywords: Dialogical impartiality, difference, domination and oppression, universalism, global justice.

La cuestión del universalismo aflora de manera muy significativa cuando nos planteamos uno de los retos morales y políticos más actuales y acuciantes: la justicia global. En el diseño de un modelo más justo de sociedad mundial, cabe preguntarse qué exigencias deberíamos plantearles a los estados, a los “jugadores globales” y por supuesto a la ONU, a la hora de considerar el objetivo de una sociedad global más igualitaria, tanto en lo que se refiere a los recursos económicos y materiales, como en lo relativo a los derechos civiles¹.

El artículo se inicia con unas reflexiones sobre las dos perspectivas de la justicia como imparcialidad aludidas más arriba junto con las obligadas referencias a los dos autores que representan tales perspectivas: John Rawls y Jürgen Habermas. El segundo apartado se refiere a las críticas de los filósofos de la diferencia a las teorías de la justicia basadas en la imparcialidad. Asimismo, este segundo apartado versa sobre la compatibilidad de la filosofía de la diferencia con una teoría de la justicia imparcialista y universalista. Finalmente, el tercer apartado se dedica a examinar brevemente el modelo habermasiano de organización política global así como algunas de sus críticas más importantes.

1. IMPARCIALIDAD INSTITUCIONAL-IMPARCIALIDAD DIALÓGICA

Para comenzar me referiré a dos sentidos de la justicia presentes en nuestro lenguaje común. Sin acudir todavía al vocabulario filosófico, la justicia comporta varias facetas, entre las que encuentro dos de una relevancia especial para el cometido de este estudio. La primera de ellas se refiere a la justicia como “organización de que dispone el Estado para reprimir y castigar los delitos y dirimir las diferencias entre los ciudadanos, de acuerdo con la ley y el derecho”. La segunda destaca que la justicia exige “dar la razón a quien le corresponde como partícipe en lo que pertenece a varios o a todos”. Estas definiciones, sin ser incompatibles, ilustran la divergencia entre dos sentidos de justicia presentes también en la literatura filosófica.

El primero se refiere a las instituciones políticas y, en ocasiones, se circunscribe al ámbito de las decisiones legales, al ámbito de actuación de juristas y magistrados. El segundo sentido, más mundano a la vez que más amplio, expresa la idea de que hacer lo justo significa obrar teniendo en cuenta lo que, en justicia, corresponde a cada cual, esto es, dar a cada uno su parte en lo que parece es propiedad de todos o, expresado de otro modo, congeniar los inte-

¹ El presente artículo toma como punto de partida los argumentos de mi tesis doctoral: *Concepciones de la justicia en la filosofía política contemporánea. Imparcialidad, universalismo y diferencia*. La tesis doctoral aludida expresa en su título un claro objetivo. Este objetivo se podría resumir como sigue: investigar las concepciones de la justicia más importantes de nuestro panorama filosófico-político a través de tres conceptos fundamentales: imparcialidad, universalismo y diferencia. Una de mis intenciones en esta tesis doctoral era mostrar que tales conceptos constituyen dimensiones imprescindibles y no contradictorias de una adecuada perspectiva de la justicia.

reses de todos respetando el interés legítimo de cada uno. La primera definición, que relaciona lo justo con una cierta organización u orden, es también la que tiene en mente John Rawls cuando nos habla de una “sociedad bien ordenada” regida por principios de justicia imparcial². La teoría de Rawls reabre el debate sobre la justicia desde una óptica que pretende superar tanto las interpretaciones utilitaristas de la moral como las visiones economicistas de la democracia constitucional. El contractualismo de Rawls trae a colación el aspecto institucional de la justicia, pues ésta es “la primera virtud de las instituciones sociales” que conforman la estructura básica de la sociedad, o lo que es lo mismo, las principales disposiciones que definen los derechos y deberes del hombre e influyen sobre sus perspectivas y concepciones de la vida. Rawls, al igual que otros liberales, insiste en la protección jurídica de la libertad de pensamiento y de conciencia, la competencia mercantil o la propiedad privada como instituciones sociales importantes.

Sin embargo, el cariz igualitarista que caracteriza a la teoría de Rawls, la convierte en una posición atípica que suscita críticas desde diversos frentes. Desde quienes consideran su teoría como una nueva versión del individualismo liberal, hasta quienes enfatizan que su concepción del mérito y su principio de la diferencia no son compatibles con los presupuestos del liberalismo. Son bien conocidas las controversias que suscita, todavía hoy, la construcción de la posición original rawlsiana, en especial los supuestos del velo de ignorancia, la motivación autointeresada de las partes y la concepción de los bienes primarios como métrica objetiva de la justicia. Es precisamente esta concepción del bien que Rawls llama “tenué” la que fija la lista de los bienes básicos necesarios para que toda persona lleve adelante su proyecto racional de vida, entre los que Rawls incluye el bien de la autoestima o el autorrespeto sobre el que volveré al final de este artículo.

Dejando de lado por el momento el bien básico del autorrespeto, es preciso incidir en uno de los aspectos más originales y novedosos que aporta la teoría de la justicia como imparcialidad de Rawls. Y es que, además de reconocer un sistema igual de libertades para todas las personas (consagrado en su primer principio de la justicia) y de estipular que los cargos y posiciones han de estar abiertos a todos en condiciones de una justa igualdad de oportunidades (tal como reconoce el segundo principio), Rawls introduce en este último, el precepto igualitario que ordena que “las desigualdades sociales y económicas han de ser dispuestas de tal modo que redunden en beneficio de los menos aventajados”³. Según Rawls, este principio de la diferencia evita la deriva meritocrática y busca corregir las desigualdades ante las que la sola igualdad de oportunidades resulta insuficiente. La idea de que todos somos dignos de nuestra posición social como consecuencia de nuestros méritos y

² Véase John RAWLS, *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 2002 y también John RAWLS, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993.

³ Véase John RAWLS, “Los principios de la justicia”, en *Teoría de la justicia*, pp. 62-118.

esfuerzos queda deslegitimada al comprender Rawls que éstos dependen en último término de nuestras capacidades y talentos naturales. Por cuanto tales talentos son fortuitos, las diferencias que debido a ellos conforman nuestra idiosincrasia, son para Rawls moralmente arbitrarias. Su distribución no es justa ni injusta, pues la justicia, asunto material y humano, se refiere a aquellas cuestiones en que media nuestra voluntad de decidir y acordar parámetros generales de convivencia. Ahora bien, si la “lotería natural” no es justa ni injusta, sí lo es, en cambio, la manera en que las instituciones actúan ante estas diferencias naturales. La justicia como imparcialidad incide precisamente en este punto: las instituciones de una sociedad bien ordenada deben favorecer las condiciones suficientes para que todos los individuos logren su autodesarrollo o, lo que es lo mismo, puedan llevar a término su proyecto racional de vida con independencia de su posición social o de sus aptitudes naturales.

Hubo quienes consideraron que el desarrollo de la noción rawlsiana del mérito y del papel de las instituciones en la corrección de las desventajas arbitrarias es excesivamente proteccionista y contraria al liberalismo. Es el caso de Robert Nozick, para quien los méritos y el medro social jamás pueden considerarse arbitrarios, sino sólo resultados del ejercicio de la libertad del sujeto⁴. En el otro extremo, teóricos comunitaristas y republicanos sostuvieron que en la concepción de la justicia como imparcialidad de Rawls se trasluce un individualismo excesivo y una teoría de las instituciones indiferente a las necesidades reales de los ciudadanos.

Sandel y Habermas ponen en tela de juicio, desde posiciones filosóficas contrarias, la concepción liberal del ciudadano tal y como se encuentra en la teoría de Rawls, pero sobre todo ambos autores insisten en las carencias de una visión del sujeto aparentemente distanciado de sus condiciones sociales. Tanto Sandel como Habermas denuncian la ausencia de una dimensión intersubjetiva fuertemente estructurada, necesaria para dar salida a las expectativas de reconocimiento y reciprocidad que rigen las justas relaciones entre los ciudadanos⁵.

Para Sandel el esfuerzo por asegurar la individualidad y la separabilidad de los sujetos, en pugna contra las posiciones utilitaristas, lleva a Rawls a defender una noción de sujeto supraempírica y radicalmente no corporeizada. A juicio de Sandel, esta concepción del individuo, cuyos límites se contemplan como fijos e invariables, elimina la posibilidad de cualquier lazo que comprometa al sujeto más allá de sus propios sentimientos y valores individuales.

⁴ Véase Robert NOZICK, *Anarquía, Estado y Utopía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1991.

⁵ Véase Michael SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Nueva York, Cambridge University Press, 1982 y también Jürgen HABERMAS y John RAWLS, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998.

Por su parte Habermas critica igualmente el carácter monológico de la posición original. Según el frankfurtiano, el mecanismo de representación resulta inadecuado para reflejar cómo es posible la cooperación en la vida real, y por lo tanto pierde su utilidad como artilugio explicativo. En su debate político con Rawls, Habermas concluye además que el norteamericano termina dando prioridad a la autonomía privada, con su entramado de derechos y libertades que permiten el desarrollo de los proyectos racionales de vida, frente a la autonomía pública, aquella que posibilita a los sujetos racionales y libres tomar parte en la construcción de su entorno social y político⁶.

Atendiendo a estas críticas, una concepción de la justicia no estaría completa si no asumiese una dimensión dialógica-deliberativa. Con Habermas, la justicia continúa indiscerniblemente ligada a la imparcialidad, pero esta imparcialidad se encarna en el ámbito de las operaciones falibles de entendimiento de los propios participantes o, en expresión de Habermas, de los sujetos capaces de lenguaje y acción.

Regresemos ahora al segundo significado de la justicia al que aludí al principio, a saber, que la justicia consiste en “dar la razón a quien le corresponde como partícipe en lo que pertenece a varios o a todos” o, de manera más ajustada a esta explicación, la justicia exige “dirimir cuáles son las razones o los argumentos relevantes en lo que es asunto de varios o de todos”. La imparcialidad entendida al modo deliberativo-discursivo posee precisamente esta inspiración última. La concepción habermasiana de la justicia post-tradicional incluye esta noción de imparcialidad como elemento definitorio esencial. Como explica el filósofo alemán, en la comprensión premoderna del mundo las acciones eran interpretadas en relación a la idea de justicia sustantiva de cada comunidad concreta. En este sentido la imparcialidad se medía en confrontación con la norma ya establecida: justo era lo que seguía la norma. Pero la asimilación de la complejidad social que ha caracterizado a las sociedades occidentales erosiona las ideas de justicia heredadas y les hace perder su apariencia de evidentes. Según Habermas, una de las consecuencias del paso de la comprensión premoderna a la comprensión moderna del mundo es la transformación del discurso moral que “pierde la apariencia ontológica de algo dado y se entrevé como algo construido”. Paralelamente, el sentido de lo justo no puede ya depender de los supuestos de una determinada concepción del bien sino que ha de expresar la atención igualitaria a todos los intereses implicados. En palabras de Habermas:

“Si en un principio las concepciones de justicia sustantivas eran el criterio para determinar si las normas a partir de las cuales tenían que enjuiciarse los conflictos eran dignas de reconocimiento, al final lo que es justo se mide por las condiciones que rigen la formación imparcial del juicio”⁷.

⁶ Véase Jürgen HABERMAS, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en Jürgen HABERMAS y John RAWLS *op. cit.*.

⁷ Jürgen HABERMAS, *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2004, p. 289.

Habermas traslada esta idea de enjuiciamiento imparcial al terreno de la política. Según la ética del discurso sólo pueden esperar legitimidad aquellas disposiciones que sean aceptables por todos los potenciales afectados. Esta idea general define lo que Habermas llama principio del discurso o principio D y constituye uno de los pilares maestros de su teoría de la acción comunicativa. La aplicación del principio D al sistema político democrático supone que el cuerpo legislativo tiene en cuenta a todos los destinatarios de las leyes, los cuales son además los que en cada votación ceden el poder a la clase política. Igualmente, en la esfera informal el principio D se pone en marcha siempre que se buscan soluciones generalizables para los problemas sociales, políticos o morales. De estas ideas se sigue, a mi juicio, que una democracia de calidad sería aquella que lograra una confluencia lo más completa posible entre los intereses institucionales y el interés general de la ciudadanía. En la medida en que tenga lugar esta confluencia la clase política estará cumpliendo con mayor o menor grado de exigencia su compromiso de gobernar según tal interés general. No obstante, tanto las discusiones en la esfera pública formal o institucional como en la informal de la ciudadanía son fallibles y, por lo tanto, los resultados de tales discusiones están sujetos a error. El proceso de diálogo no sólo tiene lugar en el interior de cada esfera, sino que debido a su permeabilidad, se producen influencias constantes entre ellas. La ciudadanía tiene en su poder el discurso práctico-moral para decidir sobre las exigencias generales de primer orden. Sin embargo, tales exigencias no pueden adquirir completa vinculatividad por la vía del discurso moral, pues éste es insuficiente por sí solo para otorgar fuerza vinculante a las normas. Sin alterar un ápice de las convicciones constitucionalistas sobre las libertades y los derechos, por supuesto incuestionables, Habermas conecta las dimensiones ciudadana e institucional en su concepto de esfera pública. Es en esta esfera pública en la que han de tener lugar las relaciones de influencia recíproca entre ciudadanos e instituciones.

A juicio de Habermas, una radical separación entre estos dos planos no corresponde a una correcta captación de la esencia de nuestra forma de vida democrática, en tanto que ésta captación exige que la actividad autolegisladora de los sujetos comporte un valor en sí mismo. Así, para Habermas, las limitaciones impuestas por el Estado de derecho no son meras restricciones a la acción establecidas por los poderes públicos sino consecuencias del régimen democrático del que somos tanto destinatarios como autores, por lo que la autonomía pública del legislador y la privada del destinatario del derecho se funden en un mismo concepto.

Las críticas al principio discursivo-democrático de Habermas hacen hincapié en su ambigüedad y abstracción. Frankfurtianos como Wellmer han señalado que su carácter procedimental olvida la dimensión ética del sujeto⁸. Rawls, en cambio, argumenta desde una perspectiva política contra un prin-

⁸ Albrecht WELLMER, *Ética y diálogo*, Barcelona, Anthropos, 1994.

cipio, en su opinión, incapaz de explicar cómo ha de ser la “praxis” de un sistema democrático justo. Según Rawls, de una teoría tan general no es posible extraer propuestas específicas⁹. Sin embargo, los presupuestos pragmático-formales de los discursos prácticos expuestos por Habermas vienen a dotar de contenido al principio discursivo-democrático. Estos presupuestos pragmático-formales (la igualdad, la simetría, la reciprocidad, la inclusión o la ausencia de coacción) expresan las condiciones que ha de cumplir todo discurso práctico si el resultado que se busca es el consenso racionalmente motivado. Al mismo tiempo, tales pautas definen el concepto de justicia como imparcialidad en su sentido dialógico de un modo mucho más preciso. Los resultados y arreglos en la esfera moral e informal, así como las normativas y leyes emanadas de las instituciones se acercarán a lo justo y se alejarán de los puros compromisos de intereses si, tal como expresaba la segunda definición aludida más arriba, “se ha dado la razón a quien le corresponde en aquello que es asunto de varios o de todos” o, de manera más ajustada al propósito de este artículo, “se han dirimido correctamente las razones relevantes y han alcanzado asentimiento aquellas que contemplan los intereses de todos los implicados en un discurso práctico”. Para arribar a tal objetivo se deben cumplir, al menos en grado aproximado, las citadas condiciones prámático-formales de la argumentación. Con sólo un vistazo general a la historia occidental podemos apercebimos de que tales condiciones han tenido que cumplirse de manera aproximada, toda vez que la sociedad ha tendido a eliminar autoritarismos y a reconocer la igualdad y la dignidad de todos los sujetos.

El republicanismo universalista contemporáneo es el modelo político más ajustado a la inspiración de la justicia como imparcialidad en su acepción dialógica¹⁰. En la consciencia de que los cauces de una sociedad justa no pasan exclusivamente por el reconocimiento de la fortaleza de sus instituciones, considero de una relevancia insoslayable para esta segunda dimensión de la justicia el acento republicano en la igualdad, el autogobierno y la participación ciudadana. Para los republicanos universalistas, el reconocimiento de la igualdad legal debe implementarse a través de una coyuntura material, social y económica que posibilite la igualdad política, o lo que es lo mismo, el libre acceso a la participación en las decisiones políticas de todos los ciudadanos. El republicanismo no ve en las instituciones la garantía de una libertad previa y prepública, sino, al contrario, la plasmación del ejercicio mismo de la libre autodeterminación de la ciudadanía. La consideración republicana de las libertades subjetivas enfatiza que éstas sólo alcanzan pleno desarrollo en una esfera pública abierta y capaz de integrar el creciente pluralismo de nuestras democracias. Esta es precisamente otra de las notas características de la dimensión dialógica de la justicia como imparcialidad¹¹.

⁹ Véase John RAWLS, “Réplica a Habermas”, en Jürgen HABERMAS, y John RAWLS, *op. cit.*, pp. 75-143.

¹⁰ Véase, por ejemplo, Felix OVEJERO y otros (comps.), *Nuevas ideas republicanas*, Barcelona, Paidós, 2004 y también José Luis MARTÍ, *La república deliberativa*, Barcelona, Marcial Pons, 2006.

¹¹ Véase Fernando VALLESPÍN, “Una disputa de la familia, el debate Rawls-Habermas”, en Jürgen HABERMAS y John RAWLS, *op. cit.*, pp. 9-37.

El modelo democrático del deliberativismo constituye igualmente una buena plasmación de esta idea de justicia. Según la idea general de este modelo, la participación y la práctica del autogobierno se ejercitan únicamente por medio de una deliberación reflexiva. Una definición general de democracia deliberativa es la que aporta Jon Elster en el libro del mismo título:

“La democracia deliberativa incluye una toma de decisiones colectiva en la que participan todos los afectados por la decisión o sus representantes. Esta decisión será tomada a través de un procedimiento argumentativo protagonizado y seguido por los participantes que se comprometen con dos valores fundamentales: la racionalidad y la imparcialidad”¹².

Frente a una concepción agregativa de la democracia, la visión deliberativa asume que una decisión es colectivamente vinculante y legítima si se cumplen unas condiciones mínimas de razonamiento libre y público entre iguales. El modelo deliberativo de la democracia supone que tales condiciones posibilitan el incremento de la calidad epistémica de nuestro sistema político. Por lo mismo, un procedimiento deliberativo tendrá valor epistémico si es capaz de conducirnos a las decisiones correctas con mayor probabilidad que los procesos alternativos (negociación, voto, etc.), si bien la deliberación es compatible con tales procesos. La expectativa de incremento de esta calidad epistémica supone que la deliberación tiene una función transformadora de preferencias, porque sólo mediante ella podemos abandonar nuestra postura egocéntrica y disponernos al examen de los intereses generales. En la medida en que ello ocurra tanto en la esfera ciudadana como en la esfera institucional, podremos decir que la democracia se vuelve más inclusiva e imparcial. Que el sistema político democrático haya sido capaz de incorporar a su entramado jurídico las exigencias de determinados grupos minoritarios manifiesta el aumento de la calidad epistémica de la democracia, en tanto que se ha logrado dar voz en el escenario público a las personas que permanecían silenciadas. Frente a las tesis que afirman que la deliberación es inocua, que produce el enconamiento de las posiciones o que puede servir como excusa para la manipulación, el engaño y la inducción de preferencias, los deliberativistas insisten en que sólo con el esclarecimiento argumentativo y la reapertura de los debates que se han cerrado en falso se pueden minimizar los efectos de la manipulación y de la corrupción políticas.

Hasta aquí el repaso a las dos dimensiones de la justicia como imparcialidad que aludí al principio de este escrito. En lo sucesivo me referiré a las críticas a estas teorías imparcialistas desde las posiciones de una cierta filosofía de la diferencia.

¹² John ELSTER, “La deliberación y los procesos de creación constitucional”, en John ELSTER (comp.), *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 2001, pp. 129-159.

2. IMPARCIALIDAD Y DIFERENCIA

Los filósofos de la posmodernidad abandonan el proyecto de fundamentación de la moral de la filosofía continental, con las consecuencias que ello conlleva para la política. El rechazo de un punto de vista transubjetivo y universal de la moral, que se salga de los contornos del contexto social en el que viven los sujetos, se traduce, en el ámbito político, en la incapacidad para proyectar la validez de los valores y principios democráticos más allá de las fronteras de los estados nacionales modernos. Para Lyotard, repensar la política en clave posmoderna, exige abandonar metanarrativas como el marxismo y el liberalismo hegemónico que, convertidas en ideologías dominantes, excluyen a las minorías y ejercen violencia sobre la natural heterogeneidad de la realidad social. En este sentido, la exigencia de la política, a la vez que la demanda más importante de la justicia, es dar testimonio de la diferencia o, al menos permitir su manifestación¹³.

Filósofas como Iris Marion Young han recogido el testigo de esta reflexión¹⁴. En opinión de Young una teoría de la justicia debe partir de los conceptos de dominación y opresión. Una reflexión tal se aparta del tradicional discurso sobre la justicia, con sus ideas de imparcialidad y universalismo al frente, para dar cabida a la diferencia en todas sus manifestaciones. Y es que aquel discurso, centrado en los aspectos distributivos de la justicia, además de dar por buena la estructura social y el contexto institucional y legal que está a la base de tales aspectos, ha ocultado, según Young, las formas de injusticia no reductibles a problemas de distribución. La división sexual del trabajo, la discriminación de los inmigrantes o personas no blancas, la homofobia, el heterosexismo, la imposición de un modelo familiar estándar o de una forma mayoritaria de vida, el desprecio hacia las personas mayores o disminuidas físicas y psíquicas, configura un “suma y sigue” de voluntades pisoteadas y recurrentes discriminaciones. La opresión pervive bajo la imagen de bonanza de nuestras sociedades de bienestar, ya sea en sus formas abiertas y explícitas, o vertida en todo tipo de prejuicios y miedos irracionales hacia las personas etiquetadas bajo la categoría de lo diferente. Según Young, el sujeto “normal” –dicho sea entre comillas– reacciona ante ellas con un sentimiento de repugnancia y aversión. A juicio de esta filósofa, la sociedad y la cultura dominantes estigmatizan a las identidades desvalorizadas, al tiempo que las excluyen del curso normal de la vida pública y de la participación útil en la sociedad. Y lo que es más importante, a tales personas y grupos se les impide la construcción autónoma del significado de su propia identidad, de

¹³ Véase Jean François LYOTARD, *Le differend*, París, Les Editions de Minuit, 1983 y también, Jean Françoise LYOTARD, *La posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1987.

¹⁴ Véase, Iris Marion YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000. Véase también Iris Marion YOUNG “Justice, Inclusion and Deliberative Democracy”, en Santiago MACEDO (ed.), *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

tal manera que en el caso de que tuvieran solventadas sus necesidades materiales, tendrían que soportar igualmente la pesada losa de la marginación y el imperialismo cultural. En palabras de Young:

“La diferencia entre mujeres y hombres, gente indígena –americana o africana– y gente europea, judíos y cristianos, homosexuales y heterosexuales, obreras y profesionales, es reconstruida en gran parte como desviación e inferioridad. (...) Del mismo modo que cualquiera sabe que la Tierra gira alrededor del Sol, cualquiera sabe que la gente gay es promiscua, que los indígenas son alcohólicos y que las mujeres son aptas para el cuidado de los niños. Los hombres blancos, por otra parte, en la medida en que están libres de señales de grupo, pueden ser individuos”¹⁵.

Para corregir esta historia de flagrantes desigualdades Young demanda una auténtica revolución cultural que persiga subvertir los prejuicios, estereotipos y hábitos inconscientes que siguen identificando a ciertas personas como individuos repulsivos, peligrosos o amenazadores de la identidad generalizada. Ello requiere no ya la imparcialidad ni la insistencia en la igualdad formal, que para la autora persiguen perniciosos fines ideológicos, sino la implantación de un discurso político plural, parcial y heterogéneo que posibilite, en expresión de la autora “unas relaciones sociales de diferencia sin exclusión”. Ello puede suponer que algunos de estos grupos alcancen incluso representación parlamentaria específica. En esta dirección, la teórica feminista Catharine A. Mackinnon insiste en la necesidad de una concepción del estado que defina la manera en que la jurisprudencia debe obrar a favor de las mujeres, y que considere como delitos la prostitución, la explotación sexual, la maternidad de alquiler o la violencia y los abusos en el entorno familiar, todas ellas formas de discriminación basadas en la sexualidad¹⁶.

La abrumadora argumentación de Young encierra, sin embargo, severas inconsistencias. Young acepta como válida la ética discursiva y celebra que la justicia en los autores deliberativistas se haya trasladado del ámbito de la distribución de recursos a las cuestiones procedimentales de participación en la deliberación y toma de decisiones. Sin embargo, Young olvida que la imparcialidad es una de las notas fundamentales de esta noción de justicia. En su crítica a las teorías liberales, Young ha olvidado la definición de la imparcialidad como parámetro procedimental básico del discurso democrático. En lugar de reforzar y reinstaurar los prejuicios al servicio de la ideología mayoritaria, tal como opina Young, la justicia como imparcialidad exige la puesta en común de todos los puntos de vista y la discusión pública sobre cuáles son los intereses que merecen legítimo reconocimiento. Asimismo, obliga a la toma en consideración de la diferencia, debido a que su mecanismo no es la

¹⁵ Iris Marion YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, pp. 103-104.

¹⁶ Véase, Catherine A. MACKINNON, *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989.

simple universalización, sino la descentración de la perspectiva individual y grupal y la disposición al examen deliberativo de las perspectivas ajenas.

Igualmente, al criticar el universalismo de corte liberal, Young cierra las puertas a todo universalismo. Estoy de acuerdo con Sheyla Benhabib en que una reconstrucción del universalismo pasa por el rechazo de un concepto sustancialista de racionalidad y la defensa de otro de carácter discursivo-comunicativo. Por ende, este universalismo nos exige reconocer que los sujetos de la razón son criaturas finitas, corpóreas y concretas y no entidades abstractas o trascendentales; nos exige, al fin, establecer una mediación entre el punto de vista del “otro generalizado”, que describe a todos los individuos con los mismos derechos y deberes que quisiéramos para nosotros mismos, y la perspectiva del “otro concreto”, que muestra a cada individuo como un sujeto con “una historia, identidad y constitución afectivo-emocional concreta”¹⁷.

En este sentido, al igual que Axel Honneth, considero que el individuo que sufre opresión no es sólo aquel que se integra en los grupos sociales públicamente visibles, sino que existen muchos “seres sin rostro” que padecen bajo el imperialismo cultural y otras formas de injusticia social¹⁸. Asimismo, en mi trabajo doctoral he considerado críticamente el concepto de diferencia, por cuanto, un solo rasgo de la personalidad no debería entenderse como único aspecto definitorio de la identidad, lo cual fomentaría una actitud acrítica con respecto al grupo y perdería de vista el objetivo de la verdadera integración y de la conquista paulatina de la paridad participativa por parte de todos los individuos desfavorecidos.

Junto con A. Phillips y Susan M. Okin, mantengo que las democracias constitucionales occidentales han dado pasos hacia una mayor inclusión y reconocimiento de la diferencia, por lo que no se trataría de subvertir absolutamente los fundamentos del sistema político democrático, sino más bien de recuperar el sentido más profundo de tales fundamentos¹⁹. El objetivo es, en fin, el de restablecer la importancia de los compromisos ciudadanos con la participación reflexiva y el autogobierno, así como la expectativa de unas instituciones justas y responsables, a la hora de hacer valer el interés público más allá de los convenios o arreglos partidarios.

¹⁷ Para mayor detalle al respecto de esta distinción véase Sheyla BENHABIB, *Situating the Self*, Cambridge, Polity Press, 1992.

¹⁸ Véase Nancy FRASER y Axel HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid, Morata, 2006.

¹⁹ Véase Susan Moller OKIN, “Gender Inequality and Cultural Differences”, en *Political Theory* 22 (1994) 5-24 y Susan Moller OKIN, “Political Liberalism: Justice and Gender”, en *Ethics* 105 (1994) 23-43. Véase también Anne PHILLIPS, “Must Feminists Give up on Liberal Democracy?”, en David HELD (ed.), *Democracy and Difference*, Cambridge, Polity Press, 1993, pp. 103-122.

No obstante, es preciso reconocer la audacia de filósofos como J. Derrida, J. F. Lyotard o la propia Iris Marion Young en lo que se refiere a su denuncia de la opresión y a su crítica a los discursos filosóficos contruidos de espaldas al sufrimiento de quienes permanecen silenciados. Su valor reside en que sus obras constituyen una llamada de atención ante esas otras realidades que las teorías políticas más procedimentales y abstractas quizá han descuidado de manera injustificada. En este sentido, estoy en desacuerdo con la radical separación entre justicia y vida buena a la que han tendido las teorías políticas más procedimentalistas, pues entiendo que la consideración de la realidad concreta se convierte en contenido necesario de una cuidadosa reflexión sobre la justicia. Quien no puede llevar a cabo su plan de vida (en suma quien no puede llevar adelante una “vida buena”) sufre el daño de la exclusión en sus diversas variantes: laboral, social, institucional. Aminorar este daño, en lo que se refiere a posibilitar el desarrollo de todos los planes de vida legítimos también es una importante cuestión de justicia. Ello no quiere decir, en cambio, que tengamos que abandonar “los más nobles ideales democráticos”; tampoco que tengamos que renunciar al universalismo de los derechos humanos.

En esta misma línea reflexiona el frankfurtiano Theodor Adorno en su explicación de la dialéctica entre concepto y realidad. Pese a lo abstracto del ideal político o moral, tal abstracción no nos da derecho a arrojarlo por la borda. Adueniéndome de las palabras de Adorno:

“Aunque sea *hybris* pretender que la identidad existe, de modo que la cosa corresponda en sí a su concepto, este ideal no debe ser simplemente desechado. En el reproche de que la cosa no es idéntica al concepto perdura la nostalgia de que ojalá llegara a serlo”²⁰.

En la reflexión de Adorno sobre el concepto en general se entrevé una discusión que regresa con frecuencia al debate filosófico bajo diversas apariencias. En definitiva, el poder o impotencia de los conceptos o ideales generales para llevarnos a una sociedad mejor se está discutiendo siempre que resurge el problema del universalismo moral y político. Una vertiente actual de este problema es la del alcance y extensión de los derechos humanos. Este debate nos introduce de lleno en el último apartado de este artículo, en el que haré una breve descripción de la propuesta de J. Habermas en torno a la justicia global y de la crítica de Cristina Lafont a esta propuesta.

3. HABERMAS Y LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA GLOBAL: DOS VERSIONES DE UN MODELO

En su escrito “¿Una constitución mundial para una sociedad mundial pluralista?” Habermas presenta su modelo de organización política glo-

²⁰ Theodor Wiesengrund ADORNO, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1990, pp. 152-153.

bal²¹. Habermas aboga por una sociedad mundial, organizada según un sistema jerárquico de niveles, en la que se ha de poner en práctica una política interna mundial sin un gobierno coercitivo mundial. El filósofo alemán hace hincapié en que esta política interna mundial debe afectar especialmente a los problemas medioambientales y a las políticas globales económicas. Su diseño se caracteriza por una estructura dividida en tres niveles con tres clases de actores políticos asignados a cada nivel. El nivel supranacional está ocupado por un único actor, las Naciones Unidas, organización que tiene la capacidad de actuar en campos políticos bien definidos (asegurar la paz e imponer los derechos humanos a nivel mundial) sin asumir ella misma un carácter estatal. Sin embargo, aunque Habermas alude a una manera más profunda de concebir la función de garantizar la seguridad, que incluye la protección de las condiciones básicas de vida, entiende al mismo tiempo que las instituciones centrales de las Naciones Unidas deben estar exentas de abordar asuntos económicos. Por lo mismo, la desigualdad masiva no es tarea que deba acometerse, según Habermas, desde las instituciones nucleares de las Naciones Unidas (el Consejo de Seguridad y el Tribunal Penal Internacional), sino que tales instituciones tienen como cometido fundamental el de garantizar la seguridad e intervenir en caso de flagrantes violaciones masivas de derechos humanos. Las desigualdades económicas entre países industrializados y países en vías de desarrollo y la proposición de políticas para paliar la pobreza extrema de estos últimos cae fuera de las funciones de la ONU y constituye el cometido de una “política global doméstica”, ubicada en un nivel inferior al que ocupan las Naciones Unidas: el nivel de las relaciones entre “jugadores globales” actuales y futuros o nivel transnacional. En él tienen lugar las negociaciones políticas sobre las cuestiones ambientales y económicas que traspasan las fronteras de los estados nacionales y de las que no se puede ocupar la ONU ni sus instituciones nucleares. El concepto de política global doméstica se refiere a aquellos temas que un día fueron objeto de política exterior pero hoy, por mor de la globalización, deben integrarse en más amplias unidades políticas transnacionales, pese a que la base primera de su legitimidad la encuentren en los estados nacionales, de cuya soberanía dimana la legitimidad de toda regulación.

Según Habermas, en este nivel transnacional se entremezclan formaciones institucionales necesitadas de la coordinación que también precisa una sociedad mundial cada vez más compleja. Tal coordinación sólo alcanza a determinadas categorías de problemas, por ejemplo, la regulación de las telecomunicaciones, la prevención de catástrofes, la contención de epidemias o la lucha contra el crimen organizado. A juicio del filósofo alemán, en estos casos basta con un intercambio fluido de información y unas buenas relaciones internacionales, lo cual es ya un cometido extremadamente difícil dadas las diferencias políticas que suelen aflorar cuando se abordan cometidos

²¹ Véase Jürgen HABERMAS, “¿Una constitución política para una sociedad mundial pluralista?”, en *Entre Naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 315-355.

comunes. Sin embargo, más espinosos aún resultan los asuntos que comportan una genuina naturaleza política, y no requieren solamente de una buena coordinación y cooperación entre estados. Estas cuestiones políticas se refieren evidentemente a la distribución equitativa de los recursos globales, las políticas energéticas, medioambientales, financieras y económicas. En relación a estos problemas que, en definitiva, atañen a una política interna mundial, hay una necesidad de regulación y de configuración para la que no existen aún, a juicio de Habermas, “ni los actores ni los marcos institucionales oportunos”²². Las redes políticas actuales son insuficientes para abordar el exigente cometido que se ubica en este nivel transnacional y, según Habermas, se requeriría de regímenes regionales con el poder necesario para una implementación de sus decisiones a escala continental. A juicio del frankfurtiano, “la política sólo podrá cumplir una función reguladora a nivel transnacional, si las arenas intermediarias transnacionales quedan ocupadas por un número abaricable de *jugadores globales*”, como ya lo son los Estados Unidos de América²³. Por ende, en el nivel transnacional participan los estados democráticos occidentales pero también de manera muy especial la ciudadanía global a través de sus organizaciones y movimientos.

Finalmente, el más bajo estadio de este sistema multinivel lo ocupan los estados nacionales. La función que Habermas les encomienda en este modelo es la de cooperar en la puesta en práctica y desarrollo de las políticas globales.

En su artículo “Alternative visions of a new global order: what should cosmopolitans hope for?”, Cristina Lafont reflexiona acerca de las dos posibles lecturas del proyecto cosmopolita habermasiano²⁴. La primera, la más ambiciosa, persigue el objetivo de realizar la paz y los derechos humanos recogidos en la Carta de las Naciones Unidas. La segunda, minimalista, se limita a aconsejar que la obligación por parte de la comunidad internacional se reduce a la tarea negativa de prevenir guerras de agresión y violaciones masivas de los derechos humanos, como la limpieza étnica y el genocidio. Lafont defiende, pese a su contenido “utópico”, la versión más ambiciosa del modelo habermasiano sobre la base de que no hay distinción significativa entre las violaciones masivas de derechos causadas por los conflictos armados y aquellas derivadas de las regulaciones injustas del orden económico global. Según Lafont, los retos cosmopolitas del proyecto habermasiano sólo podrán lograrse si los principios de la justicia transnacional aceptados por la comunidad internacional son interpretados según la lectura más ambiciosa, que aborda también la justicia económica²⁵.

²² Jürgen HABERMAS, “¿Una constitución política para una sociedad mundial pluralista?”, p. 327.

²³ *Ibid.*, pp. 327-328.

²⁴ Cristina LAFONT, “Alternative visions of a new global order: what should cosmopolitans hope for?”, en *Ethics & Global Politics* 1, n° 1-2 (2008) 41-60.

²⁵ *Ibid.*, p. 41.

En opinión de Lafont, la posición de Habermas oscila entre el ultraminimalismo y la versión más ambiciosa de la política internacional. Como recuerda esta autora, proteger los derechos humanos a escala mundial requiere, entre otras cosas, garantizar las condiciones sociales y económicas mínimas necesarias para el ejercicio de los derechos cívicos y políticos. Sin embargo, esta interpretación no es compatible con la concepción habermasiana de la organización mundial como exenta de abordar cualquier reto “político”, y para Habermas las cuestiones redistributivas se incluyen dentro de los retos políticos de un orden mundial reformado. A juicio de Lafont, el resultado de esta rígida división del trabajo entre el nivel supranacional y el nivel transnacional es que a ninguno de los dos niveles le está encomendado, finalmente, la tarea de mejorar o paliar las condiciones sociales y económicas injustas.

La versión minimalista del modelo, por la que Habermas parece decantarse, da como resultado el siguiente escenario: por un lado la ONU, en el nivel supranacional, debe limitarse a su agenda clásica de proteger la libertad, la seguridad y la paz y, por otro lado, a la “política global doméstica”, en la arena transnacional, no le compete directamente la protección de los derechos humanos, puesto que su defensa es asunto fundamental de la organización mundial en el nivel supranacional. Atendiendo a esta explicación, el establecimiento de un orden económico más justo permanecería solamente como mera aspiración política y no como una obligación de justicia. Según Lafont, este crucial objetivo dependería entonces de los compromisos negociados entre los conflictivos intereses y preferencias de valor de los diferentes países.

En consecuencia, a juicio de Lafont, uno de los retos enunciados por Habermas en el contexto de su visión sobre la justicia global, a saber, el de “corregir la extrema desigualdad en bienestar dentro de una sociedad mundial altamente jerarquizada”, se convierte en una noble aspiración del estilo de las de “proteger los arrecifes de coral y promover las artes”²⁶. A juicio de esta filósofa, si seguimos la interpretación minimalista del modelo, la erradicación o al menos la reducción de la pobreza mundial podrá ser o no objeto de la política global doméstica, según sea la constelación de valores ético-políticos que goce de mayor pujanza en cada momento.

Esto nos lleva al segundo y más importante problema para el argumento de este artículo. Lafont recuerda que existen otras violaciones masivas de derechos humanos, también inmerecidas y desde luego no provocadas por las víctimas que merecen la misma atención que los crímenes contra la humanidad. Como repara Lafont, el derecho fundamental a la vida no está protegido para 18 millones de personas que mueren al año de manera prematura y, desde luego, inmerecida, a causa de enfermedades curables. Ante esta realidad, poco importa si las medidas redistributivas son o no de carácter político

²⁶ *Ibid.*, p. 47.

(de hecho, es difícil imaginar que no lo sean en alguna medida). En algunos casos ni siquiera sería necesario que una reformada organización mundial emprendiera radicales reformas redistributivas sino sólo que impidiera la inacción de los jugadores globales que se aprovechan de un *statu quo* tan ventajoso para unos como perjudicial para otros. Cristina Lafont cita varios ejemplos a este respecto, de entre los cuáles he seleccionado uno que me parece especialmente significativo²⁷. Como es sabido el VIH es una de las principales causas de mortandad en los países empobrecidos. Mientras en los países ricos en muchos casos esta penosa enfermedad se ha convertido en una dolencia crónica gracias a los antirretrovirales, los gobiernos de los países en vías de desarrollo no pueden costearlos porque están obligados a respetar los acuerdos internacionales ratificados bajo los auspicios de la Organización Mundial del Comercio. Estos acuerdos recogidos bajo las siglas TRIPS (“Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights”), permiten a las farmacéuticas un monopolio en la producción de los medicamentos durante un periodo de 20 años, durante el cual pueden aumentar cuanto quieran el precio de los mismos en concepto de gastos de la previa investigación. Como es obvio, el cambio en este tipo de regulaciones palmariamente injustas no solucionaría todas las injusticias distributivas del planeta, pero desde luego ayudaría, y mucho, a paliar algunas de las más graves. Llevar a cabo cambios efectivos en estas regulaciones parece al menos tan razonable como tomar parte en arriesgadas y costosas operaciones militares.

Para Lafont, una reformada organización mundial en el nivel supranacional tendría que marcar las directrices básicas de una política económica global justa, que no dependiera de los intereses partidarios de los más poderosos y que garantizara a los “ciudadanos del mundo” las condiciones básicas para el ejercicio de sus derechos formales iguales. Ello, efectivamente, concede la oportuna importancia a unas violaciones masivas de derechos que merecen ser tenidas en cuenta al mismo nivel que el genocidio y la limpieza étnica, en tanto que disponer los medios para erradicar tales violaciones comporta también una obligación de justicia básica.

Para terminar, regresemos a la idea de autorrespeto que mencioné al principio. El propio Rawls introduce el autorrespeto o la autoestimación en su lista de los bienes primarios. La intención es clara: lejos de concebirse como una categoría psicológica o moral, el autorrespeto se entiende como un bien político básico. En palabras de Rawls:

“Implica una confianza en la (...) capacidad de realizar (...) las propias intenciones. Cuando creemos que nuestros proyectos son de poco valor no podemos proseguirlos ni disfrutar con su ejecución. Atormentados por el fracaso y por la falta de confianza en nosotros mismos, tampoco podemos llevar adelante nuestros esfuerzos”²⁸.

²⁷ *Ibid.*, pp. 50 y ss.

²⁸ John RAWLS, *Teoría de la justicia*, pp. 398-399.

Que el autorrespeto se conciba como un bien primario de carácter político implica que las instituciones de una “sociedad bien ordenada” tienen la obligación de favorecer las condiciones mínimas que hagan posible a todo individuo la adquisición de estima propia. Sólo en este camino se encarna en el sistema político el significado de la justicia como imparcialidad, en tanto que ésta, en la perspectiva de Rawls, exige que todos los individuos puedan acceder a una cuota igual de bienes básicos –y el autorrespeto para Rawls lo es– que les permita llevar adelante sus proyectos racionales de vida. Y por qué no, este propósito deberíamos hacerlo extensible también al ámbito internacional.

Como recuerda Thomas Pogge, cercenamos incluso el deber negativo de “no dañar” cuando imponemos a los países pobres un orden económico injusto²⁹. Sugiero entonces que la distinción entre derechos civiles y políticos y derechos de subsistencia sea contemplada a la luz de la idea de co-originalidad formulada por Habermas en el contexto de su debate con el liberalismo político³⁰. En la lucha por la protección de los derechos humanos, las libertades y la posesión de los medios materiales imprescindibles para una vida digna son dos caras de la misma moneda. Por lo mismo, las instituciones encargadas de promover los derechos humanos (en especial, la ONU en el nivel supranacional) deberían marcar las pautas para la protección de ambos tipos, ya que, si atendemos a la información con la que contamos, uno sin el otro no puede sobrevivir de manera estable.

²⁹ Véase Thomas POGGE, *World Poverty and Human Rights, Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, Polity Press, 2002.

³⁰ Véase Jürgen HABERMAS y John RAWLS, *op. cit.*



Richard SWINBURNE
La existencia de Dios

Colección: **ALETHEIA**

Precio: 28,00 €

Año: 2011

Páginas: 409

ISBN: 978-84-8260-250-9

www.sanestebaneditorial.com

Apdo. 17 , 37080 Salamanca . Tfno.: 923 21 50 00

E-mail: pedidos@sanestebaneditorial.com