

Ejemplaridad y derechos humanos

La ejemplaridad puede resultar una noción útil no sólo para desentrañar la normatividad de lo razonable, la radicalidad del mal radical y la especificidad de la tradición republicana, sino también para justificar los derechos humanos en el contexto más amplio de una concepción de la justicia a escala global.

Aquí nuevamente puede ser apropiado hacer referencia a nuestra compleja situación actual. Nunca antes en la historia se había sentido con mayor premura la necesidad de un Estado de Derecho global basado en una concepción universalista de la justicia, pese a lo cual tal necesidad es percibida como una quimera esquiva. Por un lado, la largamente esperada liberación de las relaciones internacionales de las restricciones del orden bipolar tras Yalta, el proceso de globalización en permanente aceleración y la intensificación de los flujos migratorios han incrementado la sensación de urgencia asociada con nuestra aspiración a una noción de justicia genuinamente transcultural. Por otro lado, los efectos del Giro Lingüístico han contribuido a la creciente percepción del papel constitutivo que desempeñan las formas de vida y los vocabularios respecto a nuestras concepciones de la justicia. Las dificultades para articular una única concepción persuasiva de la justicia para el mundo globalizado aunque pluralizado se originan en esta combinación de factores.

Si la percepción de una pluralidad irreducible de formas de vida, esquemas conceptuales, paradigmas, tradiciones y culturas no estuviese acompañada de una creencia en el papel constitutivo que éstos tienen

para nuestros pensamientos, o si esa creencia estuviese a su vez asociada a una fe inconmovible en la posibilidad de identificar un núcleo de universales subyacentes a todas las culturas, no habría ninguna dificultad. En cambio, nuestros escollos filosóficos provienen de la persistencia de nuestras aspiraciones universalistas combinadas con el sentimiento de que tal aspiración ya no puede ser satisfecha a través de medios filosóficos tradicionales, es decir, por medio de un recurso a principios universales establecidos como válidos antes de arraigarse en una de las muchas formas de vida existentes —los llamados principios «de ninguna parte» que los abordajes utilitario, deontológico y, más recientemente, procedimental de la justicia han venido postulando.

La justificación de los derechos humanos es una de las áreas en las que los efectos de esta constelación problemática se han hecho sentir más visiblemente. Comenzaré reconstruyendo brevemente algunas dificultades que se pueden hallar en las concepciones de Rawls y Habermas de los derechos humanos y luego sugeriré una posible solución alternativa al problema de justificar la fuerza normativa de los derechos humanos en aquellos contextos legales locales en los que éstos no están codificados en una ley positiva —una solución alternativa sustentada en la perspectiva de la justicia basada en el juicio que he esbozado en *Justicia y juicio*—. En el contexto de la presentación de las principales líneas de la tesis del juicio para los derechos humanos, trazaré una distinción entre dos nociones normativas de humanidad que cobran relevancia respectivamente en una concepción *política* y otra *moral* de la justicia a escala global. Tal distinción es importante en el contexto de un argumento sobre la fundamentación de los derechos humanos, porque nos permite evitar la dificultad de o bien reducir los derechos humanos a los artículos de un pacto entre Estados existentes o bien reducirlos sólo a una doctrina moral-filosófica más «comprehensiva» que otras. Finalmente, recordaré un aspecto de una de las fuentes filosóficas más inspiradoras para cualquiera que desee concebir la normatividad como dotada de una fuerza persuasiva en el nivel translocal, y aun así *situada*, y no como «de ningún lugar», es decir, la línea de pensamiento de Hegel acerca de la justicia y la ley. De hecho, nadie más que Hegel ha puesto en el centro de su filosofía la idea —que hoy comparten quienes, a la luz de la crítica del fundacionalismo, desean reconciliar el universalismo y el pluralismo de un modo no meramente formalista o procedimental— de articular una forma de normatividad que combine una relevancia universal con el he-

cho de poseer un origen *históricamente* concreto y particular, en tanto opuesto a uno (procedimental, trascendental, naturalística u ontológicamente) descontextualizado.

Las posiciones de Rawls y Habermas con respecto a la universalidad de los derechos humanos

Los derechos humanos están en el centro de los argumentos, tanto de Rawls como de Habermas, acerca de la justicia internacional o global, y resulta esencial examinar algunos de los errores en que incurren sus conceptualizaciones antes de analizar de qué modo el paradigma del juicio puede contribuir a su superación.

Para Rawls, la protección de los derechos humanos es una condición necesaria para que un régimen pueda ser considerado al menos «decente» y para que las personas que viven bajo él sean dignas de aceptación dentro de la «Sociedad de los Pueblos». Las graves y continuas violaciones a los derechos humanos constituyen una condición suficiente para suspender legítimamente la obligación de no intervención en los asuntos internos de un país y para autorizar sanciones y acciones militares con el fin de restablecer su observancia. Sin embargo, la centralidad de los derechos humanos como «un límite al pluralismo de los pueblos»¹ no parece estar acompañada de una formulación adecuada de su carácter normativo. Rawls construye su catálogo de derechos apoyándose principalmente en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. Más específicamente, selecciona *algunos* de los derechos enumerados en la Declaración como «derechos humanos propiamente dichos»: los derechos mencionados en el artículo 3 (derecho «a la vida, a la libertad y a la seguridad» de las personas), en el artículo 5 (derecho a no ser «sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes») y, más generalmente, los derechos mencionados en los artículos 3 a 18. Asimismo, Rawls menciona otros derechos humanos que se derivan de este primer grupo de derechos y que son objeto de ciertas convenciones especiales referidas al genocidio y al *apartheid*. Sin embargo, deja fuera de lo que considera derechos humanos a todo el grupo de derechos

1. Véase John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999), p. 80 [Trad. cast.: *El derecho de gentes, op.cit.*].

enumerados en los artículos 19 a 30 de la Declaración. A algunos de ellos –por ejemplo el derecho a la seguridad social (artículo 22) y el derecho a igual salario por igual trabajo (artículo 23)– les deniega explícitamente ese carácter porque parecen presuponer tipos de instituciones específicas.

¿Cuál es la base para escoger un subconjunto de derechos como propiamente «humanos» dentro de un documento legal como la Declaración Universal? Sin duda la selección de Rawls no puede apoyarse en sustentos *legales* en la medida en que nada, en el documento aprobado en San Francisco en 1948, sugiere que a los derechos mencionados en los artículos 19 a 30 se les deba atribuir un carácter diferente de aquel que tienen los derechos mencionados en los artículos 3 a 18. Por tanto, los fundamentos de Rawls deben ser de naturaleza *moral-filosófica*.

En otra parte, Rawls explica el carácter universalista de este subconjunto de derechos en los siguientes términos: «Son inherentes al Derecho de gentes y tienen un efecto político (moral), ya sea que tengan un sustento local o no». A continuación afirma: «La fuerza política (moral) [de estos derechos] se extiende a todas las sociedades y son vinculantes para todos los pueblos y las sociedades, incluyendo los Estados que están fuera de la ley».² En ningún otro pasaje examina la cuestión con mayor detalle. Esta formulación obviamente genera una serie de dificultades, relacionadas en última instancia con el hecho de que los derechos humanos parecen estar fuera del marco contractual del Derecho de gentes en al menos tres sentidos. En primer lugar, en el sentido de que los ocho principios aprobados en la posición original incluyen la obligación de proteger los derechos humanos, pero no contienen una especificación de qué derechos deben ser considerados *derechos humanos*. En segundo lugar, de este modo las partes parecen estar aprobando un principio cuyo contenido queda completamente sin especificar. En tercer lugar, puesto que los derechos también son declarados vinculantes para aquellos Estados que no tienen y no pueden tener representantes en la posición original, y de los cuales por lo tanto no puede decirse que se suscriban a ellos, su carácter vinculante parece tener una naturaleza evidentemente no contractual.

Es evidente que Rawls nos está reconduciendo a un marco tradicional dentro del cual existen derechos morales, sustentados de forma inde-

2. *Ibid.*, pp. 80-81.

pendiente, que establecen límites externos para la voluntad soberana del pueblo. Además, en *Derecho de gentes* Rawls no ofrece ningún argumento para sustentar estos derechos morales, sino que simplemente nos invita a presuponer que están justificados. Ni siquiera su apelación a documentos como la Declaración Universal resulta de ayuda, en la medida en que no acepta el contenido de estos documentos en su totalidad, sino que lo somete a la evaluación de una razón moral que se supone que está en posición de identificar el núcleo de los «derechos humanos propiamente dichos». Este retroceso sustancial respecto a la posición que defendía en el contexto de su réplica a Habermas en las páginas de *The Journal of Philosophy* –una posición dentro de la cual Rawls suscribía plenamente la tesis de una conexión intrínseca entre derechos y autodeterminación democrática–³ es uno de los principales problemas que se pueden encontrar en *Derecho de gentes*.

En la perspectiva que Habermas formula respecto a la justicia internacional, el debate sobre los derechos humanos está elaborado bajo premisas bastante diferentes. Habermas señala la presencia de cierta ambigüedad de la noción de derechos humanos. Por un lado, en tanto normas explícitamente incluidas en ciertas Constituciones, los derechos humanos son derechos en el sentido positivo, es decir, legal del término. Por otro lado, debido a su formulación universalista –es decir, debido a que atañen a todo ser humano al margen de su ciudadanía–, estos derechos también son normas dotadas de una «validez extrapositiva» (*überpositive Geltung*).⁴ Según Habermas, esta «validez extrapositiva» de los derechos humanos, que significa que éstos poseen un tipo especial de fuerza persuasiva sobre quienes están a cargo de la elaboración de leyes constitucionales locales, a menudo ha sido malinterpretada (por ejemplo, por Rawls) como un indicador de que se trata de derechos *morales* anteriores a cualquier acto de elaboración de leyes constitucionales, es decir, derechos que sólo pueden ser protegidos o desestimados, pero no otorgados o denegados por quienes elaboran las leyes. No obstante, la idea de una dimensión extrapositiva de los derechos humanos, según Habermas, no es más que una proyección de la universalidad del *alcance* de éstos y del hecho de que están destinados a los ciudadanos de un determinado

3. Véase John Rawls, «Reply to Habermas», en *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, nº 3 (1995), pp. 150-161.

4. Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other* [Trad. cast.: *La inclusión del otro*, op.cit.].

Estado no en tanto ciudadanos, sino en tanto seres humanos, bajo una descripción que se aplica igualmente a todos aquellos que *no* son ciudadanos de ese Estado. De hecho, para Habermas «los derechos humanos son desde el comienzo (*von Haus aus*), derechos de naturaleza legal».⁵

Esta especificidad, comparada con otros tipos de derechos (por ejemplo, los derechos políticos), consiste en que su legitimación se puede basar en argumentos puramente morales –que toman como su objeto lo que es igualmente bueno para todos– y no requiere consideraciones adicionales de índole ética o pragmática. El derecho a la vida y a la libertad de conciencia, por ejemplo, están justificados simplemente en virtud de que interesan a todas las personas por igual en tanto seres humanos. Esta capacidad de estar justificados sobre la simple base de consideraciones morales y nada más ha generado la impresión errónea de que los derechos humanos se pueden concebir más acertadamente como normas morales; sin embargo, en sí misma la peculiaridad de que sólo necesitan consideraciones morales como fundamento no modifica la naturaleza *legal* de estos derechos.⁶

Desde esta perspectiva, los derechos humanos se deben entender como normas legales con contenido moral, normas que siguen siendo derechos subjetivos y pasibles de acciones legales. Ahora bien, sin duda esto es verdad en lo que respecta a los derechos humanos incluidos en Constituciones concretas, pero ¿qué se puede decir del carácter de los derechos humanos como derechos que todos los Estados existentes *deberían* incluir en su orden legal? Según Habermas, cuando se les considera en este nivel, los derechos humanos tienen un carácter *ambiguo*: todavía aguardan un carácter plenamente legal que sólo se materializará bajo la forma de un orden legal cosmopolita que aún no se ha producido. No obstante, no debemos tomar este Estado transitorio –al menos eso es lo esperable– como un Estado definitivo –como Rawls parece inclinado a hacer–, sino que más bien deberíamos pensar en los derechos humanos en el ámbito de la justicia internacional como derechos en vías de adquirir pleno carácter legal.⁷

5. *Ibid.*, 222.

6. Véase *ibid.*, 224.

7. Para una interesante reconstrucción de estos tres modelos en los que las diversas concepciones de derechos humanos internacionales pueden agruparse –a saber, a) el modelo *estatista* (según el cual el derecho positivo de cada Estado-nación es el único *locus* de derechos humanos legalmente vinculantes), b) el modelo *internacional* (según el cual los derechos hu-

En «Remarks on Legitimation through Human Rights», Habermas plantea nuevamente la cooriginalidad de los derechos y de la soberanía popular y sostiene que los derechos humanos institucionalizan las condiciones comunicativas para la formación de una voluntad política razonable. Puesto que los derechos permiten el ejercicio de la soberanía popular, no se pueden entender como meras limitaciones de esa voluntad.⁸ Ahora bien, ciertamente esto es válido para los derechos *políticos*, pero en lo que respecta a los derechos *humanos* sólo es posible o bien esperar que cada Estado del mundo acabe por convertirse en una democracia constitucional que incluya los derechos humanos –una perspectiva que dista de ser realista–, o bien vislumbrar un modo de asignar tales derechos «inmediatamente a cada individuo en tanto ciudadano del mundo». ¿Quién es el agente de tal asignación? Debe ser aquella institución cosmopolita apenas prefigurada en la Asamblea General de las Naciones Unidas tal como existe ahora –una institución que, en principio, debería marcar la partida definitiva del Estado de naturaleza parcialmente modificado y mitigado dentro del cual aún se encuentran las relaciones internacionales–. En este punto Habermas menciona el artículo 28 de la Declaración Universal, en el que se aboga por el establecimiento de un orden social e internacional en el que «los derechos y las libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos», como una fuente que de alguna manera establece el carácter *legal* de los derechos humanos.

Esta línea de razonamiento se debe enfrentar a la misma objeción que se le formuló a Rawls: los derechos incluidos en la Declaración no están enumerados según una jerarquía de importancia; más aún, cubren un espectro demasiado amplio, incluido por ejemplo el «derecho al descanso y al disfrute del tiempo libre». Con todo, la posición de Habermas apunta en una dirección prometedora. Lo que debemos hacer es especificar «qué

manos también pueden estar sustentados en la idea de una «comunidad internacional», incluyendo los Estados pero también ONG significativas) y c) el modelo *cosmopolita* (según el cual pueden estar sustentados en la noción de una comunidad política global)–, véase Jack Donnelly, *International Human Rights* (Boulder, Westview, 1998), pp. 28-30. Véanse también Henry J. Steiner and Philip Alston (eds.), *International Human Rights in Context. Law, Politics, Morality* (Oxford, Oxford University Press, 1996) y Yael Danieli, Elsa Stamatopoulau y Clarence J. Dias (eds.), *The Universal Declaration of Human Rights: Fifty Years and Beyond* (Amityville, NY, Baywood, 1999).

8. Jürgen Habermas, «Remarks on Legitimation Through Human Rights», en *Philosophy and Social Criticism*, n° 24, vols. 2/3 (1998), pp. 160-161.

condiciones podrían permitirnos pensar en los derechos humanos como derechos *legalmente* y no solamente *moralmente* vinculantes para todos los Estados, ya sea que éstos los hayan incluido en sus Constituciones o no», sin presuponer que los documentos legales como la Declaración Universal de 1948 ya contienen una respuesta positiva.

Como intentaré demostrar, la perspectiva de la justicia global basada en el juicio coincide con la propuesta de Habermas de considerar los derechos humanos como derechos legales aun cuando no estén incluidos en las Constituciones específicas, pero no coincide con su idea de hacer depender esta naturaleza legal de documentos como la Declaración Universal de 1948 o los Pactos de 1966. Esta divergencia se debe a que si queremos tener una definición de derechos humanos según la cual éstos sean pasibles de acciones legales aun cuando no estén incluidos en la Constitución del país en el que están siendo violados, y si queremos que nuestra definición de derechos humanos nos permita resolver las violaciones que se pueden detener legítimamente, si es necesario a través del uso de las fuerzas militares internacionales, debemos adoptar una definición mucho más estrecha que la incluida en esos documentos, ya que algunos de los derechos mencionados en la Declaración Universal (por ejemplo, el derecho a la «seguridad social» o el derecho a «igual salario por igual trabajo») en realidad presuponen, como señala Rawls, la existencia de instituciones que no están presentes en todos los países. Otros (por ejemplo, el derecho al «descanso» y al «disfrute del tiempo libre») parecen presuponer ciertos niveles de bienestar material y en cualquier caso parecen menos «urgentes» que el derecho a la vida y a la libertad.⁹ Cualesquiera que hayan sido los méritos de estas fuentes del Derecho internacional para la promoción de una cultura de derechos humanos en todo el mundo, el hecho de que no distinguen los derechos que tienen estricta prioridad sobre la soberanía del Estado de aquellos derechos que, si bien no son menos «humanos», no tienen prioridad en el mismo sentido, hace que no sean fuentes adecuadas para la tarea de dar sustento legal a los derechos humanos pasibles de acciones legales y de sanciones militares. Por tanto, una cuestión clave para la perspectiva del juicio será

9. Lo mismo se puede decir de los derechos protegidos por el Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos (por ejemplo, el artículo 22 establece el derecho a asociarse libremente con otras personas y el artículo 21 el «derecho de reunión pacífica», y el artículo 23 establece que el matrimonio no se podrá realizar sin el libre y pleno consentimiento de los contrayentes) y por el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

determinar de qué modo puede ser de ayuda para vislumbrar un sustento *legal* de los derechos humanos así concebidos.

Sin embargo, permítaseme comenzar por mostrar cómo un par de respuestas inicialmente tentadoras terminan siendo insatisfactorias. La primera tentación que cabe evitar, según Frank Michelman, es considerar la frase «con sustento legal» como sinónimo de «con sustento democrático», expresión que a grandes rasgos significa algo así como reconocidos como vinculantes —a través de cierto procedimiento unánimemente acordado— por aquellos a quienes esos derechos serán aplicables. Si eligiéramos esta estrategia, la equivalencia postulada entre «sustento legal» y «sustento democrático» volvería a crear la sospecha de un etnocentrismo respecto a los derechos. Y los derechos humanos son una noción que ciertamente, siguiendo a Rawls, no puede sino desear ser «política», es decir, aceptable también para aquellos que no toman la democracia como el único procedimiento legítimo para configurar una voluntad colectiva.¹⁰ Por lo tanto, no podemos entender la expresión «con sustento legal» en el sentido de «aprobado como legalmente vinculante por los representantes de los ciudadanos de todos los países del mundo». Debemos pensar en los derechos humanos como «independientes de la democracia» y por lo tanto como «no dependientes del hecho de accionar o del resultado de cualquier procedimiento democrático», aun de un procedimiento democrático global *ad hoc*.¹¹

Si rechazamos la tentación de equiparar el sustento de los derechos humanos con su sustento *democrático*, la otra alternativa que tenemos es

10. Que en casi todos los regímenes no democráticos hay individuos, grupos y movimientos que luchan por la democracia y que la efectividad de su acción no se vería potenciada por la legitimación indirecta que los gobernantes obtendrían si el país fuese aceptado —en la medida en que respeten los derechos humanos— en la «sociedad de los pueblos» es un hecho triste, trágico e innegable. Por otro lado, deben distinguirse dos planos separados. Así como, en el plano nacional, la neutralidad sólo se exige a las instituciones públicas y no a los individuos, grupos, asociaciones y demás, del mismo modo, cuando consideramos un orden internacional justo deberíamos sentirnos libres de exigir que nuestros gobiernos apoyen a los demócratas y liberales de todo el mundo, pero al mismo tiempo no deberíamos desviarnos de nuestro propio fervor democrático para exigir que las instituciones internacionales reflejen nuestras propias instituciones, aun al coste de su neutralidad. Ésta es la línea que separa la perspectiva liberal de la justicia a escala global del proyecto de cualquier Iglesia de ganar y defender activamente a tantos seguidores como sea posible en todo el mundo. Agradezco a Hauke Brunkhorst haber suscitado mi reflexión sobre este punto.

11. Véase Frank Michelman, «Human Rights and the Limits of Constitutional Theory», *Ratio Juris*, vol. 13, nº 1 (2000), p. 66.

pensar en los derechos humanos pasibles de acciones legales y exigibles como derechos acordados, y recíprocamente otorgados, por los representantes de todos los Estados del mundo reunidos en una convención especial convocada con el fin de deliberar precisamente sobre la siguiente pregunta, que representa una extensión del enfoque habermasiano de co-originalidad para pensar el nivel posnacional y global: «¿Qué derechos queremos otorgarnos recíprocamente para regular nuestra vida comunitaria de conformidad con la ley?». El hecho de que los participantes de tal convención serían delegaciones de los Estados designadas por los gobiernos locales a través de diversos procedimientos, según el modelo de la Asamblea General de las Naciones Unidas, tiene por fin asegurar que el sustento legal de los derechos humanos es independiente de la democracia, sin por ello tener que pagar el precio de su «moralización». Pero ahondaremos sobre este punto en el capítulo 7. Lo que aquí resulta relevante es que esta resolución solemne, que podría tomar la forma de una Carta de Derechos Humanos Fundamentales —diferente de la Declaración Universal de 1948 por cuanto ya no perseguiría el objetivo «pedagógico» de estimular el crecimiento de una cultura de derechos humanos, sino más bien el de limitar explícitamente la soberanía de los Estados—, podría ejercer una indiscutida autoridad *legal*, no simplemente *moral*, y así permitirnos identificar con claridad y a través de *criterios legalmente establecidos* qué violaciones a los derechos humanos constituyen un fundamento suficiente para justificar una legítima intervención militar, en lugar de dejar esa cuestión abierta, tal como sucede hoy en día, a una combinación variable de consideraciones morales y pragmáticas.

De todos modos, para usar una frase rawlsiana, ésta no es más que una «teoría ideal». ¿Qué se puede decir del carácter de los derechos humanos mientras un Estado de Derecho global no cobre verdadera existencia? En mi opinión, hasta entonces los derechos humanos continuarán teniendo una naturaleza eminentemente *moral*, entendiendo esa naturaleza «moral» como perteneciente al dominio de lo que los seres humanos se deben mutuamente por el simple hecho de ser seres humanos, en tanto diferente de lo que se deben mutuamente por ser ciudadanos del mismo Estado, integrantes de la misma comunidad y creyentes de la misma fe religiosa o secular.¹² Hoy, por tanto —y con esto ya entra-

12. Debo a Cristoph Menke haberme sugerido esta formulación y alertarme respecto a la necesidad de esclarecer aún más cómo las consideraciones morales, políticas y legales interactúan en la determinación de la naturaleza de los derechos humanos.

mos en el discurso de la «teoría no ideal»—, debemos concebir los derechos humanos como derechos *provisionalmente* justificados en función de fundamentos morales, aunque cabe esperar que más adelante sean justificados en términos plenamente legales. Si esta perspectiva es plausible, entonces se nos plantea la siguiente pregunta: ¿cuál es la mejor forma de proceder a tal justificación *moral*, si queremos evitar la ambigüedad de la formulación de Rawls y el déficit del pluralismo inherente a la perspectiva procedimentalista de Habermas?

Para responder a esta pregunta necesitamos recordar brevemente los aspectos básicos del paradigma del juicio y establecer una distinción entre dos nociones normativas de humanidad necesarias para evitar confundir la justificación política y la justificación moral de los derechos humanos. De ese modo, estaremos en condiciones de reanudar el debate en el punto en el que ahora lo dejamos, con el fin de mostrar cómo la perspectiva del juicio puede resultar de ayuda.

Juicio, justicia y Estado de Derecho global

La perspectiva de la justicia basada en el juicio se propone como una respuesta, en el ámbito de la filosofía política, a la modificación del horizonte que tuvo su origen en el Giro Lingüístico, abordado en el capítulo 1. La perspectiva de la justicia basada en el juicio se basa en la idea de que el tipo de universalismo compatible con nuestras intuiciones pluralistas y nuestra creencia en el papel constitutivo que desempeñan las formas de vida es el universalismo *ejemplar* de una totalidad simbólica autocongruente. Lo que emerge de un contexto histórico y cultural es capaz de tener fuerza persuasiva *fuera* de su contexto original no porque refleje algún tipo de principio trascendente al contexto, establecido como válido anterior e independientemente, sino en virtud de su excepcional congruencia con la subjetividad, individual o colectiva, que lo originó. A través de esta noción de juicio reflexionante, esta forma de universalismo ejemplar, habitual en el ámbito de la estética, se puede exportar al dominio de lo que aquí nos interesa. Por ejemplo, se puede concebir que los ideales que enarbolaban los abolicionistas, el New Deal y los movimientos de los derechos civiles obtenían su fuerza persuasiva no tanto del hecho de seguirse lógicamente de principios constitucionales, como del hecho de que nos presentaban ampliaciones creativas de ideas cons-

titucionales y de que abrían nuevas perspectivas políticas sobre la dignidad de las personas y la importancia de los derechos. No eran menos reveladores del mundo «político» de lo que las obras de arte lo son del mundo «común» y no ponen en movimiento la imaginación en menor medida que las obras de arte.

Una perspectiva de la justicia sustentada en un tipo de universalismo ejemplar, en tanto opuesta a una perspectiva basada en principios, nace del presupuesto de que toda vez que dos partes entran en conflicto, las exigencias del florecimiento de la nueva identidad común formada en la intersección de las identidades en conflicto nos ayuda a resolver la controversia del mismo modo en que se suponía que lo hacían los principios trascendentes al contexto, como la felicidad de la mayoría o el imperativo categórico.¹³ Por tanto esta perspectiva nos permite concebir que el universalismo de la justicia se origina en un *juicio reflexionante orientado* referido a lo que se requiere para el cumplimiento de esa identidad supraordenada— un juicio orientado no simplemente por intuiciones comunes referidas a lo que significa que una identidad alcance la autorrealización (las dimensiones de *coherencia, vitalidad, profundidad y madurez*), sino también por el ideal de *igual respeto*.¹⁴ Así como Kant sostenía que el juicio reflexionante, cuando considera la belleza natural, puede estar orientado por la noción de *finalidad*, que funciona como una guía (*Leitfad*) y no como un principio, podemos imaginar que *otras* nociones cumplen esa función orientadora en otros ámbitos. Cuando concebimos la justicia como la realización óptima de una identidad supraordenada que contiene las identidades en conflicto, entonces la función orientadora que ejerce el ideal de igual respeto desplaza las conclusiones potencialmente opresivas que se podrían extraer si el bienestar y la afirmación de la identidad supraordenada fueran vislumbrados sin tener la misma consideración por las necesidades y aspiraciones legítimas de las partes.

El paradigma del juicio, cuando se aplica a cuestiones relativas a la justicia, nos permite concebir el punto de vista moral como el punto privilegiado de *realización de la humanidad*, tomada como la identidad humana más inclusiva imaginable. Sin embargo, dado que la realización de la humanidad no es una fórmula abstracta sino una construcción sustantiva,

13. Véase mi *Justice and Judgment*, pp. 182-187.

14. Para una descripción más detallada de este punto, véanse mi *Reflective Authenticity*, pp. 70-107 y *Justice and Judgment*, pp. 202-213.

concreta de razón, basada en presupuestos históricamente variables, el juicio respecto a qué solución a un conflicto práctico sirve mejor a esta idea es un juicio *situado* aunque universalista y reflexivo, e igualmente sustantivo y situado, aunque universal, parece ser el punto de vista moral.¹⁵

Se presentan dos problemas principales en relación con una noción de justicia concebida en estos términos. En primer lugar, ¿cómo dar cuenta de la fuerza persuasiva normativa que posee el punto de vista de la realización de la identidad supraordenada? Y en segundo lugar, ¿cómo dar cuenta de la capacidad que tiene ese punto de vista para cumplir la función rectora que se espera de toda noción de justicia?

En el capítulo 1, nuestra reconstrucción de la noción kantiana de *sensus communis* servía para establecer por qué me es posible anticipar un consenso universal referido al potencial de que algo haga que no sólo yo, sino todos, experimentemos el placer estético. Sobre la base de esta premisa, podemos suponer que nuestro *sensus communis* expone la expectativa cognitiva de que todos estaremos de acuerdo en que el mejor modo de alcanzar la realización del global de la humanidad es a través de cierta solución de la controversia en cuestión. Ahora debemos ocuparnos de otra pregunta: «¿Por qué razón los que formamos parte de una de las identidades locales implicadas en la controversia deberíamos preocuparnos, desde un punto de vista práctico, por la realización de la identidad supraordenada»

15. Este tipo de idea fue anticipada por ciertas consideraciones pioneras de Durkheim acerca del nexo entre la cooperación, la justicia y la inclusividad de los colectivos sociales. Considerando aprobatoriamente la incipiente formación de una «sociedad europea» y subrayando que la imposibilidad de una sociedad *humana* unitaria aún no ha demostrado ser falsa, Durkheim parece vislumbrar una jerarquía de puntos de vista normativos de alcance cada vez más general aunque siempre *situados*—una jerarquía de puntos de vista sobre cuya base es posible regular normativamente el particularismo del interés individual y grupal—. Según sus palabras: «Así como los conflictos privados sólo se pueden regular por la acción de la sociedad en la que viven los individuos, del mismo modo los conflictos intersociales sólo se pueden regular por una sociedad que contiene a todas las otras en su seno» (Émile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, Nueva York, Free Press, 1964, p. 405). En nuestra época, consideraciones similares reaparecen en formas diferentes y expresadas con vocabularios distintos en la obra de Charles Taylor, Michael Walzer y Richard Rorty. Véanse Charles Taylor, «Atomism», en *Philosophy and the Human Sciences*, vol. 2, *Philosophical Papers* (Cambridge, Cambridge University Press 1985), pp. 187-210; Michael Walzer, *Thick and Thin* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994), pp. 2-10; Richard Rorty, «Justice as a Larger Loyalty», en R. Bontekoe y M. Stepanians (eds.), *Justice and Democracy. Cross-Cultural Perspectives* (Honolulu, University of Haway Press 1997), pp. 9-22.

da dentro de la cual nosotros y nuestros contendientes estamos igualmente incluidos? ¿Por qué no podríamos conceder cognitivamente que lo que mejor sirve a la realización de tal identidad es una solución específica y sin embargo resistirnos en términos prácticos a cargar con los costes de adoptarla? ¿Por qué tendríamos que preocuparnos por la realización de la identidad supraordenada, más allá de reconocer cognitivamente lo que ésta requiere?». Y, a la inversa, ¿en qué sentido la realización de la demanda supraordenada implica una demanda normativa para nosotros?

La fuerza normativa de la identidad supraordenada se basa en la autorreflexión eudaemonística del actor. Desde una perspectiva intersubjetiva de la subjetividad —como la que presupone el paradigma del juicio—, se piensa que todas las identidades, individuales y colectivas, están constituidas por relaciones de reconocimiento, y que en caso de conflicto estas relaciones siguen teniendo importancia para las identidades constituidas. Entonces, que una identidad tome en consideración ese momento de superposición y los requisitos para el mantenimiento de esas relaciones de reconocimiento significa, por definición, que accede a una realización *más completa* que la que obtendría si esos aspectos, situados en el interior de la propia identidad, fueran soslayados deliberada o inadvertidamente. En este sentido se puede decir que actuar conforme a la justicia es mejorar la vida del actor, tal como sucedía dentro del marco de la ética clásica. En suma, la pregunta «¿Por qué deberíamos preocuparnos por la realización de la identidad virtual dentro de la cual estamos incluidos tanto nuestros oponentes como nosotros?» es respondida por la perspectiva de la justicia basada en el juicio en los siguientes términos: «Dado que esta identidad virtual también contiene una pieza de nuestra propia identidad, el hecho de que no se pueda llegar a realizar condena a nuestra propia identidad separada a experimentar un *menor* grado de realización que el que podría alcanzar si se desarrollase la identidad supraordenada».

Para pasar al problema de cómo una perspectiva del juicio nos podría proporcionar una forma de ordenar, en una escala de aceptabilidad, soluciones contrapuestas para los conflictos, ahora debemos ocuparnos de una analogía con la estética y, más particularmente, con el tipo de juicio por medio del cual resolvemos controversias estéticas referidas a la mejor forma de llevar una obra de arte a su culminación. En el caso de la producción de una obra de arte —por ejemplo, la producción de un filme, la puesta en escena de una obra de teatro, la construcción de una catedral o de un auditorio—, nuestras controversias acerca de la mejor forma de

completar nuestra obra se pueden resolver por referencia a un proyecto estético que, a pesar de las diferencias de interpretación, en alguna medida sea compartido. De manera similar, en las controversias referidas a lo que requiere la justicia, el proyecto político incluido en una Constitución puede desempeñar un papel análogo.¹⁶ Sin embargo, en caso de controversias sobre la justicia a escala global, obviamente no podemos apelar a una Constitución mundial inexistente. Así, nuestro juicio reflexionante debe recurrir a una *idea de humanidad* que sólo ahora, en nuestra época, puede adquirir el carácter de un universal concreto y denotar una identidad específica que, por definición, incluya a todas las otras identidades. En referencia a esta idea pueden evaluarse los méritos de las diferentes soluciones. No obstante, la idea de humanidad resulta ser, tras un examen más detenido, una idea doble. Pero antes de analizarla más profundamente, necesitamos mencionar con brevedad otros tres puntos e introducir dos nuevas distinciones.

En primer lugar, el ideal de igual respeto ya citado como un factor orientador adicional (además de las cuatro pautas para la realización de las identidades) para los juicios reflexivos en cuestiones de justicia, tiene la ventaja, respecto a otros posibles competidores, de una inclusividad insuperable. Ofrece un terreno de superposición de todas las concepciones modernas de justicia —ya sean deontológicas o consecuencialistas—.¹⁷ En segundo lugar, la noción de igual respeto posee un potencial, sin paralelismo en ninguna otra noción de nuestro vocabulario moral, para incidir en la formación de un gran número de conceptos vecinos, que no se podrían concebir de la forma en que son concebidos si no presupusiéramos el ideal de «igual respeto»: por ejemplo, nuestro concepto de persona en

16. Vale la pena resaltar que compartir un proyecto artístico, así como compartir un proyecto político, no es algo comparable a la comunalidad de los fines comprensivos característica de la «comunidad de los santos», que Rawls contrasta con una comunidad (moderna) basada en la aceptación del pluralismo. Por el contrario, el hecho de compartir un proyecto artístico o una identidad se asemeja mucho más al compartir limitado y reflexivo de un proyecto no totalizador, como es el caso, por ejemplo, de la orquesta mencionada por Dworkin en *La comunidad liberal* o de la noción de Habermas del «patriotismo constitucional». Véanse Ronald Dworkin, «Liberal Community», y Jürgen Habermas, «Struggles for Recognition in Constitutional States», *European Journal of Philosophy*, vol. 1, n° 2 (1993), pp. 128-155.

17. De hecho, la evidencia de que, en un contexto moderno, la idea de impartir justicia a las partes en conflicto sin brindar igual respeto a todas ellas es en última instancia incoherente proviene del hecho de que, aun aquellos autores que, como Hegel y Nietzsche, conci-

tanto fuente de acción autónoma, nuestra idea de dignidad humana como un foco de reconocimiento y respeto entre individuos, o la idea de democracia. En tercer lugar, el ideal de igual respeto está ligado a experiencias formadoras fundamentales de la conciencia occidental moderna, especialmente el fin de las guerras religiosas; más aún, ha estado en el centro de los movimientos sociales más importantes, comenzando por el movimiento de trabajadores, pasando por el anarquismo y el sindicalismo radical, los abolicionistas, el movimiento sufragista, el movimiento por los derechos civiles, el movimiento feminista y el movimiento gay, hasta llegar a la sensibilidad multicultural de la actualidad. En suma, el igual respeto está tan ligado a quiénes somos, que no podemos descuidarlo sin al mismo tiempo perder contacto con aspectos cruciales de aquello en lo que, en tanto occidentales modernos, nos hemos convertido.¹⁸

Por último, antes de abordar el punto de apoyo de los derechos humanos en una perspectiva de la justicia basada en el juicio, es necesario observar brevemente dos distinciones. En primer lugar, se debe distinguir entre justicia en un sentido *político* y justicia en un sentido *moral*. Desde la perspectiva esbozada aquí, la misma noción de la justicia basada en el juicio puede operar tanto en el ámbito de la filosofía *política* —donde designa aquello que se requiere para que la identidad de una comunidad política alcance su realización—, como en términos de una reconstrucción más amplia del *punto de vista moral* en cuanto tal. El punto de vista moral puede, por tanto, concebirse como una forma de evaluar las controversias prácticas sobre la base de lo que se requiere para la realización óptima de la identidad más amplia imaginable: la identidad de la *humanidad*. El punto de vista del bien para la humanidad posee las características deseadas de ser *imparcial* con respecto al particularismo de las identidades contendientes aisladas sin por ello ser un principio abstracto. En otras palabras, el bien para la humanidad es un *universal concreto* cuyo conte-

bieron la posibilidad de negar que se deba igual respeto a los seres humanos comunes y a las figuras de relevancia histórica, a los hombres del rebaño y a los excepcionales, se vieron forzados a operar con *dos* nociones distintas de justicia —una justicia «de base» o «insignificante» para una clase de seres humanos, y un tipo de justicia superior y más verdadera para la otra clase—. Nietzsche no creía que los hombres excepcionales vivan en una suerte de relación mutua equiparable a un estado de naturaleza, sino más bien en relaciones que los conducen a reconocerse mutuamente como *criaturas igualmente autocreadoras*.

18. Para argumentos que defienden de estas tesis, véase mi *Justice and Judgment*, pp. 192-194 y 221-230.

nido sustantivo varía a lo largo del tiempo. Sin duda era diferente, por ejemplo, antes de la aparición de las armas nucleares, o cuando el producto total de los procesos de producción aún planteaba una amenaza limitada a la integridad del medio ambiente, o cuando la ciencia no estaba en posición de interferir con los procesos genéticos. En este punto, uno se podría preguntar por qué se supone que lo único que orienta nuestros juicios es la realización de la *humanidad*, en tanto opuesta a la realización de toda vida orgánica, o a la realización de la voluntad de una entidad divina. La razón es que la identidad de la humanidad es la más inclusiva imaginable que sigue estando caracterizada por el rasgo más sobresaliente de todas las identidades *humanas*, individuales o colectivas. De hecho, a diferencia de la de una supuesta identidad de los seres sensibles o de la identidad de una figura divina, la identidad de la humanidad sigue estando *dentro del círculo del reconocimiento*. El reconocimiento por parte de los humanos —de una manera que se ampliará más adelante en este capítulo— continúa siendo un aspecto esencial de su advenimiento y su adquisición de un sentido de progresión hacia la realización, así como también lo es de identidades humanas más restringidas, en un sentido que no se puede predicar de la vida orgánica o de Dios —dos entidades que, por así decir, están situadas por debajo o por encima de aquel horizonte en el que el reconocimiento se torna constitutivo.

El segundo punto que resulta necesario abordar es la distinción entre una concepción *elemental* de la justicia, en la que cada componente comparte solamente un interés mínimo en la preservación de la estrecha área general de intersección o un interés en la evitación de conflictos, y una concepción *plena* de justicia, en la que las partes tienen un interés en la *expansión* y en la óptima realización de la identidad general.¹⁹ Es la diferencia que existe entre dividir un pastel en porciones iguales haciendo que una persona lo corte y que otra elija las porciones, y repartir los bienes sobre la base de una concepción más densa de justicia que no borre sino que realce las diferencias —por ejemplo, el ideal marxista de «a cada uno según sus necesidades, de cada uno según sus capacidades» tomado como un principio general de justicia distributiva.

Cuando consideramos la justicia a escala global o la dimensión de la justicia de un Estado de Derecho global, la perspectiva del juicio ofrece

19. Véase *ibid.*, pp. 196-197.

la ventaja de no forzarnos a elegir, como hacen las perspectivas de Rawls y de Habermas, una unidad de análisis en particular → individuos o «pueblos»— como el destinatario ideal de la justicia. La perspectiva del juicio, por el contrario, también es útil para determinar «lo que requiere la justicia» tanto cuando nos preguntamos qué le debe a un individuo una identidad colectiva, como cuando nos preguntamos qué podrían deberse los pueblos mutuamente. El potencial de ser aplicable tanto a las relaciones entre *demos* organizados en Estados como a relaciones nacionales entre minorías y mayorías, así como a relaciones entre minorías diversas (donde las minorías se pueden identificar en términos éticos, políticos, religiosos o de género), permite que la perspectiva de la justicia basada en el juicio tome, de modo realista, el *statu quo* como punto de partida sin quedar atrapada en él. Uno y el mismo modelo nos dice a la vez cómo los *demos* se relacionan supuestamente entre sí y cómo se deberían relacionar con los *ethnoi* con los que están hechos.

Humanidad: la noción política y la noción moral

Volvamos a la naturaleza doble de la noción de humanidad que suponemos. Sin duda, la idea de humanidad que en última instancia orienta nuestros juicios acerca de la justicia a escala global debe ser neutral con respecto a las articulaciones que prevalecen localmente del significado de «lo humano», así como es obvio que cualquier noción de la buena forma estética de la obra de arte debe ser independiente de cualquier poética específica. Las dos nociones de humanidad introducidas en este apartado pretenden alcanzar la neutralidad en la justificación política y moral, y ambas son necesarias si deseamos evitar una confusión de estos dos niveles de argumentación normativa. Según la primera de estas nociones, a la humanidad se la debe tomar *tal cual es* —o, mejor dicho, tal como se nos aparece desde una perspectiva interpretativa escogida—. Así, concebimos a la humanidad como una «sociedad que contiene a todas las otras en su seno» y consideramos las «sociedades constitutivas» tal cual son realmente, es decir, como las sociedades concretas que conocemos, con su naturaleza, su estructura, su ubicación geográfica, su producto interior bruto, su orden institucional, sus recursos naturales, su historia, etcétera. Lo que hacemos

cuando pensamos en la humanidad en términos «políticos» es imaginar una totalidad que contiene todas estas unidades societales aisladas, discretas, cada una de las cuales a su vez incluye a millones de individuos. Ésta es la *sociedad de los pueblos* vislumbrada por los representantes en la posición original de Rawls cuando se interrogan acerca de los principios que podrían regular la coexistencia según la justicia de todos los pueblos de la Tierra.²⁰ Desde el punto de vista del paradigma del juicio, el «bien para la humanidad», cuando se concibe en un sentido político, equivale a una noción del bien para una sociedad global compuesta por todas las otras sociedades *tomadas tal cual son*. En la construcción de tal idea «política» de justicia entre las sociedades —una idea que, por otra parte, no equivale a la noción de un mero *modus vivendi*—, las cuentas con el pluralismo cultural quedan saldadas. De hecho, desde el comienzo, la coexistencia de los pueblos es concebida desde la perspectiva del desarrollo óptimo de tal sociedad de sociedades, «desarrollo óptimo» que, a su vez, es un constructo normativo que comporta no meramente la evitación prudente del conflicto, sino también la protección de los derechos humanos así como la de otros aspectos sustantivos, como la protección del medio ambiente y la regulación de la economía global. Por ejemplo, el hecho de ser algo más que un *modus vivendi* es lo que permite a los defensores de una concepción política de la justicia internacional excluir legítimamente a aquellos que Rawls denomina «Estados fuera de la ley».²¹ Si definimos los «Estados fuera de la ley» como regímenes que buscan su expansión por todos los medios posibles y se niegan a proteger los derechos humanos, entonces permitir que los pueblos gobernados por estos regímenes entren en la formación de un consenso entrecruzado respecto a una idea política de justicia equivaldría a rebajar tal idea de justicia a la de una mera tregua o un *modus vivendi*.

No obstante, en esta concepción política de la justicia global queda un residuo ineliminable de «facticidad», en la medida en que la humanidad es concebida como la suma total de las sociedades existentes *tal cual son*, con todas sus injusticias y vicios. Por esta razón, necesitamos recurrir también a otro concepto de humanidad, más crítico o normativa-

20. Véase John Rawls, *The Law of Peoples*, pp. 30-35. [Trad. cast.: *El derecho de gentes*, *op. cit.*].

21. Sin embargo, en un pasaje importante, Rawls equipara ambos términos. Véase *ibid.*, p. 90.

mente exigente, para pensar qué significa que el global de la humanidad alcance la realización o el bien. Cuando concebimos la humanidad a la luz de este concepto normativamente más exigente, la entendemos como el conjunto de todos los seres humanos que han vivido, viven y vivirán en la Tierra.²² Entre ellos, los que viven actualmente son los únicos seres humanos dotados de *agencia*, aunque esto no los convierte en los únicos árbitros de lo que constituye el florecimiento de la humanidad entendida en estos términos. De hecho, el florecimiento de la humanidad consiste, entre otras cosas, en materializar proyectos, aspiraciones y valores típicos de las generaciones pasadas, y en preservar las oportunidades de las generaciones futuras de tener una calidad de vida que no sea inferior a la de sus predecesores. Esta idea normativa, concreta y basada en una narrativa reconstruible, de una humanidad realizada implica articular la intuición de una valencia normativa de la que están dotados los más grandes logros de las generaciones pasadas —una intuición consagrada, por ejemplo, en la noción de un «punto culminante de la humanidad» mencionado por Nietzsche en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*— y que constituye la base de la idea *moral* de justicia global.

En este contexto, las sociedades, los pueblos, los Estados, los *demoi* y los *ethnoi*, las mayorías y las minorías, han dejado de ser relevantes: nos queda la idea de una comunidad de todos los seres humanos «como tales», es decir, de todos los seres que han vivido, viven y vivirán dentro de los que llamamos la *condición humana*. Esta comunidad se mantiene unida por la *condición humana* en tanto condición común y por el precipitado, reconstruido narrativamente, de lo mejor que se ha conseguido dentro de esta condición común.²³ Esta idea se ha ido fortaleciendo en el transcurso de la historia, desde la muy débil idea kantiana de una «esfera de los fines» poblada por todos los seres humanos en tanto sujetos morales dotados de autonomía, hasta la idea contemporánea, en vías de volverse más concreta y sólida precisamente en virtud del proceso de globalización, de una comunidad humana global caracterizada por una

22. En Salvatore Veca, *Dell'incertezza* (Milán, Feltrinelli, 1997), pp. 243-244, se pueden encontrar reflexiones similares, en el contexto de un análisis de los diferentes significados del pronombre «nosotros».

23. Sobre esta noción de la «comunidad humana» que incluye a aquellos que participan de la *humana condicio*, véase Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, P. Connor (ed.) (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991).

actitud reflexiva y capaz de concebirse como heredera de las generaciones pasadas y depositaria de las futuras.²⁴

Ahora bien, podemos combinar las dos distinciones efectuadas anteriormente. Dentro de la concepción *política* de la justicia global todavía podemos distinguir una concepción *política elemental* y una concepción *política plena* de la justicia. La elemental es una concepción política de la justicia a escala global que parte de la idea de la humanidad como una confederación de pueblos existentes y reconocidos, y según la cual el objetivo de la justicia es simplemente identificar los principios capaces de evitar el conflicto. Esta visión de la justicia —*política y elemental* a la vez— difiere de un *modus vivendi* en la medida en que los actores no se orientan por la prudencia o por los propios intereses, sino que más bien su orientación es moral, es decir, una orientación hacia la identificación y la corroboración de los requisitos necesarios para la realización de una identidad supraordenada —la humanidad entendida como una sociedad de los pueblos existentes—. Sin embargo, ésta sigue siendo una concepción *elemental* de la justicia, por cuanto el bien o la realización de esta identidad supraordenada sólo son concebidos en los términos mínimos de la evitación del conflicto.

En cambio, una concepción *política plena* de la justicia global no sólo se centra en la evitación del conflicto, sino también en la identificación de otros requisitos necesarios para la realización del global de la humanidad —por ejemplo, el requisito de proteger el ecosistema o de que todos los seres humanos tengan un mínimo bienestar material—. Las concepciones *plenas* de la justicia internacional no dejan de ser «políticas» en el sentido rawlsiano, ya que sólo confieren relevancia normativa a los requisitos de la identidad de la humanidad en la medida en que esta relevancia sea reconocida por cada una de las identidades parciales consideradas.

Está de más decir que las distinciones antes mencionadas son meramente analíticas. Son tipos ideales de concepciones de la justicia a escala global que sirven al propósito de *orientarnos* dentro de la gran variedad

24. Estos dos planos diferentes —designados por las concepciones *moral* y *política* de la justicia en un nivel global— se reflejan en la distinción de Kant entre la noción de *Weltrepublik*, por un lado, que es una de las ideas de la razón moral, y lo que él denomina su «subrogado negativo», a saber, la *Völkerbund* o «liga de naciones», por el otro, que une a todos los pueblos en función del objetivo de preservar la paz y hacer que valga la pena vivir la vida humana. Véase Immanuel Kant, «Perpetual Peace», en Kant, *On History*, L. W. Beck (ed. e introducción) (Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1963), p. 98.

de doctrinas existentes. Por ejemplo, es claro que la concepción de Rawls no puede ser considerada una concepción meramente elemental de la justicia, dado que él vincula sus principios de justicia internacional no sólo con la función de evitar el conflicto, sino también con la de garantizar la protección de los derechos humanos y con una redistribución mínima de los recursos económicos (bajo el acápite de «deber de asistencia»). Sin embargo, Rawls permanece mucho más cerca del extremo de un modelo elemental de justicia internacional que Habermas, quien está mucho más abierto a consideraciones más amplias no sólo respecto a la redistribución económica, sino también a la protección del medio ambiente.

La ejemplaridad y la justificación de los derechos humanos

Ahora quisiera examinar la forma en que el paradigma del juicio puede resultar de ayuda para justificar la fuerza persuasiva universal de aquellos derechos humanos que constituyen el núcleo más profundo de la noción normativa de humanidad en su versión política y en su versión moral. Sobre la base del abordaje de la justicia basado en el juicio, podemos formular, en tres pasos, la justificación que presentaré a continuación, que puede evitar los problemas en que incurren los argumentos de Rawls y de Habermas.

El primer paso consiste en reafirmar que «el punto de vista de la humanidad» que se debería usar en la evaluación de las controversias entre las diferentes formas de concebir los derechos humanos —por ejemplo, los incluidos respectivamente en la Declaración Islámica de Derechos Humanos (1981), en la Declaración de Bangkok de Derechos Humanos (1993) y en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948)— no puede en sí mismo ser concebido simplemente como una proyección de la cultura occidental. Antes bien, constituye un presupuesto lógico sin el cual no podemos comprender cabalmente la confrontación entre diferentes culturas y concepciones de los derechos humanos. El «punto de vista de la humanidad» es ese denominador común que nos permite comprender las controversias culturales —como la que existe entre la concepción occidental y la islámica de los derechos humanos y los denominados valores asiáticos— como una controversia *acerca de algo*. Nos hallamos frente a la tarea de formular un juicio reflexionante orientado acerca de lo que conduce más directamente a la realización de la humanidad, ahora entendida no como «una sociedad que contiene a todas las

otras en su seno», sino como una *comunitas* de todos aquellos que han vivido, viven y vivirán en la condición humana.

El segundo paso consiste en afirmar que nosotros, los occidentales, en tanto miembros de la humanidad —y siempre que nuestro pluralismo interno nos permita llegar sólo a «una» idea de este tipo, pero por el momento dejaré de lado este problema—, tenemos derecho a postular *nuestra propia* idea de lo que podría significar que la humanidad se realice y se oponga a aquellas concepciones autodeclaradas del bien que, al permitir o incluso reclamar el genocidio, la limpieza étnica o la eliminación sistemática de los disidentes políticos, excluyen irreversiblemente la posibilidad de que la humanidad alcance una forma de realización que incluya el ideal de los derechos humanos. Como se indicó en el capítulo 4, el Holocausto marca un punto sin retorno a este respecto: así como en la construcción de una identidad individual es imposible pasar por alto, eludir o ignorar las violaciones morales de la magnitud del asesinato, así también la historia de la humanidad, a pesar de que en el pasado sufrió numerosas masacres y persecuciones, está atravesada por una fractura mayor llamada Holocausto, cuyo símbolo es Auschwitz y tras el cual se ha vuelto imposible pensar en un futuro de la humanidad que no tenga en cuenta lo sucedido en Auschwitz. La anticipación de una identidad futura de la humanidad predicada sobre el supuesto de que «Auschwitz no importa» está excluida para «nosotros», no simplemente en tanto italianos, europeos u occidentales, sino como miembros de la *humanidad* —una vez más, una humanidad entendida como una comunidad de todos los seres humanos que han vivido, viven o vivirán una vida humana—. En esta afirmación, como en todas las narrativas que se sustentan en la identidad, hay un entramado de elementos descriptivos y normativos. Decir que la humanidad no puede proyectar una identidad futura propia basada en el supuesto de que «Auschwitz no importa» es lo mismo que decir que alguien que mató a su hijo no puede vivir el resto de su vida como si ese acontecimiento «no importara». Por un lado, este hecho atañe a la psicología: la persona siempre será, para sí misma, alguien que cometió un crimen horrendo. Por otro lado, este hecho también *debería*, en un sentido moral, ser considerado de una forma o de otra, pero no soslayado, en el contexto del resto de la vida de esa persona.²⁵

25. Debo a Hans Joas haberme hecho notar la necesidad de especificar la naturaleza de la afirmación concerniente a la dificultad de concebir una identidad futura de la humanidad sobre la base del supuesto de que Auschwitz «no importa».

Volviendo al plano de la justicia a escala global, la perpetración de nuevos holocaustos bajo diferentes nombres (ya sean el exterminio de los tutsi, la limpieza étnica o los «campos de la muerte» de Camboya) se debe rechazar por ser algo que socava la posibilidad de que la humanidad conserve un sentimiento de respeto hacia sí misma, es decir, de que cada miembro de la familia humana considere que la humanidad que existe dentro y fuera de sí mismo es digna de respeto. Entonces, quienquiera que esté en posición de detener tales crímenes presta un servicio a la humanidad, no tanto en el sentido de afirmar con la fuerza de las armas una concepción del bien en desmedro de otra, sino en el sentido de dejar abierta para la humanidad una pluralidad de autorrepresentaciones y vías de realización, todas compatibles con un sentido defendible del respeto hacia uno mismo.

El tercer paso consiste en afirmar la tesis —por el momento específicamente occidental, pero en principio susceptible de ser compartida por todos— de que la anticipación de una identidad ideal la humanidad que incluya los derechos humanos puede permitir que la humanidad alcance una realización *más completa* que la que le podrían permitir otros ideales éticos que no incluyan los derechos humanos, que los relativicen o que los nieguen explícitamente. Esta tesis no puede proceder de principios planteados de forma axiomática, sino que debe proceder de forma inmanente, reconstruyendo cada concepción del bien que exige o permite la violación de los derechos humanos, y mostrando que la desigualdad entre seres humanos no es plausible, lo que constituye uno de los presupuestos centrales de tales concepciones. En el capítulo 4 he mostrado cómo podría proceder esta reconstrucción en el caso de la percepción nazi del bien. Al subordinar el *derecho* de un pueblo a la vida a su capacidad *contingente* de defender esa vida,²⁶ Hitler sostiene una proposición contradictoria: en principio está ofreciendo una visión moral, pero al mismo tiempo entiende la vida moral como una mera réplica del estado de naturaleza, entendido a su vez como el teatro de una lucha evolutiva de los pueblos contra los pueblos por su supervivencia.

Volvemos entonces a la noción de una identidad realizada de la humanidad como una fuente de normatividad moral. Esta normatividad *moral* no se debería entender como una concepción comprensiva del bien para la humanidad, como las concepciones cristiana, islámica u

26. Véase James Bernauer, «Nazi-Ethik», p. 54.

otras. Más bien se debe entender como una concepción «no comprensiva» o «tenué» del bien para la humanidad.²⁷ La base para la inclusión de los derechos humanos como una parte no eliminable de esa identidad es que mientras que nuestras intuiciones pluralistas nos fuerzan a creer que ninguna cultura, incluida la occidental, se puede ufanar de poseer una visión definitiva de lo que significa la realización de la humanidad, las mismas intuiciones pluralistas nos permiten, al mismo tiempo, defender nuestro derecho a asegurarnos, por todos los medios disponibles, de que al menos la *posibilidad* de una afirmación universal de la visión de la realización humana centrada en los derechos humanos, que los occidentales consideramos como irrenunciable, no la pongan en peligro los crímenes que pueden marcar la identidad humana de modos irreversibles.

Humanidad, juicio y «cosmopolitanismo como un mundo existente»

En la medida en que plantea el punto de vista de la realización de la humanidad como la fuente situada de la cual tanto la concepción política como la concepción moral de la justicia obtienen su normatividad, la visión de la justicia global basada en el paradigma del juicio recupera la línea de pensamiento de *Elementos de la filosofía del derecho* de Hegel. Está de más decir que tal recuperación tiene lugar a la luz de una constelación completamente nueva, pero dos aspectos de la filosofía del derecho de Hegel que hoy conservan su relevancia son la idea de una *Sittlichkeit* o vida moral postradicional y su percepción de la necesidad de dar a esa *Sittlichkeit* un sustento institucional.

Repensar la justicia como lealtad hacia una comunidad tan grande como la humanidad implica retomar la idea hegeliana de una normatividad *situada*. Para Hegel, la normatividad consagrada en el concepto clásico de *ethos* experimenta un cambio radical en los tiempos modernos. La modernidad comienza donde la *Sittlichkeit* ingenua que limita al individuo dentro de una tradición local es disuelta por el *principio de libertad*

27. Evito usar aquí el término rawlsiano «concepción política» para no generar una asociación confusa con el término «noción política de la justicia a escala global» mencionado anteriormente, pero el significado de la frase «concepción no comprensiva» es el mismo que el de la expresión «concepción política» de Rawls.

subjetiva o de autonomía, según el cual sólo es normativamente válido lo que procede de la razón de los sujetos humanos.²⁸ Una de las consecuencias de este proceso es la aparición y afirmación de ese individuo moderno que no posee otra normatividad más allá de la de la libertad misma y cuya única identidad se basa en «su libertad y su capacidad de autorreflexión y autodeterminación».²⁹ No obstante, esta idea de libertad y autonomía, lejos de ser un tipo de libertad descontextualizada de un sujeto trascendental, pronto se convierte en su propio *ethos*, un *ethos* peculiar coextensivo de la modernidad. Se convierte en «la vida moral [*Sittlichkeit*] de los modernos, una vida moral sustentada en una toma de distancia de cualquier tradición que no sea la de la libertad misma».³⁰

Sin embargo, este nuevo y peculiar *ethos* postradicional de la libertad se puede convertir en una verdadera alternativa al *ethos* clásico (basado en la inmediatez de formar parte de una tradición) apenas cuando deja de ser una orientación meramente subjetiva y se convierte, en palabras de Hegel, en un «mundo existente» (*vorhandenen Welt*) y coextensivo de la «naturaleza de la autoconciencia»³¹ o, para expresarlo con un vocabulario más cercano a nosotros, cuando se convierte en una forma de vida con sus propias instituciones específicas así como en una segunda naturaleza «modelada según las libertades».³² Para Hegel, el llamado *punto de vista moral* hunde sus raíces en esta constelación moderna concreta. No es ni una «construcción de la razón» ni una hipótesis contrafáctica; más bien es parte integral de una forma de vida que surgió con los tiempos modernos.

28. Para una excelente reconstrucción de las tensiones internas de la noción hegeliana de una vida ética moderna véase Lucio Cortella, «Dialettica dell'eticità moderna», en Marina Calloni, Alessandro Ferrara y Stefano Petrucciani (eds.), *Pensare la società. L'idea di una filosofia sociale* (Roma, Carocci, 2001), pp. 121-140.

29. *Ibid.*, p. 128.

30. *Ibid.*, p. 129.

31. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, A. W. Wood (ed.) y H. Nisbet (trad.) (Cambridge, Cambridge University Press, 2000), § 142 [Trad. cast.: *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1988].

32. Según la interpretación de Cortella, «así como el *ethos* tradicional incluía en el carácter y los hábitos de sus participantes una disposición natural a seguir ciertas costumbres, del mismo modo un *ethos* postradicional inclina a los individuos a orientarse hacia los derechos y las obligaciones fundamentados en la libertad. Pero existe una diferencia crucial entre los dos modelos de la vida ética. La tradición de la libertad no contiene ninguna de las particularidades que caracterizaban al *ethos* antiguo. Puesto que la libertad significa igual libertad para todos, las instituciones de la libertad moderna mantienen una cualidad *universal* [que las instituciones de la libertad antigua no poseían]», Cortella, «Dialettica dell'eticità moderna», p. 131.

Lo interesante es que esta forma moderna de vida moral (*Sittlichkeit*) dista de ser una forma de vida reconciliada. Por el contrario, está atravesada por graves tensiones, que según Hegel están fundamentalmente vinculadas a) con la incapacidad de la *Sittlichkeit* moderna para constituir una «morada individualizadora» para el individuo que la habita y b) con la incapacidad de la sociedad civil moderna para integrar la particularidad empírica individual en una totalidad que no sea ajena a ella. La cultura moderna de libertad, de autonomía y de autodeterminación —para usar una vez más el vocabulario que nos resulta más familiar— conduce a sus adeptos a devaluar toda sustancia dada, toda sustancia inmediata, incluyendo la propia sustancia subjetiva. El individuo moderno que encuentra su propia esencia en la libertad tiene en común, con todos los otros individuos, algo que al fin y al cabo no es suyo. El individuo moderno, por tanto, concibe su propia individualidad como una mera aplicación del principio de autonomía, y al hacerlo testimonia el desvanecimiento de lo que hoy llamaríamos su *diferencia*. En consecuencia, de acuerdo con Hegel, sin duda los hijos de la modernidad nos sentimos como en casa en el ámbito de la libertad subjetiva, que mientras se ha convertido en «un mundo» para nosotros, pero que no es un sentirse como en casa exactamente en el mismo sentido en que el individuo moderno se sentía como en casa en la vida moral de su comunidad.

Al mismo tiempo, la sociedad civil moderna —por estar basada en ese «sistema de dependencia universal»³³ que Smith describió con la metáfora de la «mano invisible»— no está en posición de integrar verdaderamente en sí misma la particularidad de cada individuo. En palabras de Hegel, no es realmente capaz de producir, como resultado de una mediación, la universalidad y la particularidad. La razón de esta compleja e insatisfactoria situación es que la dependencia funcional aún no es complementada, antes de que el *Rechtstaat* sea fundado y se torne plenamente operativo, por una coordinación de la autonomía individual a través de instituciones políticas en las que cada ciudadano individual pueda reconocer el reflejo de su propia voluntad. En esta etapa la interdependencia funcional existe dentro del contexto de una completa *atomización* de la voluntad política.

Hegel buscaba una solución a estas tensiones inherentes a la vida ética moderna no en términos de un retorno a las formas premodernas de

33. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, § 183. [Trad. cast.: *Principios de la filosofía del derecho*, *op.cit.*]

normatividad, sino de una *radicalización autorreflexiva del proceso* que originó estas tensiones en primer término. Para Hegel, las *Entzweungen* o fracturas de la modernidad se originan en el todavía bastante limitado grado en el cual hasta el momento el principio de libertad subjetiva ha podido convertirse en un «mundo existente» o institucionalizarse. He aquí el punto de origen de la figura filosófica del pensamiento que nos impulsa a llevar a su culminación a una modernidad que aún no ha sido lo bastante moderna —una figura de pensamiento rescatada y reconstruida en términos posmetafísicos por Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*—. ³⁴ Sin embargo, éste es también el punto en el que los límites de la relevancia del marco de Hegel se nos vuelven evidentes.

Hegel identifica el *Estado-nación* como el *locus* ideal en el que estas fracturas —entre la individualidad y la universalidad, entre la interioridad de la intención subjetiva y el carácter externamente objetivado de la norma, entre la libertad del sujeto y la libertad objetivada en instituciones— finalmente pueden llegar a una reconciliación. Como agudamente sugirió un estudioso de Hegel,

[...] los *loci* en los que el individuo moderno es educado en la autonomía, la reflexividad y el respeto por el otro ya no son las tradiciones específicas y particulares o las comunidades tradicionales, que son irrevesiblemente barridas por el gran avance de la libertad abstracta y sobreviven únicamente bajo la forma de un anhelo nostálgico, sino más bien las instituciones del Estado moderno. La morada que el individuo moderno percibe como verdaderamente propia ya no es su tierra natal o su hogar, sino más bien una abstracción que se ha convertido en un mundo, una universalidad que se ha convertido en historia, en un código legal y en la idea del Estado de Derecho. ³⁵

En suma, los ciudadanos formalmente «libres e iguales» pueden llegar a encontrarse como en casa en la complicada situación en la que se hallan si y solo si todo un orden institucional da sustento al ejercicio de su liber-

34. Véase Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, MA, MIT Press, 1987), cap. 1 [Trad. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993].

35. Lucio Cortella, «L'ethos della modernità», en Alessandro Ferrara, Vanna Gessa y Sebastiano Maffettone (eds.), *Etica individuale e giustizia* (Nápoles, Liguori, 2000), pp. 351-552.

dad. El hecho de que este orden institucional tome la forma de un Estado-nación del siglo XIX es algo que se puede explicar mejor si se piensa como un rasgo del horizonte histórico dentro del cual Hegel está inmerso, más que como una necesidad interna de su argumento. Ahora bien, exactamente en este punto nuestro debate sobre los fundamentos normativos de la justicia a escala global y su relación con las instituciones internacionales se puede conectar con la línea de pensamiento de Hegel.

De nobis fabula narratur: al fin y al cabo, la historia se refiere a nosotros. En lo que respecta al escenario internacional, hoy estamos exactamente como aquellos ciudadanos de la sociedad civil moderna que Hegel había descrito. Nuestras vidas están inequívocamente ligadas a los procesos globales y a las acciones y estrategias de los actores globales, así como a los efectos no buscados de las acciones que tienen como escenario al mundo entero. Nuestras vidas dependen de procesos económicos, de migraciones, de corrientes culturales de peso global, de mercados de bienes primarios, de tipos de cambio y demás, pero ¿quién podría reconocerse en esta dependencia universal, quién podría detectar en esa universalidad siquiera una huella de la propia particularidad? Nuestras vidas dependen de las alzas y bajas del Dow Jones y del Nasdaq, de los precios del petróleo y de las principales monedas; sin embargo, nuevamente, ¿quién podría ver en estas fuerzas el signo y la proyección de su propia voluntad?

Tal como los ciudadanos de Hegel hacían en una escala *nacional*, también nosotros aspiramos, en una escala *global*, a complementar esa «dependencia universal» de naturaleza meramente funcional con algún tipo de voluntad política más robusta, capaz de convertirse en ley y dentro de la cual nuestra voluntad individual pueda ser reconocida finalmente. En esta aspiración coincidimos nuevamente con el esfuerzo de Hegel por concebir un universal que no se imponga desde fuera, por así decir, sino que se pueda reconciliar con la particularidad, y que pueda hacerlo dentro de la ley.

No obstante, para Hegel la reconciliación de la libertad subjetiva con la normatividad universalista de la ley se debe esperar sólo dentro de los límites de un Estado único. El individuo hegeliano es incapaz de reconocer su propia subjetividad en la universalidad de la historia del mundo. Esto es así porque para Hegel la *Weltgeschichte* siempre tiene lugar a espaldas de sus protagonistas y, por lo tanto, el individuo nunca puede reconocer su propia subjetividad en la *Weltgeschichte* en el mismo senti-

do en que puede reconocerse en las objetivaciones de una voluntad política formada colectivamente junto con los otros ciudadanos en el contexto de un Estado-nación.

Sin embargo, una diferencia fundamental separa nuestro horizonte del de Hegel. Hemos comenzado a ser testigos de la coalescencia de una historia universal ahora devaluada desde el concepto filosófico a la referencia empírica, desde la *Weltgeschichte* a la *historia global*. El surgimiento de instituciones como las Naciones Unidas, el Fondo Monetario Internacional, la OCSE, el Banco Mundial, el Tribunal Internacional de Justicia, la FAO, la UNESCO, la UNICEF, la Organización Internacional del Trabajo, el Alto Comisionado para los Derechos Humanos y muchas otras evidencia la permanente transición desde una mera «sociedad civil global»³⁶ integrada por actores económicos globales como las corporaciones multinacionales, por organizaciones no gubernamentales de alcance global como Greenpeace, Amnistía Internacional o la Iglesia católica, así como por poderes transnacionales clásicos como la Unión Europea o la OTAN, hacia una sociedad global provista de instituciones políticas dentro de las cuales finalmente la libertad subjetiva de los actores del Estado puedan encontrar una reconciliación a través de un cuerpo de leyes verdaderamente universales. Bajo tales condiciones, ahora el cosmopolitanismo puede dejar de ser una idea filosófica «abstracta» para convertirse en un «mundo existente».

Sin embargo, para proporcionar una versión posmetafísica de la idea hegeliana de sustentar el punto de vista moral en una «comunidad futurizada» caracterizada por una identidad situada de la humanidad, es necesario formular más cuidadosamente la noción de la identidad de la humanidad. ¿Es posible atribuir una identidad a la humanidad en cuanto tal? Pese a una reacción casi instintiva de escepticismo, dos factores parecen sugerir una respuesta positiva.

36. El trabajo de Wallerstein tiene el valor de una reconstrucción del advenimiento de una sociedad civil global, entendida como un «sistema mundial». Véase Immanuel Wallerstein, *The Modern World System, vol. I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century* (Nueva York, Academic Press, 1974); *The Modern World System, vol. II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy 1600-1750* (Nueva York, Academic Press, 1980); y *The Modern World System, vol. III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy* (Nueva York, Academic Press, 1989).

Primero, los procesos de globalización económica y cultural y los comienzos de una política supranacional parecen sugerir cada vez más claramente que el horizonte global ya no es sólo un horizonte para la reflexión filosófica, sino también para los actores concretos. Y sin duda la acción de los actores globales da lugar a una historia cuyo tema es la humanidad de forma no menos plausible de lo que la acción de los actores tradicionales —clases, partidos, movimientos, minorías, grupos de intereses, etcétera— dio lugar a un horizonte histórico centrado en torno a la nación.

Segundo, mientras que en el caso de los actores colectivos, como en el de las comunidades políticas nacionales, es posible hablar de identidades propiamente dichas, porque en este caso el carácter colectivo de la identidad deja intacta la necesidad de reconocimiento y la dinámica de las relaciones, se ha objetado que en el caso de la humanidad no resulta claro cómo podríamos hablar de una identidad que, tal como sería deseable, permanece dentro del círculo del reconocimiento. Es difícil imaginar que «otro de la humanidad» podría proporcionar reconocimiento.

Empero, es posible hacer frente a esta objeción si pensamos en la posibilidad de un *reconocimiento virtual*. Todas las teorías del reconocimiento son, al menos parcialmente, también teorías del *reconocimiento virtual* que el actor «anticipa» o «espera» recibir de otros actores. El establecimiento y el mantenimiento de un sentido del yo presupone una construcción interiorizada que sólo en su origen ontogénico mantiene un vínculo con la realidad de un acto concreto de reconocimiento por parte de otros significativos e igualmente concretos. La teoría de Mead de la génesis social del yo testimonia este punto: el individuo maduro estabiliza su autorrepresentación a través de la anticipación de un reconocimiento *virtual* por parte de un «otro generalizado» que es enteramente una construcción de la mente (aunque de la mente «socializada»), si bien de algún modo sin duda está relacionado con la realidad del individuo promedio de esa sociedad.³⁷ Lo verdaderamente peculiar de aplicar esta concepción de la subjetividad a la humanidad en su totalidad es el hecho de que, a diferencia de lo que ocurre con todos los otros sujetos individuales y colectivos, *el otro concreto y el otro generalizado se funden en una y la misma figura: ya no se les puede distinguir.*

37. Véase George Herbert Mead, *Mind, Self & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (Chicago, University of Chicago Press, 1974), pp. 154-155, y *The Philosophy of the Act* (Chicago, University of Chicago Press, 1972), pp. 448-449.

Si aceptamos la idea de que cualquier identidad se puede estabilizar a través del reconocimiento virtual o anticipado en al menos un mundo posible, no nos resultará difícil aceptar la idea de que nosotros, tanto *qua* individuos aislados como *qua* actores colectivos, podemos atribuir a la humanidad una identidad susceptible de ser reconocida, ya sea por otras especies inteligentes que podrían estar presentes en el universo (en cuyo caso el otro concreto y el otro generalizado se volverían a separar) o por las generaciones de seres humanos que vivirán en el futuro. La segunda alternativa es la que resulta operativa más a menudo: pensamos en realizar o traicionar la identidad de la humanidad teniendo en cuenta cómo la posteridad interpretará lo que hace la humanidad en un punto dado del tiempo. Si, irresponsablemente, permitimos que el ecosistema se deteriore, que las armas nucleares proliferen sin control, que las fuentes de energía se agoten antes de que dispongamos de otras alternativas, inmediatamente pensamos en un silencioso reproche de aquellos que aún no han nacido.

Hacia un principio de libertad intersubjetiva

Para concluir, la agenda filosófica del paradigma del juicio requiere que cuando pensemos en la justicia a escala global, nuestra concepción de la justicia a) sea «política», en el sentido de que evite presupuestos cuya aceptación sea coextensiva de la aceptación de los fundamentos del constitucionalismo liberal-democrático; b) no sancione, por el hecho de estar destinada a un conjunto implícito de «receptores de justicia», un *statu quo* internacional meramente contingente; c) incluya la protección de los derechos humanos dentro del tema de la justicia, aunque sin borrar las diferencias entre las esferas de la moral y de la ley ni regresar a una prioridad postulada de la moral sobre la política; y d) formule al menos en términos generales el nexo entre la justicia a escala global y el tipo de orden institucional que ella presupone.

La perspectiva de la justicia basada en el juicio —que se funda en la idea de que la justicia puede ser equiparada con los requerimientos de la realización de una identidad supraordenada que tiene su origen, aunque sólo de modo potencial, en la interacción de las partes en conflicto— refleja esta desiderata ideal dentro de su estructura. Más específicamente, dado que la perspectiva de la justicia basada en el juicio se abstiene de

privilegiar cualquier clase dada de entidades considerándolas los prototípicos destinatarios, receptores o sujetos de la justicia, se puede aplicar igualmente a la determinación de lo que es debido a los individuos en tanto ciudadanos del mundo no menos que a la determinación de lo que es debido a los pueblos incluidos en la «sociedad que contiene a todas las otras en su seno», y de este modo evita caer presa de la contingencia del *statu quo* internacional. Al usar los dos conceptos de humanidad mencionados anteriormente, la perspectiva del juicio en tanto concepción «política» de la justicia a escala global bien puede tomar ese *statu quo* como su punto de partida, porque también se puede trascender cuando funciona como una concepción «moral» de la justicia.

En segundo lugar, puesto que tanto en su versión «política» como en su versión «moral» la fuerza persuasiva normativa de la perspectiva del juicio está asentada en la superposición de las identidades colectivas —los pueblos y las sociedades— basadas en diversos presupuestos culturales, la perspectiva del juicio sigue siendo coherente con nuestras intuiciones pluralistas y en ningún punto requiere que los individuos no liberales o no occidentales adopten presupuestos que no son los suyos.

En tercer lugar, en su versión «política» mi perspectiva de la justicia entraña una concepción de los derechos humanos como derechos no sólo de naturaleza moral sino también potencialmente *legal*; en otras palabras, como *derechos en proceso de adquirir una naturaleza plenamente legal*. Es de fundamental importancia que los derechos humanos no sólo sean derechos «morales». Queremos que estén «por encima de la ley» para eliminar de ellos las contingencias de la confrontación política y las mayorías locales —básicamente por las mismas razones por las que a escala nacional queremos que ciertos pilares de la vida política sean eliminados del escenario y que sean garantizados como «derechos». Sin embargo, la perspectiva del juicio no comparte la perspectiva optimista de que esta naturaleza legal de los derechos humanos ya está establecida por las fuentes legales existentes, sino que más bien esboza un proceso institucional que —a través de una *Carta de derechos humanos fundamentales* sobre la que nos extenderemos en el próximo capítulo— podría llevar a los derechos humanos a adquirir ese carácter legal *de manera incuestionable*.

En cuarto lugar, siguiendo las huellas de Hegel, el paradigma del juicio nos inclina a concebir la relación entre la justicia a escala global y el surgimiento de instituciones cosmopolitas como una relación *constitutiva*. Así como la globalización económica y cultural está produciendo los

primeros indicadores de una sociedad civil global en expansión, dentro de la cual una incipiente esfera pública global también está dando sus primeros pasos, del mismo modo la construcción de instituciones internacionales y cosmopolitas está generando gradualmente un «mundo» real en el que finalmente la idea de la humanidad puede ser concebida como un *universal concreto* y ya no meramente como una idea reguladora. Además, por estar basada en un concepto normativo de humanidad que implica dos vertientes –la humanidad como la sociedad de todos los pueblos y la humanidad como el conjunto de todos los seres humanos que han vivido, viven y vivirán dentro de la condición humana–, la perspectiva de la justicia aquí delineada expresa y da a conocer un nuevo «principio de libertad intersubjetiva» que subyace al orden institucional cosmopolita en proceso de formación. La formulación de este principio es una de las aportaciones que la filosofía puede hacer para contribuir a la consecución de la *Weltrepublik* kantiana.

La aplicación de los derechos humanos entre Westfalia y Cosmópolis

Entre las amenazas a la paz y la seguridad en el siglo XXI se cuentan no sólo la guerra y los conflictos internacionales, sino también los disturbios civiles, la delincuencia organizada, el terrorismo y las armas de destrucción masiva. También se cuentan la pobreza, las enfermedades infecciosas mortales y la degradación del medio ambiente, puesto que éstas también pueden tener consecuencias catastróficas. Todas estas amenazas pueden ser causa de muerte o reducir gravemente las posibilidades de vida. Todas ellas pueden socavar a los Estados como unidades básicas del sistema internacional (K. Annan, *Un concepto más amplio de libertad*, § 78).

Las Naciones Unidas se enmarcan en un mundo de Estados soberanos, y sus operaciones se deben basar en el realismo político. Pero la Organización también es la depositaria del idealismo internacional, que constituye un elemento esencial de su identidad, y en ella se siguen centrandó las esperanzas y aspiraciones de un futuro en el que los hombres y las mujeres vivan en paz entre sí y en armonía con la naturaleza. No basta simplemente con desear que la realidad de la inseguridad humana desaparezca. Sin embargo, la idea de una organización universal dedicada a proteger la paz y a promover el bienestar –la idea de alcanzar una mejor vida, en un mundo más seguro, para todos– ha sobrevivido a la muerte, a la destrucción y a la desilusión que generaron los conflictos armados, el genocidio, la persistencia de la pobreza, la degradación del medio ambiente y los numerosos atentados contra la dignidad humana perpetrados durante el siglo XX» (ICISS, § 6.25).