

CAPÍTULO DECIMOPRIMERO

JUSTICIA GLOBAL. PLURALISMO Y COSMOPOLITISMO

A lo largo de la década de los noventa, en el marco de los Estados democráticos, asistimos con gran optimismo a una expansión robusta de la justicia y los derechos a escala mundial. La protección judicial de los mismos se hizo manifiesta a través de cortes o tribunales especiales, por ejemplo, con la creación de los tribunales internacionales para Ruanda y la ex-Yugoslavia, el caso *Pinochet* o la entrada en vigor del Estatuto de Roma para la creación de la Corte Penal Internacional. Este ánimo, de alguna forma complaciente con las bondades de la democracia liberal, era compartido —y justificado— por ilustres filósofos, entre ellos Norberto Bobbio, John Rawls y Jürgen Habermas.

Al optimismo de los años noventa y a la inmediata crisis de globalización bajo el mito del progreso siguió lo que he llamado la “desilusión cosmopolita” y el debate con los defensores del pluralismo global. A la luz de tal debate, y en el marco del problema de la “brecha de desigualdad”, sus propias patologías y la irrupción del populismo, creo que es posible defender aún una justicia global —o una “sociedad de iguales”, para usar la terminología de Pierre Rosanvallon— si aceptamos cinco exigencias impostergables.¹

I. LOS “FELICES NOVENTA”

En su introducción al libro *El tercero ausente*, Bobbio sostiene enfáticamente que: “el porvenir de la paz se encuentra estrechamente vinculado al de la democracia” y esta se fundamenta, entre otras condiciones, en el reconocimiento de algunas libertades cívicas y políticas “que impidan la instalación de un poder despótico”.² En este mismo libro, en el que se recogen textos como

¹ En este capítulo he preferido mantener el hilo narrativo, sin notas al pie en cuanto a la sugerencia de instrumentos jurídicos, mismos que se pueden consultar en la Guía de lecturas, tanto para los pluralistas como para los cosmopolitas.

² Bobbio, Norberto, *El tercero ausente*, trad. de Pepa Linares, Madrid, Cátedra, 1997, pp. 12 y ss.

“Los derechos humanos y la paz” y “La era de los derechos”, Bobbio amplía considerablemente el catálogo de derechos humanos más allá de los derechos de primera generación, hasta incluir los derechos de segunda y tercera generación. Estos dos últimos entendidos como una prolongación natural de las exigencias de los individuos. De esta manera, no solamente debe reconocerse el derecho a la vida y a la libertad, sino *el derecho a tener el mínimo indispensable para vivir*, es decir, el derecho a “no morir de hambre”, así como el *derecho a un medioambiente no degradado*. Para los primeros se requiere un deber negativo por parte del Estado, para los segundos un deber positivo: una “política económica inspirada en principios de justicia distributiva”.³

La cuestión social ya no la visualiza Bobbio como un problema hacia el interior de cada Estado, sino como una cuestión de “dimensiones planetarias”, por tanto, un problema de justicia distributiva en un ámbito global. Bobbio da todavía un paso más en términos de una justicia diferenciada; vale decir, al proceso de positivización, generalización e internacionalización de los derechos humanos debe añadirse una nueva tendencia hacia la *especificación*: un reconocimiento, por ejemplo, de las diferencias concretas de la mujer respecto al hombre, de las distintas fases de la vida y de la situación especial de muchos seres humanos en razón de su enfermedad o incapacidad.

A la luz de tal reconocimiento de los derechos humanos, Bobbio no duda, con un talante genuinamente kantiano, en apostar por un progreso moral de la humanidad. Pese a las luces y a las sombras —más sombras que luces— de ese progreso, hay en Bobbio una voluntad irrenunciablemente ilustrada que me parece clara en el pasaje que paso a citar:

[...] desde el punto de vista de la filosofía de la historia, el debate actual sobre los derechos humanos, cada vez más amplio y más intenso, tan amplio que ya abarca a todos los pueblos de la tierra, y tan intenso que se encuentra en el orden del día de las reuniones internacionales más autorizadas, puede interpretarse como un “signo premonitorio” (*signum prognosticum*) del progreso moral de la humanidad.⁴

Y tal progreso alcanzará un punto culminante cuando se hayan creado los instrumentos adecuados para la protección internacional de los derechos humanos “no ya dentro del Estado, sino también contra el Estado al que pertenece el individuo”; en otros términos, “solo cuando se reconozca a cada individuo el derecho a recurrir a instancias superiores a las del Esta-

³ *Ibidem*, p. 132.

⁴ *Ibidem*, p. 158.

do, precisamente a organismos internacionales dotados del poder suficiente para hacer respetar sus decisiones”.⁵ No se trata solo de una justicia internacional o intranacional, sino de lo que hoy día se ha denominado “justicia global” o “cosmopolita”: una justicia centrada no solo en las relaciones entre Estados sino *en* los individuos como objeto de protección internacional.

En un ensayo de 1993, “Democracia y sistema internacional” —texto que servirá de prólogo a la segunda edición de *El futuro de la democracia*—, Bobbio responde a una pregunta crucial después de la caída del Muro y de la descomposición de la Unión Soviética: ¿es posible ser democráticos en un universo que no lo es? Bobbio cierra su ensayo respondiendo kantianamente que la paz perpetua es posible solo entre Estados que tengan la misma forma de gobierno, es decir, la forma republicana o democrática, en la que las decisiones colectivas le corresponden al pueblo. Y es precisamente en el ámbito de este tipo de Estados donde es factible que se institucionalicen los derechos humanos. La paz en los derechos y la conciencia progresiva de los mismos en el horizonte de una justicia global o cosmopolita solo es posible en y entre Estados democráticos. A fin de cuentas, es un hecho, piensa Bobbio, que “el número de Estados democráticos ha aumentado y ya se ha iniciado el proceso para la democratización de la sociedad internacional”.⁶

También a principios de los noventa, como vimos en el capítulo anterior, John Rawls publicaba *Liberalismo político* y Jürgen Habermas *Entre facticidad y validez*. Como sostiene Cristina Lafont: “Ambos autores articulaban interesantes soluciones al problema de cómo compatibilizar las demandas de justicia y el respeto al pluralismo en las sociedades democráticas modernas: la idea de un consenso por solapamiento, en el caso de Rawls y el ideal de una democracia deliberativa en el caso de Habermas”.⁷ En concreto, para Rawls, el consenso constitucional debe concebirse en un marco de mayor robustez con respecto a las condiciones materiales que hacen posible el ejercicio de los derechos de libertades:

Debe haber [decía Rawls] una legislación fundamental que garantice la libertad de conciencia y la libertad de expresión del pensamiento en términos generales, y no solo en cuanto al discurso político. También deben incluirse en la Constitución leyes que aseguren la libertad de asociación y la libertad de desplazamiento; además se necesitan medidas que aseguren la satisfacción

⁵ *Ibidem*, p. 131.

⁶ Bobbio, Norberto, “Democracia y sistema internacional”, en Fernández Santillán, José (comp.), *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*, México, FCE, 1996, p. 360.

⁷ Lafont, Cristina, “Justicia global en una sociedad pluralista”, en *Isonomía*, México, ITAM-Fontamara, núm. 31, octubre de 2009, p. 108.

de todas las necesidades básicas de los ciudadanos de manera que puedan participar en la vida política y social. [...] por debajo de cierto nivel de bienestar material y social, y de adiestramiento y educación, las personas simplemente no pueden participar en la sociedad como ciudadanos, y mucho menos como ciudadanos en pie de igualdad.⁸

Otro tanto vale decir de Habermas. De la interpretación del principio de soberanía popular “conforme al que todo poder del Estado procede del pueblo”, y en términos de una teoría del discurso, se siguen varios principios: una protección *comprehensiva* de los derechos individuales que venga garantizada por una justicia independiente; los principios de legalidad y de control tanto judicial como parlamentario de la Administración, así como el principio de separación entre Estado y sociedad.⁹ El imperio de la ley, para Habermas, está relacionado necesariamente con el diálogo deliberativo democrático y la justicia —o la injusticia que significa principalmente limitación de la libertad y violación de la dignidad humana— que forman parte de las condiciones de validez de la democracia.

A fin de cuentas, la misma Carta de las Naciones Unidas ¿no era acaso un claro ejemplo de la factibilidad del consenso sobrepuesto rawlsiano a nivel internacional? Y de igual manera, ¿qué podría impedir extender el deliberacionismo habermasiano a escala mundial y ofrecer justificaciones sólidas a la ya irreversible expansión democrática? Cierro este primer apartado con el testimonio optimista de uno de nuestros grandes poetas, Octavio Paz, tomado de una de sus obras tardías:

Aunque se asiste hoy [1993] en muchas partes a la resurrección de los particularismos nacionales y aun tribales, es claro que, por primera vez en la historia de nuestra especie, vivimos los comienzos de una sociedad mundial. La civilización de Occidente se ha extendido al planeta entero. En América arrasó a las culturas nativas, nosotros, los americanos, somos una dimensión excéntrica de Occidente. Somos su prolongación y su réplica. Lo mismo puede decirse de otros pueblos de Oceanía y África. Esto que digo no implica ignorancia o menosprecio de las sociedades nativas y sus creaciones; no enunció un juicio de valor; doy constancia de un hecho histórico. Predicar la vuelta a las culturas africanas o el regreso a Tenochtitlán o al Inca es una aberración sentimental —respetable pero errónea— o un acto de cínica demagogia.¹⁰

⁸ Rawls, John, *Liberalismo político*, trad. de Sergio René Madero Báez, México, FCE, 2005, p. 165.

⁹ Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 1998, pp. 237 y ss.

¹⁰ Paz, Octavio, *La llama doble. Amor y erotismo*, México, Seix Barral, 1993, p. 134.

II. CRISIS DE LA GLOBALIZACIÓN Y MITO DEL PROGRESO

El entusiasmo de los años noventa no duró mucho. Desde finales de esa década, el proceso de globalización comienza a presentar sus fisuras inherentes. Podríamos calificar tal proceso como de “desmitificación y crisis” de la globalización, y puede estructurarse a partir de la crítica a tres tesis recurrentes sostenidas por sus apologetas:

1. Considerar el proceso de globalización como un fenómeno completamente novedoso y mundializado.
2. Presentar la sociedad mundial, integrada por mercados dinámicos y eficientes, con una identidad global fundada en el libre mercado.
3. Como consecuencia de la anterior, comprender la necesaria y en cierto sentido deseada superación o extinción del Estado-nación.

La primera tesis es falsa. La globalización no es un fenómeno novedoso ni tan mundial. “Imperialismo”, “internacionalismo”, “transnacionalismo” o “mundialización” son términos que genéricamente se pueden agrupar bajo el de globalización, siempre que no perdamos de vista su genealogía y carguemos al término de una connotación indebidamente positiva, irreversible y omnicompreensiva.

La globalización no es tan mundial —basta echar un vistazo a la multiplicidad y diversidad de grupos étnicos en el mundo que se encuentran en la periferia— ni tampoco es un proceso sin retorno —el propio proceso de globalización ha generado el reforzamiento de las comunidades culturales dentro y fuera de los Estados-nación—. Sin dejar de reconocer el crecimiento de los mercados financieros y los grandes cambios tecnológicos y su influencia en la sociedad, lo cierto es que el escenario no es radicalmente nuevo si lo comparamos, por ejemplo, con el panorama de la mundialización que con gran lucidez presentaron Marx y Engels a mediados del XIX en el *Manifiesto*:

La gran industria creó el mercado mundial [que] imprimió un gigantesco impulso al comercio [...] Por todas partes anida, en todas partes construye, por doquier establece relaciones. La burguesía, al explotar el mercado mundial, da a la producción y el consumo de todos los países un sello cosmopolita. [Por tanto] ya no reina aquel mercado local y nacional que se bastaba a sí mismo y donde no entraba nada de afuera; ahora la red del comercio es mundial y en ella entran, unidas por vínculos de interdependencia, todas las naciones. Y lo

que acontece con la producción material, acontece también con la del espíritu [...] La burguesía [...] crea un mundo hecho a su imagen y semejanza.¹¹

Ya en el siglo XX, durante el periodo de entreguerras, Paul Valéry anticipaba el fenómeno global con las siguientes frases:

En nuestros días, toda la tierra habitable ha sido reconocida, levantada, repartida, entre naciones. La era de los terrenos vagos, de los territorios libres, de los lugares que no pertenecen a nadie, por lo tanto la era de la expansión está cerrada. El tiempo del mundo finito comienza [...] Una solidaridad completamente nueva, excesiva e instantánea, entre las regiones y los acontecimientos es la consecuencia ya sensible de este gran hecho [...] Los hábitos, las ambiciones, los afectos contraídos en el curso de la historia anterior no cesan de existir, pero al ser insensiblemente transportados a un medio de estructura muy diferente, pierden su sentido y se vuelven causas de esfuerzos infructuosos y de errores.¹²

Con respecto a la segunda tesis, el dinamismo de los mercados y su eficiencia, muy lejos de propiciar la competencia y la diversificación han tenido un efecto concentrador del capital. Con abundantes datos empíricos, Walter Eucken¹³ llega a las siguientes conclusiones:

1. Tanto los productores como los consumidores procuran siempre que ello sea posible, evitar la competencia y adquirir o afianzar posiciones monopolísticas.
2. Esta tendencia a la creación de monopolios anula el esfuerzo individual para lograr un mayor rendimiento, por lo que.
3. La libertad incontrolada del mercado paradójicamente tiende a destruir la libertad individual. Contra autores como Milton Friedman, el diagnóstico de Eucken concluye que el mercado, lejos de tender a la dispersión del poder, tiende más bien a su concentración. Con razón se pregunta Gerardo Pisarello:

¹¹ Marx y Engels, *El manifiesto comunista*, cit. por Pisarello, Gerardo, “Globalización, constitucionalismo y derechos: las vías del cosmopolitismo jurídico”, en Carbonell, Miguel y Vázquez, Rodolfo (comps.), *Estado constitucional y globalización*, México, Porrúa-UNAM, 2001, p. 242.

¹² Valéry, Paul, Prólogo a *Regards sur le monde actuel*, en Kaplan, Marcos, *Estado y globalización*, México, UNAM, 2002, p. 159.

¹³ Eucken, Walter, “Grundsätze der Wirtschaftspolitik”, en Garzón Valdés, Ernesto, *Instituciones suicidas*, México, Paidós-UNAM, 2000, pp. 63 y ss.

¿Cómo se puede hablar de un mercado libre de comunicaciones cuando la información se concentra progresivamente en grandes *holdings* empresariales, erosionando así las prácticas democráticas en casi todas las naciones?³ ¿cómo se puede predicar la libertad de consumo, cuando la comercialización de los principales recursos del planeta tiene lugar en condiciones de oligopolio, fundadas en una destructiva racionalidad a corto plazo [...]?¹⁴

Finalmente, por lo que hace a la tercera tesis, no solo el Estado no se ha extinguido, sino que en algún sentido se ha reforzado hasta poner en crisis las mismas constituciones democráticas y el advenimiento de una dinámica política en la lógica schmitteana amigo-enemigo.¹⁵

Si bien los conceptos de soberanía y ciudadanía se hallan en crisis, como veremos enseguida, lo cierto es que un Estado al servicio de una Constitución fuertemente anclada en el reconocimiento de los derechos fundamentales —especialmente los económicos, sociales y culturales— resulta hoy más que nunca necesario y urgente. La visión del Estado liberal clásico y del Estado corporativista y burocrático, westfalianos, deben ceder no a su extinción, sino a su transformación en un Estado social y democrático, que dé cuenta de un nuevo contrato en el marco de un constitucionalismo global.¹⁶ Y ello ordenado para la satisfacción de las necesidades básicas, para la paz, la tolerancia y el diálogo entre culturas, para un desarrollo sostenible y ciertamente para un nuevo régimen político internacional.¹⁷

Las tesis apologeticas de la globalización se han mostrado poco acertadas, e insistir en situarse bajo ese paradigma resulta ya un tanto anacrónico, pero sobre todo decididamente perverso en sociedades tan profundamente desiguales y tan terriblemente empobrecidas como las que caracterizan a la mayoría de los Estados de nuestro planeta:

Lo que hoy se suele ubicar bajo la rúbrica de “globalización” no ha cumplido sus pretensiones y promesas, en cuanto a un desarrollo más o menos integrado-integrador, general e igualitario de las economías, las sociedades, las culturas, las regiones, las naciones y Estados del planeta. No existe ni parece en

¹⁴ Pisarello, Gerardo, “Globalización, constitucionalismo y derechos: las vías del cosmopolitismo jurídico”, *op. cit.*, p. 243.

¹⁵ Véase Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, trad. de Rafael Agapito, Madrid, Alianza Editorial, 1991, pp. 56 y ss.

¹⁶ Véase Ferrajoli, Luigi, “Más allá de la soberanía y la ciudadanía: un constitucionalismo global”, en Carbonell, Miguel y Vázquez, Rodolfo (comps.), *Estado constitucional y globalización*, *cit.* pp. 313-324.

¹⁷ Véase Pisarello, Gerardo, “Globalización, constitucionalismo y derechos: las vías del cosmopolitismo jurídico”, *op. cit.*, pp. 253 y ss.

el momento presente que llegue a existir un destino compartido entre unas y otros, y sí un agravamiento de las desigualdades, desequilibrios y conflictos.¹⁸

Si intentáramos reconstruir nuestro pasado inmediato a la luz de la actual “crisis de la globalización” y buscáramos un hilo conductor que diera cuenta de la mentalidad moderna y de algunas de sus grandes construcciones, quizás tendríamos que remontarnos hasta la misma idea o “mito” del progreso: “Presumiblemente la idea más influyente en Occidente durante los últimos 3000 años y, con seguridad, la que ha prevalecido desde mediados del siglo XVIII hasta el desenlace de la Primera Guerra Mundial”.¹⁹

El siglo corto, que iniciara con las dos grandes guerras y que parecía anunciar el fin de la era del progreso, renovaría este mito de forma más abrupta y brutal. Ahí donde todo indicaba que la humanidad parecía haber tomado conciencia de los delirios y perversidades de una razón instrumental y estratégica —se habla entonces de una “crisis de la razón ilustrada” o del “fin del proyecto de la modernidad”— el mito reaparece, quizás de una manera más condensada, más simple:

Hoy el mito del progreso se encuentra asimilado al del neoliberalismo como bálsamo para todos los problemas del mundo actual. Esto, por supuesto, solo puede sostenerse y creerse fomentando la ignorancia, la desinformación, la despolitización y el temor a empeorar, lo cual parece inevitable, a juzgar, por ejemplo, no solo desde la pauperización de América Latina ocasionada por estas políticas económicas durante las dos últimas décadas sino también comprobando el deterioro de las condiciones de vida en lugares como Estados Unidos o Inglaterra durante el mismo lapso.²⁰

Tal pareciera que con cada manifestación del mito se operara un desgaste de sus significados originales y, en la misma simpleza, aparecieran sus signos más despiadados: la barbarie de la violencia bélica o del terror. En este sentido, no resultan exageradas las denuncias contemporáneas contra las secuelas del neoliberalismo y del capitalismo salvaje: deformaciones de un proyecto ilustrado original, que en el descubrimiento de los derechos fundamentales y en la propuesta de una paz perpetua para la humanidad, tal como la vislumbrara Kant, distaba mucho de esos epígonos que se presentan como perversiones de la racionalidad. El mito del progreso en esta vertiente ilustrada se fue decantando y desgastando así en sucesivos submi-

¹⁸ Kaplan, Marcos, *Estado y globalización, cit.*, p. 15.

¹⁹ Sauret, Alberto, *Permanencia del mito*, México, Coyoacán, 2001, p. 26.

²⁰ *Ibidem*, p. 47.

tos: el del individualismo atomista, el de la libertad negativa a expensas de la libertad positiva, el del mercado sin acotamientos y el de la democracia procedimental sin soportes sustantivos. Y es que con poco que pensemos en la lógica misma que acompaña a la idea de la democracia y del mercado libradas a su propio dinamismo, presentan una clara tendencia a la autodestrucción. Se convertirían, para usar los términos de Ernesto Garzón Valdés, en “instituciones suicidas”.

Con respecto a la democracia, bastaría con tener presente el llamado peligro de la “obesidad mayoritaria”. Si es cierto que tanto en política como en economía el actor racional es aquel que aspira a maximizar sus beneficios y reducir sus costos, y si es cierto que una de las formas más eficaces de lograrlo es procurando que los demás hagan lo que uno quiere, no cuesta mucho inferir que quien detenta el poder procurará aumentarlo imponiendo aquellos comportamientos que lo beneficien aun cuando esto suponga lesionar la autonomía de los individuos. Este aumento de poder no tiene que ser contradictorio con las reglas del procedimiento democrático; bastaría pensar en la posibilidad de coaliciones mayoritarias que terminen ejerciendo un poder despótico sobre las minorías, lo que Kelsen llamó “el dominio de las mayorías”.

La democracia procedimental se presentaría entonces como una fuente legitimadora de las tiranías individuales o de las tiranías mayoritarias; es decir, de la propia destrucción de la democracia. Por eso resulta muy pobre el discurso de los defensores a ultranza de las democracias electorales, como si el tránsito a una auténtica democracia dependiera de tales procedimientos sin un cuestionamiento a fondo del desarrollo humano de los derechos —no solo civiles y políticos sino también sociales— y de una “subyacente perspectiva universalista del ser humano como un agente”, es decir:

[...] alguien que está normalmente dotado de razón práctica y de autonomía suficiente para decidir qué tipo de vida quiere vivir, que tiene capacidad cognoscitiva para detectar razonablemente las opciones que se encuentran a su disposición y que se siente —y es interpretado/a por los demás como— responsable por los cursos de acción que elige.²¹

Dígase otro tanto del mercado. Desde las primeras clases de economía, el estudiante aprende la teoría de la mano invisible y los resultados que produce cuando se dan ciertas condiciones idealizadas: que todo lo que importa

²¹ Véase O'Donnell, Guillermo, “Democracia, desarrollo humano y derechos humanos”, en O'Donnell, Guillermo; Iazzetta, Osvaldo y Vargas Culléll, Jorge (eds.), *Democracia, desarrollo humano y ciudadanía*, Rosario, Homo Sapiens, 2003, p. 33.

en la vida proceda del consumo privado de bienes, que la información sea perfecta, los bienes infinitamente divisibles y los agentes económicos perfectamente racionales. Por supuesto, estas condiciones nunca se dan en los mercados reales: ahí las transacciones no son nunca iguales a cero, la información es asimétrica y se generan externalidades negativas con respecto a terceros que no participan en la transacción, por ejemplo, el caso de los *free riders* o gorriones, la contaminación, etcétera.

Lo cierto es que el mercado no debe ser concebido como un enemigo de las normas ni de la justicia: “La regulación de los mercados —ese objetivo tan propio de la tradición socialdemócrata—, como ha dicho el filósofo político español Daniel Innerarity, no es una estrategia para anularlos, sino para hacerlos reales y efectivos, es decir, para ponerlos al servicio del bien público y la lucha contra las desigualdades”. Tomo este párrafo de un editorial publicado en el periódico español *El País*, que lleva un título sugestivo: “El mercado, un invento de la izquierda”.²²

Pero el mito del progreso presenta también otra cara. No ya la de los mitos libertarios, sino la de los mitos colectivistas. En palabras de Sauret:

Durante la misma época en que el progreso es referido a la realización de las libertades individuales, en Alemania surge otra corriente ideológica, que entiende que para acceder a un tipo de libertad “más elevada” será necesario que el individuo adquiera conciencia de sí en tanto parte orgánica del Estado, con lo cual irrumpe en el escenario histórico un tipo de poder cuyo interés no consiste tanto en restringir las acciones humanas como en modelar y dirigir las conciencias. Se han establecido entonces los polos contrapuestos del ideario político, libertario y colectivista.²³

La relevancia de la historicidad y la distinción entre moralidad y eticidad, tal como las pensara Hegel, comienzan a decantarse, a partir de esta vertiente romántica del mito del progreso, también en una serie de submitos, entre ellos el mito del Estado-nación bajo una noción cerrada y estrecha de las ideas de soberanía y ciudadanía. A la afirmación del individuo bajo un esquema de Estado mínimo, libertad de elección y *laissez faire* en un sistema de mercado, propio de los libertarios, se opone ahora el esquema del Estado-nación, del autoritarismo social y de una sociedad jerárquicamente disciplinada, propio de las mentalidades tradicionalistas.

²² Innerarity, Daniel, “El mercado, un invento de la izquierda”, en *El País*, Madrid, 22 de abril de 2011.

²³ Sauret, Alberto, *Permanencia del mito*, cit., p. 27.

El mito del Estado-nación omnipotente y omnipresente se enfrenta hoy a los retos que emergen de las demandas de los grupos minoritarios hacia el interior del propio Estado. Pero no solo se cuestiona el concepto de soberanía interna, sino también el de soberanía externa. ¿Cómo afrontar la presión internacional con respecto a la validez universal de los derechos fundamentales y su exigibilidad judicial a través de cortes internacionales y al mismo tiempo defender el concepto de ciudadanía dentro de los límites que traza el propio Estado nacional? Como afirma Ferrajoli:

[...] la ciudadanía se ha convertido en el último privilegio personal, el último factor de discriminación y la última reliquia premoderna de las diferenciaciones por *status*; como tal, se opone a la aclamada universalidad e igualdad de los derechos fundamentales.²⁴

Hoy asistimos a la crisis de esos dos conceptos clave de la modernidad: el de ciudadanía y el de soberanía. Resulta inaceptable que con fundamento en la ciudadanía se sigan manteniendo “discriminaciones y desigualdades basadas en un accidente tan coyuntural como puede ser el lugar de nacimiento”.²⁵ Lo cierto es que tal discriminación descansa en el modelo de Estado-nación, que más que en fase de construcción parecería que se halla en fase de desaparición o profunda transformación. Sin embargo, contra los que auguran y añoran la desaparición del Estado se propone más bien el diseño de un Estado compatible con la universalidad de los derechos:

Lo que hace realmente falta es que el Estado deje de determinar a los sujetos titulares de los derechos con base en la noción de ciudadanía y que se transforme para asumir en esta “era de la globalización” un papel diferente al que ha tenidos desde su nacimiento.²⁶

Por lo que hace a la soberanía, hoy día parece servir de excusa “para que se lleven a cabo las más miserables violaciones de la dignidad humana; funciona todavía como parapeto de tiranos y genocidas...”.²⁷ La situación de los refugiados y de los asilados en nuestros días reclama con urgencia una reconceptualización crítica del modelo. Algo —por demás— que Hans Kelsen sugirió al señalar que el concepto de soberanía debía ser “radicalmente

²⁴ Ferrajoli, Luigi, “Más allá de la soberanía y la ciudadanía: un constitucionalismo global”, *op. cit.*, p. 318.

²⁵ Carbonell, Miguel, *La Constitución en serio*, México, Porrúa-UNAM, 2001, p. 24.

²⁶ *Ibidem*, p. 26.

²⁷ *Ibidem*, p. 29.

removido” y que, para ello, se requería de una revolución de la conciencia cultural.²⁸

El nuevo paradigma de un Estado democrático y constitucional tal como es sugerido, entre otros, por Luigi Ferrajoli, es aún un paradigma embrionario, pero:

[...] puede y debe ser extendido en una triple dirección: 1) ante todo, para garantizar todos los derechos, no solo los derechos de libertad sino también los derechos sociales; 2) en segundo lugar, frente a todos los poderes, no solo los poderes públicos, sino también los poderes privados, no solo del Estado, sino también del mercado; 3) en tercer lugar, a todos los niveles, no solo del derecho estatal, sino también del derecho internacional.²⁹

Un programa tan vasto constituye un reto para la época de la “posciudadanía” y la “postsobranía”. El esfuerzo de Ferrajoli en la propuesta de construcción teórica de un “constitucionalismo mundial”, y aun de una propuesta de sistema de garantías que hiciera efectiva la Carta de la ONU y los diversos instrumentos internacionales resulta aún muy incipiente.

Bajo el mismo mito del progreso se enmarcan, entonces, los mitos libertarios y los mitos colectivistas. Ambos profundamente conservadores y, en sus extremos, violentamente fundamentalistas y autodestructivos. Dos caras, finalmente, de un mismo proyecto globalizador que ha llegado a su fin. No le falta razón a quien ha calificado el conflicto que se vive en estos días no como el “choque de civilizaciones”, sino más bien el “choque de barbaries”, que levantaría de sus tumbas a Kant y a Mill, a Hegel y a Marx.

III. DESILUSIÓN COSMOPOLITA Y BRECHA DE DESIGUALDAD

Tuvimos que ser testigos del desplome de las Torres Gemelas en 2001, del colapso del sistema financiero a partir de 2008, de la movilización política en Madrid y del movimiento *Occupy* en Wall Street en 2011, y del *Brexit* en 2016 con toda la secuela nacionalista y populista, para caer en la cuenta de la crisis de un sistema global que pretendió erigirse sobre la unilateralidad de una potencia mundial hegemónica y de una democracia y un sistema de

²⁸ Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, trad. de Roberto Vernengo, México, Porrúa, 2013, pp. 323 y ss.

²⁹ Ferrajoli, Luigi, “Juspositivismo crítico y democracia constitucional”, *Isonomía*, núm. 16, abril de 2002, pp. 16 y 17.

mercado sin límites ni controles institucionales. Todo ello dio al traste con la tan anunciada justicia cosmopolita y la democracia a nivel planetario.

Después de 2001 —y emblemáticamente con el Acta patriótica de Estados Unidos— asistimos a un reposicionamiento de actitudes y decisiones ultraconservadoras. Como un botón de muestra de estas posiciones, considérense algunos testimonios en relación con el tema de la tortura:

No podemos saber si un preso es un terrorista operacional mientras no nos dé informaciones [...] No pienso en tortura mortal. Pienso, por ejemplo, en una aguja esterilizada que se introduce debajo de la uñas. Claro, eso no sería conforme a los convenios de Ginebra. Pero ustedes saben que en todo el planeta hay países que violan los tratados de Ginebra. Lo hacen en secreto, como lo hicieron los franceses en Argelia. (Palabras de Alan M. Dershowitz, jurista de la Universidad de Harvard, pronunciadas el 4 de marzo de 2003, en un programa de CNN).³⁰

Revisé la lista de técnicas de interrogación y había dos que pensé que iban demasiado lejos, aun en el caso de que fueran legales. Pedí a la CIA que no las usaran. La otra técnica era el *waterbording* (submarino), un proceso que simula el ahogamiento del interrogado. No me cabe duda que el procedimiento era muy duro, pero los médicos expertos le aseguraron a la CIA que la técnica no provocaba daños permanentes. (Palabras de George W. Bush, de su libro *Decision Points*).³¹

Ronald Dworkin ha puesto en evidencia cómo el miedo y el terror, así como un patriotismo desbordante, son malos consejeros con respecto a los frenos institucionales que requiere una sociedad liberal y democrática para evitar “autoeliminarse”; es decir, para no destruir sus instituciones basadas en principios o convicciones normativas: “De esta manera [dice Dworkin] nuestro país, hoy día, encarcela a un amplio número de personas, secretamente, no por lo que han hecho, ni por una evidencia caso por caso que permita suponer que es peligroso dejarlos en libertad, sino porque caen en una vaga definición de clase [...]”.

El caso de los tribunales militares establecidos para procesar a los acusados de terrorismo es un claro ejemplo de abuso de poder. Los tribunales son secretos, se rigen por las reglas que establece el sectarismo de la Defensa y pueden condenar a pena de muerte a un inculpado por simple mayoría de los jueces que lo procesan. Y con una amonestación genuina a sus con-

³⁰ Mergier, Anne-Marie, “Ideología de la tortura”, en *Proceso*, México, 23 de mayo de 2004, pp. 56-58.

³¹ Maciel, Alejandro, “La guerra según Bush”, *Proceso*, México, núm. 1777, 20 de noviembre de 2010, p. 40.

ciudadanos, continúa Dworkin: “Este es el tipo de proceso que asociamos con la ilegalidad de las dictaduras totalitarias. Si cualquier norteamericano fuera juzgado por un gobierno extranjero de esa manera, aun por una falta menor, no digamos un crimen capital, denunciaríamos a ese gobierno como un gobierno criminal”.³²

Pienso que la crítica de Dworkin está más que justificada, pero lo cierto, como decía, es que a partir de 2001 asistimos a un paulatino reposicionamiento del particularismo a nivel global: el cosmopolitismo cede al pluralismo global. Ya desde los años ochenta autores como Michael Walzer habían argumentado en favor del Estado-nación westfaliano. Para Walzer, no se debe olvidar que la comunidad global es ante todo: “[...] una comunidad de naciones, no una comunidad de humanidad, y que los derechos que se reconocen en su seno han sido mínimos y fundamentalmente negativos, y diseñados para proteger la integridad de las naciones, así como para regular su comercio y transacciones militares”.³³

La posición de Walzer, como vimos en el capítulo tercero, resulta del todo coherente con su concepción particularista de la justicia histórica y cultural desarrollada en su libro *Las esferas de la justicia*: a bienes sociales distintos corresponden modos de distribución diferentes. No existe un solo conjunto de bienes básicos o primarios concebible para todos los mundos morales y materiales. El pluralismo adquiere carta de ciudadanía también en el entorno mundial, algo que por lo demás no resulta sorprendente. Pero precisamente ahí donde hubiéramos esperado una respuesta positiva y fundamentada sobre la prioridad de la justicia sobre el pluralismo de las concepciones del bien en dos de sus defensores más destacados, la respuesta de Rawls en su *Derecho de gentes* y de Habermas en sucesivos ensayos, desde el seminal “La constelación posnacional y el futuro de la democracia”, de 1998, ha sido francamente decepcionante.

La concepción de Rawls sobre el consenso sobrepuesto en el contexto internacional limita severamente las aspiraciones de justicia. Según Rawls, los derechos constitucionales de las democracias liberales expresan “aspiraciones liberales” que, en cuanto tales, sería ilegítimo imponer en otras so-

³² Dworkin, Ronald, “The Threat to Patriotism”, en *The New York Review of Books*, 16 de febrero de 2002. Abu Ghraib y las revelaciones sobre Guantánamo, campos de internamiento de presos sospechosos de terrorismo, son dos casos claros de los límites a los que puede llegar la crueldad institucional minando las condiciones que hacen posible la supervivencia de un Estado democrático constitucional, por ejemplo, el garantismo judicial y el derecho internacional con respecto a la Convención de Ginebra.

³³ Walzer, Michael, “«The Moral Standing of States», A Response to Four Critics”, en Pogge, Thomas y Horton, Keith (eds.), *Global Ethics: Seminal Essays, Global Responsibilities*, St. Paul MN, Paragon House, 2008, vol. II, p. 67.

ciudades una vez reconocido el hecho del pluralismo global: los estándares de derechos humanos internacionales deben ser distintos y mucho menos exigentes que los estándares de derechos constitucionales reconocidos a los ciudadanos liberales.

No se trata de defender ahora solamente un minimalismo de la justificación, lo que permitió, como dije, un consenso sobre los derechos consagrados en la Carta de las Naciones Unidas, sino también un minimalismo sustantivo, es decir, un adelgazamiento en los contenidos y en el alcance de los derechos reconocidos en la misma Carta. Rawls excluye, por ejemplo, el derecho a la igualdad plena y no discriminación por razones de sexo, raza o religión (artículos 1 y 2), pero también, y para colmo, rebaja la densidad sustantiva a derechos de primera generación: libertad de expresión y asociación (artículos 19 y 20), así como derechos políticos de participación democrática (artículo 21). Todo ello con el propósito de hacer viable el diálogo entre las sociedades que él llama *decentes liberales*, y las sociedades *decentes jerarquizadas*.³⁴

La propuesta de Rawls, deflacionaria de los derechos humanos, se inscribe así en un contexto político, no en un contexto ideal o normativo. Esta conclusión rawlsiana es acompañada y justificada, desde cierto escepticismo hobbesiano a nivel mundial, por otro paladín del liberalismo, Thomas Nagel: “Si Hobbes tiene razón, el ideal de una justicia global sin un gobierno mundial es una quimera. [...] el camino de la anarquía a la justicia debe pasar por la injusticia”.³⁵

Por lo que hace a Habermas, las cuestiones económicas deben desconectarse de las obligaciones de justicia de la comunidad internacional e interpretarse como aspiraciones políticas que, en cuanto tales, reflejan diferentes orientaciones valorativas y, por tanto, su realización debe depender de los compromisos negociados entre los valores e intereses encontrados de los diferentes poderes transnacionales.³⁶

De ahí su propuesta de un “sistema multinivel” con diferentes unidades políticas en el plano *supranacional*, *transnacional* y *nacional*.³⁷ Dado que las

³⁴ Rawls, John, *El derecho de gentes*, trad. de Hernando Valencia Villa, Barcelona, Paidós, 2001, segunda parte.

³⁵ Nagel, Thomas, “The Problem of Global Justice”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 33, núm. 2, Blackwell Publishing, 2005, pp. 115 y 147. Remito a la lectura de *Leviatán* de Hobbes, trad. de Manuel Sánchez Sarto, México, FCE, 1980, pp. 137 y ss.

³⁶ Lafont, Cristina, “Justicia global en una sociedad pluralista”, *op. cit.*, p. 111.

³⁷ Habermas, Jürgen, “¿Una constitución política para una sociedad mundial pluralista?”, trad. de Francisco Javier Gil Martín, en *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 325 y ss.

cuestiones de distribución equitativa no corresponden a la organización mundial en el nivel supranacional, sino transnacional, que supone objetivos políticos relacionados con la economía y que es objeto de “compromisos negociados”, entonces la función de protección de los derechos humanos a nivel supranacional debe limitarse al mínimo necesario; vale decir, única y exclusivamente al deber negativo de prevenir violaciones masivas de derechos humanos debidas a conflictos armados, tales como la limpieza étnica o el genocidio. En el nivel de la política interior global no hay estrictamente hablando obligaciones de justicia, sino “metas políticas a las que aspirar”. Así, por ejemplo, la erradicación de la pobreza extrema podría ser una de esas metas, como podría no serlo.

Tanto en Rawls como en Habermas, sea por las condiciones que harían viable un diálogo intercultural, o bien por la mayor eficacia de las decisiones redistributivas a partir de compromisos negociados, lo cierto es que son las razones políticas y no las morales las que deben prevalecer en el discurso de los derechos humanos en el ámbito de la justicia global. En ambos, además, no solo se considera a los derechos sociales como metas políticas aspiracionales, imposibles de generar obligaciones correlativas, sino que aun los mismos derechos civiles y políticos deben minimizarse sustantivamente al punto de dejar en una clara indefensión a individuos y minorías, frente a la dominación de los grupos comunitarios poderosos o simplemente mayoritarios.

La crítica a la universalidad de los derechos humanos y al cosmopolitismo en cuanto justificación ideológica de la mundialización hegemónica del neoliberalismo ha sido, en buena medida, el *leitmotiv* del pensamiento de Boaventura de Sousa Santos.³⁸ Al cosmopolitismo neoliberal se opone, de manera antagónica y en conflicto, otro tipo de “cosmopolitismo”, ahora subordinado y contrahegemónico. En este último, la voz de los excluidos, humillados, sufridos, débiles —el “otro” invisibilizado por el fascismo social neoliberal, e interpelante— hace su aparición histórica, reinterpretando el derecho con un sentido emancipador. Las diversas formas de fascismo neoliberal —*apartheid* social, paraestatal, de inseguridad y financiero— son cuestionadas desde la articulación de un pluralismo que demanda una mirada transversal y crítica del derecho.

En su momento, para Boaventura, la propuesta del movimiento zapatista en México en su lucha contra la exclusión social representó un “nuevo

³⁸ Véase Sousa Santos, Boaventura de, “El uso contra-hegemónico del derecho en la lucha por una globalización desde abajo”, en *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, Granada, IVR, 2005.

horizonte civilizador”: su lucha es la de los excluidos, no la de los explotados; sus reivindicaciones no son rupturistas o revolucionarias, sino reformadoras; la violencia no es una alternativa y su propuesta democrática no es representativa, sino participativa; los derechos humanos, finalmente, deben ser entendidos de forma integral y no por generaciones, y desde el horizonte de un “nuevo mundo”.

Sin duda, la propuesta crítica y emancipadora del derecho desde la mirada de los “excluidos” y desde los países que sufren rezagos injustificables en términos de pobreza y desigualdad ha estado relativamente ausente de los planteamientos liberales. Llamar la atención sobre esta omisión era un pendiente injustificable. Sin embargo, la crítica de Boaventura se enfila hacia un liberalismo reduccionista en un sentido libertario, y de nueva cuenta se omite la crítica a otros liberalismos de corte igualitario.

Pero aun en los defensores del cosmopolitismo contemporáneo, como Thomas Pogge, si bien reconociendo sus indudables aportaciones en el desarrollo del concepto de justicia global,³⁹ su propuesta resulta en algunos puntos cuestionable. Este autor construye su concepción de la justicia global a partir de la tesis de la responsabilidad causal. En palabras de Marisa Iglesias:

[...] en la medida en que la interacción colectiva tiene efectos globales y acaba dañando a seres humanos, aquellos que intervienen y se benefician de esta interacción lesiva adquieren la responsabilidad, por una parte, de compensar los daños y, por otra parte, de realizar las acciones necesarias para que no vuelvan a producirse en el futuro.⁴⁰

La justicia social tiene su núcleo en el postulado de no dañar a otros indebidamente y también en la idea de que la pobreza extrema es, ante todo, el producto de las políticas económicas que provienen de las sociedades acomodadas y del funcionamiento del orden institucional global que estas han originado. La propuesta de Pogge es cuestionable por insuficiente. Y lo es porque, sin negar la responsabilidad causal de muchos agentes individuales, es un hecho que ante la complejidad de las cadenas causales y la dificultad para determinar en muchos casos a los agentes directamente involucrados

³⁹ Véase Pogge, Thomas, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, trad. de Ernst Weikert García, Barcelona, Paidós, 2005, cap. 4, y *Hacer justicia a la humanidad*, trad. de David Álvarez García, México, FCE, 2009, pp. 51 y ss.

⁴⁰ Iglesias, Marisa, “Justicia global y derechos humanos: hacia una ética de las prioridades”, en Carbonell, Miguel y Vázquez, Rodolfo (eds.), *La globalización y el orden jurídico. Reflexiones contextuales*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2007, p. 231.

se puede tender fácilmente a diluir la responsabilidad y a excusarnos con el resultado, por ejemplo, de dejar a las víctimas de la pobreza a su propia suerte.⁴¹ El tema que queda abierto, como se puede apreciar, es el de la exigibilidad a cada uno de los individuos del planeta de deberes positivos generales, además de los deberes especiales propios de los Estados.

Por otra parte, la propuesta de Pogge, a fuerza de insistir en la responsabilidad de los agentes externos, minimiza los efectos causales de las propias políticas internas de los mismos países subdesarrollados, por ejemplo, en términos de corrupción y violencia locales —tal como han señalado insistentemente autores como Amartya Sen—, provocando como resultado la peligrosa tendencia a buscar la fuente de los daños globales lejos de nosotros. Así, es verdad que no se puede negar la responsabilidad histórica de países como Francia y Estados Unidos, por ejemplo, en la dramática situación de Haití, pero sería una grave miopía minimizar la responsabilidad local de dictaduras sanguinarias como las de los Duvalier y la propia corrupción generalizada de los gobiernos sucesivos.

Tal desencanto con respecto al cosmopolitismo, la justicia global y la transversalidad de los derechos humanos hace crisis cuando se toma conciencia, con datos duros, de la enorme brecha de desigualdad, especialmente en sociedades desarrolladas. No se trata únicamente del problema de la pobreza, sino del tema de la desigualdad con sus propias patologías.

Desde la posguerra hasta finales de los años setenta del siglo pasado, escribía el politólogo Ralf Dahrendorf en 1979, el consenso socialdemócrata significó: “el mayor progreso que la historia ha visto hasta el momento. Nunca habían tenido tantas personas tantas oportunidades vitales”. No deja de ser significativo el título del ensayo del que se toma esta cita, “The End of the Social Democratic Consensus”.⁴² En efecto, las tres décadas siguientes (1980-2010) han “arrojado por la borda”, en los términos de Tony Judt, los logros de un siglo (1880-1980) que —al menos para las sociedades avanzadas de Occidente— han significado una reducción significativa de la desigualdad: “Gracias a la tributación progresiva, los subsidios del gobierno para los necesitados, la provisión de servicios sociales y garantías contra las situaciones de crisis, las democracias modernas se estaban desprendiendo de sus extremos de riqueza y pobreza”.⁴³ Judt ilustra la humillante desigualdad de los últimos decenios con el siguiente “botón” de muestra:

⁴¹ *Ibidem*, pp. 133 y ss.

⁴² Dahrendorf, Ralf, “The End of the Social Democratic Consensus”, en *Life Chances*, Chicago, University of Chicago Press, 1979, pp. 108-109.

⁴³ Judt, Tony, *Algo va mal*, trad. de Belén Urrutia, Madrid, Taurus, 2010, p. 26.

En 1968 el director ejecutivo de General Motors se llevaba a casa, en sueldo y beneficios, unas sesenta y seis veces más la cantidad pagada a un trabajador típico de GM. Hoy, el director ejecutivo de Wal-Mart gana un sueldo novecientas veces superior al de su empleado medio. De hecho, ese año se calculó que la fortuna de la familia fundadora de Wal-Mart era aproximadamente la misma (90 000 millones de dólares) que la del 40 por ciento de la población estadounidense con menos ingresos: 120 millones de personas.⁴⁴

De acuerdo con el Reporte de Riqueza Global (2017), que desde hace varios años viene elaborando el banco Crédito Suizo, 0.7% de la población del mundo acumula 45.9% de la riqueza de los hogares, mientras que 70.1% de la población mundial controla solo 2.7% de la riqueza, y la brecha de desigualdad en la riqueza y en el goce de los derechos va en aumento.

Si nos atenemos a las conclusiones de Piketty,⁴⁵ la acumulación y concentración de la riqueza en el 1% de la población mundial está muy lejos de deberse al mérito, al riesgo o a la ambición de los individuos emprendedores. Se trata más bien de la expansión de un capitalismo patrimonialista que se está reproduciendo más aceleradamente que el crecimiento económico. Los puestos de mando de la economía no están bajo el control de individuos talentosos, sino de dinastías familiares, y los injustificados salarios y privilegios de ejecutivos y funcionarios públicos, en los tres órdenes de gobierno, no responden siquiera a estrictas leyes de mercado que garanticen la capacidad y eficiencia en el desempeño, sino a razones sociales y políticas.

La situación en Latinoamérica invita a un análisis atento y cuidadoso. De acuerdo con el coeficiente de Gini del ingreso de la región —el indicador más usado para medir la desigualdad—, este es 65% más elevado que el de los países de ingreso alto, 36% más alto que el de los países del este asiático y 18% más alto que el promedio de África subsahariana. El recurso a la violencia institucional en muchos de nuestros países mantiene postradas a nuestras sociedades en una interminable y desesperante humillación que lamentablemente ha erosionado también los ámbitos de la intimidad y privacidad personal, familiar y comunitaria, y que hace dudar de las posibilidades de una convivencia civilizada.

Todo indica, como bien decía el juez argentino Eugenio Zaffaroni, que lejos de que los países latinoamericanos transiten de un Estado legal de derecho a uno constitucional, involucionamos de nueva cuenta hacia un

⁴⁴ *Ibidem*, p. 27.

⁴⁵ Piketty, Thomas, *Capital in the Twenty-First Century*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2014.

Estado “decretal” de derecho.⁴⁶ Lejos de consolidar una cultura de la legalidad robusta en el marco de un Estado democrático y social de derecho, nos encaminamos hacia una cultura de la (i)legalidad, en donde lo que priva es lo que Guillermo O’Donnell, como ya vimos, ha llamado una “ciudadanía de baja intensidad”.

El sociólogo chileno Jorge Larraín ha expresado esta situación con una frase intimista y contundente: vivimos en el “síndrome de desesperanza aprendida”.⁴⁷ No solo se trata de desplazados, sino de un número creciente de individuos que han perdido la ilusión de un futuro y les resulta insostenible la persistencia en un clima de incontrolable inseguridad. Todo ello abona en favor de una creciente desconfianza de la ciudadanía en las instituciones políticas, sociales y económicas, que merma la cohesión social y destruye los cimientos del llamado “capital social”.

Un buen sector de nuestras poblaciones vive en una dinámica que el iusfilósofo brasileño Oscar Vilhena ha caracterizado con los términos de “invisibilidad de los extremadamente pobres”, “demonización de los que cuestionan el sistema” e “inmunidad de los privilegiados”, o de los detentadores fácticos del poder.⁴⁸ Trilogía que se corresponde con otra no menos dramática: la corrupción, ineficiencia e impunidad de nuestros gobernantes. En este contexto y con respecto a la pobreza (extrema), está en lo cierto Marcelo Alegre cuando insiste en que el problema debe ser abordado desde el punto de vista de su erradicación y no bajo un desarrollismo progresivo, y que el derecho a verse libre de la pobreza debe elevarse a rango constitucional, asumiendo un punto de vista igualitarista, ni libertario ni utilitarista.⁴⁹

En México, los resultados de la Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares (ENIGH), publicados por el INEGI en 2014, arrojaron cifras muy preocupantes. El ingreso promedio de los hogares cayó 3.5% entre 2012 y 2014, lo que equivale a un ingreso promedio por familia de 13 240 pesos por mes, inferior a los niveles de la clase media baja. El INEGI dividió los 29 millones de hogares en deciles y mientras el 10% más pobre percibe

⁴⁶ Zaffaroni, Eugenio Raúl, “Dimensión política de un poder judicial democrático”, en Carbonell, Miguel; Fix-Fierro, Héctor y Vázquez, Rodolfo (comps.), *Jueces y derecho. Problemas contemporáneos*, México, Porrúa-UNAM, 2004, p. 120.

⁴⁷ Larraín, Jorge, *Identidad chilena*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2001, cit. por Garzón Valdés, Ernesto *et al.*, “Las élites latinoamericanas”, en *Democracia y cultura política*, Las Palmas de Gran Canaria, Fundación Mapfre Guarteme, 2009, p. 90.

⁴⁸ Véase Vilhena, Oscar, “La desigualdad y la subversión del Estado de derecho”, en *Revista Internacional de Derechos Humanos*, año 4, núm. 6, 2007, pp. 29 y ss.

⁴⁹ Alegre, Marcelo, *Igualdad, derecho y política*, México, Fontamara, 2010, especialmente, pp. 115-143.

como ingreso familiar un promedio de 2 572 pesos mensuales, el 10% más rico alcanza en promedio 46 928 pesos. Como afirma José Woldenberg, se trata de “una desigualdad oceánica [...] la diferencia sigue siendo de más de 18 veces y por supuesto construye vidas, visiones y aspiraciones, prácticas y retóricas, igualmente divergentes”.⁵⁰ Por supuesto, en el decil más rico habría que hacer una diferenciación escalonada. El Global Wealth Report 2014 indica que el 10% más rico de México concentra 64.4% de toda la riqueza del país. Esto no significa que haya aumentado el número de millonarios:

El número de multimillonarios en México [según Gerardo Esquivel] no ha crecido mucho en los últimos años. Al día de hoy son solo 16. Lo que sí ha aumentado y de qué forma es la importancia y la magnitud de sus riquezas. En 1996 equivalían a 25 600 millones de dólares; hoy esa cifra es de 142 900 millones de dólares. Esta es una realidad: en 2002, la riqueza de 4 mexicanos representaba el 2% del PIB; entre 2003 y 2014 ese porcentaje subió al 9%. Se trata de un tercio del ingreso acumulado por casi 20 millones de mexicanos.⁵¹

Como decía, la propia brecha de desigualdad genera en sí misma sus propias patologías. Señalo cuatro de ellas:

1. Interrupción de la movilidad intergeneracional con pocas expectativas de mejoramiento para los niños y jóvenes en condiciones de pobreza:

La desventaja económica para la gran mayoría se traduce en mala salud, oportunidades educacionales perdidas y —cada vez más— los síntomas habituales de la depresión: alcoholismo, obesidad, juego y delitos menores. Los desempleados o subempleados pierden las habilidades que hubieran adquirido y se vuelven superfluos crónicamente para la economía. Las consecuencias con frecuencia son la angustia y el estrés, por no mencionar las enfermedades y la muerte prematura.⁵²

⁵⁰ Woldenberg, José, “La encuesta y el reto”, *Reforma*, 23 de julio de 2015, México. Para 2022, la ENIGH del INEGI reportó para el primer decil 13,411 pesos, y para el décimo decil 200,696 pesos, ambas cifras trimestrales. Si bien la proporción ha disminuido quince veces, sigue siendo abismal.

⁵¹ Esquivel, Gerardo, *Desigualdad extrema en México. Concentración del poder económico y político*, México, Iguales-Oxfam, junio, 2015, pp. 7-8. De acuerdo con el estudio realizado por El Colegio de México, *Desigualdades en México/2018*, entre 2000 y 2015, en México, el índice Gini no ha sufrido variación alguna.

⁵² Judt, Tony, *Algo va mal*, *cit.*, pp. 28-29. Solo a manera de ejemplo, para el caso de México, con cifras de 2013, 48 de cada 100 personas que provienen del quintil más bajo

2. Incremento de la desconfianza recíproca y la falta de cooperación. La uniformidad social sustituye a la homogeneidad y favorece núcleos comunitarios endógenos, refractarios a la convivencia plural y proclive a la generación de sociedades excluyentes con poca o nula cohesión y solidaridad:

Cuanto más igualitaria es una sociedad, más confianza reina en ella. Y no solo es una cuestión de renta: donde las personas tienen vidas y perspectivas parecidas es probable que también compartan lo que se podría denominar una “visión moral”. Esto facilita mucho la aplicación de medidas radicales en la política pública. En las sociedades complejas o divididas lo más probable es que una minoría —o incluso una mayoría— sea obligada a ceder, con frecuencia en contra de su voluntad. Esto hace que la elaboración de la política colectiva sea conflictiva y favorece un enfoque minimalista de las reformas sociales: mejor no hacer nada que dividir a la gente sobre una cuestión controvertida.⁵³

3. Ruptura de las redes de seguridad con la consiguiente corrosividad social. La provisión de servicios sociales construida a base de mucho esfuerzo colectivo ha sufrido rupturas dramáticas en los últimos decenios. En las democracias occidentales avanzadas la enorme crisis laboral se ha visto amortiguada, en buena medida, por subsidios al desempleo y atención pública sanitaria, pero los países carentes de esas redes, expuestos a un mercado salvaje, sin contenciones, han sucumbido a un deterioro social sin precedentes en donde el rencor y el resentimiento generan un entorno propicio para la violencia:

La desigualdad es corrosiva. Corrompe a las sociedades desde dentro. El impacto de las diferencias materiales tarda un tiempo en hacerse visible, pero, con el tiempo, aumenta la competencia por el estatus y los bienes, las personas tienen un creciente sentido de superioridad (o de inferioridad) basado en

de la población se mantienen ahí y 22 pasan al segundo quintil, es decir, 70% permanece o no modifica, o modifica muy poco su situación con respecto a la generación anterior. En el extremo superior, 52 de cada 100 mexicanos que proviene de hogares del quintil más alto de la distribución permanecen ahí, y 26 descienden al quintil inferior, por lo que 78% se mantiene en el extremo superior. La movilidad intergeneracional de riqueza muestra también una permanencia en los extremos, ya que 81% de las personas cuyos padres tienen mayor riqueza (quintil 5) permanecen en el extremo superior. Véase Centro de Estudios Espinosa Yglesias, *Informe de Movilidad Social en México*, 2013. Las cifras para 2016, de acuerdo con el *Módulo de Movilidad Social Intergeneracional*, elaborado por el INEGI, no han tenido alguna variación significativa.

⁵³ *Ibidem*, p. 73.

sus posesiones, se consolidan los prejuicios hacia los que están más abajo en la escala social, la delincuencia aumenta y las patologías debidas a las desventajas sociales se hacen cada vez más marcadas. El legado de la creación de riqueza no regulada es en efecto amargo.⁵⁴

4. Corrupción de los sentimientos en términos de una adulación acrítica y frívola de la riqueza. No solo se trata del olvido de las nuevas generaciones del esfuerzo de sus padres y abuelos, sino de una suerte de cultura del confort, del mínimo esfuerzo y de una injerencia mediática e informativa, necesariamente seductora, pero terriblemente complaciente:

Una cosa es convivir con la desigualdad y sus patologías; otra muy distinta es regodearse en ellas. En todas partes hay una asombrosa tendencia a admirar las grandes riquezas y a concederles estatus de celebridad (“estilos de vida de los ricos y famosos”). [...] Para Smith la adulación acrítica de la riqueza por sí misma no solo era desagradable. También era un rasgo potencialmente destructivo de una economía comercial moderna, que con el tiempo podría debilitar las mismas cualidades que el capitalismo, en su opinión, necesitaba alimentar y fomentar: “Esta disposición a admirar, y casi a idolatrar, a los ricos y poderosos, y a despreciar o, como mínimo, ignorar a las personas pobres y de condición humilde [...] [es] la principal y más extendida causa de corrupción de nuestros sentimientos morales”.⁵⁵

IV. IRRUPCIÓN DEL POPULISMO

Ante tales patologías ¿resulta suficiente apelar a la justicia en términos de igualdad de oportunidades con la mirada puesta en los menos aventajados? En términos de Rawls, ¿resulta suficiente la formulación de su tan conocido “principio de diferencia”? Esto nos lleva a un replanteamiento de la idea de igualdad dentro de las propias filas de los liberales igualitarios. Es verdad que igualitaristas como Dworkin y Sen, por ejemplo, han puesto en evidencia las limitaciones de la teoría de Rawls desde el punto de vista de la justicia distributiva; y es verdad, también, que los críticos de la “brecha de desigualdad”, Piketty, Krugman, Stiglitz, Deaton, han abonado en la misma dirección desde un estricto y riguroso análisis económico, pero lo cierto es que poco se ha dicho sobre los efectos de la “brecha” en la constitución de una sociedad democrática.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 34.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 35-36.

El escenario se vuelve aún más enrarecido cuando desde las mismas filas liberales no sólo nos ponen en alerta del declive, del “fin”, del “ocaso” y de “cómo mueren” las democracias,⁵⁶ sino incluso de las omisiones, limitaciones o la propia soberbia de la narrativa liberal que, como suele suceder, en sus extremos, no se diferencia de aquellas a las que pretende criticar: “rechazo de las identidades sociales y culturales”, “confianza excesiva en la razón científica, arquitectónica y estructural”, “competencia y mérito como motores del orden social”, “la ilusión del éxito”, “abandono del sentido crítico y reflexivo”, “insensibilidad y falta de empatía y compasión hacia los menos favorecidos”, “encogimiento del discurso político delegado en una tecnocracia economicista”. Premisas que hacen dudar si en verdad un buen sector del liberalismo está comprendiendo los desafíos contemporáneos, o más bien se encierra también en un discurso “dogmático, nostálgico y regañón”.⁵⁷ Como advierte John Gray:

Uno de los rasgos principales de la política contemporánea es que los liberales niegan su responsabilidad en el ascenso de los movimientos liberales a base de alinearse de manera acrítica con la globalización. Los liberales han creado las condiciones para el iliberalismo. El centro liberal ha cometido una especie de suicidio al identificarse con un régimen de globalización que mucha gente en muchos países ya no acepta. Mientras esto suceda, la política tenderá a los extremos y en la mayoría de los países el vencedor será la extrema derecha más que la extrema izquierda.⁵⁸

Por supuesto hay mucho de cierto en estas críticas y habrá que ir desmontando y contestando una por una con mucha firmeza y análisis puntual, pero debemos cuidarnos también de no abrir las puertas a un escepticismo paralizante y dejar de hacer el esfuerzo, por mínimo que éste sea para cualquier ciudadano, por mantener viva la denuncia y la “resistencia crítica” a través de los canales institucionales y de los espacios ganados por la propia sociedad civil.

⁵⁶ Véase Levitsky, Steven y Ziblat, Daniel, *Cómo mueren las democracias*, trad. de Gemma Deza Guil, Barcelona, Ariel, 2018; Mounk, Yascha, *El pueblo contra la democracia*, trad. de Albino Santos Mosquera, Barcelona, Paidós, 2018; Applebaum, Anne, *El ocaso de la democracia. La seducción del autoritarismo*, trad. de Francisco J. Ramos Mena, Barcelona, Debate, 2021.

⁵⁷ Silva-Herzog Márquez, Jesús, “Entre la tecnocracia y el populismo”, *Nexos*, México, agosto de 2018. Véase también, Lilla, Mark, *El regreso liberal. Más allá de la política de la identidad*, trad. de Daniel Gascón, Barcelona, Debate, 2018.

⁵⁸ “Los demagogos tienen seguidores porque los liberales no tienen nada que ofrecer”, entrevista de Daniel Gascón a John Gray, en *Letras Libres*, núm. 237, México, septiembre 2018, pp. 14-17.

Lo que sí debemos prevenirnos es que tal activismo ciudadano y “resistencia crítica” no se confunda con lo que en los últimos años ha irrumpido bajo el calificativo de “populismo” y los tipos de gobiernos respectivos. En términos generales, se puede hablar de una izquierda y derecha populistas, que comparten algunas notas comunes: “jefe carismático, clientelismo partidista, demagogia popular patriótica, charlatanería mesiánica, desinterés en las reglas [y en las instituciones], concentración personal de los poderes del Estado, corrupción cortesana y atención a los más pobres como benevolencia del líder y reparto clientelar”.⁵⁹ Esta última nota, por ejemplo, serviría para distinguir al populismo de izquierda del populismo de derecha.

De acuerdo con Jan-Werner Müller, el populismo podría definirse a partir de tres propiedades necesarias y, en su conjunto, suficientes:

- 1) un discurso “antisistema” (*antiestablishment*) con expresionistas denotativas como “mafia en el poder”, “casta”, “elitismo depredador”, “conservadores”, “neoliberales”;
- 2) y “antipluralista”, que se manifiesta en enunciados como el que ha hecho popular el presidente Viktor Orbán en Hungría, “Nosotros somos el pueblo. ¿Quiénes son ustedes?”. Reminiscencias claras de Robespierre, Carl Schmitt y hasta de un fascista como Giovanni Gentile. No se trata de una cuestión de mayorías sino de la identificación del “pueblo bueno” contra el “pueblo malo”; por lo tanto, se asume una
- 3) “imaginación moralista de la política”, vale decir, las élites son corruptas e inmorales y enemigas del pueblo bueno auténtico. El círculo más cercano al gobernante serían el núcleo representativo de tal pueblo bueno.⁶⁰

El populismo vendría a ser una “forma degradada de la democracia” que ya los antiguos la denotaban con el término de “demagogia”. Cuando el líder populista llega al poder hace efectivo un mecanismo de cooptación y amenazas por el cual pretende apropiarse del aparato del Estado, y para ello recurre al clientelismo de masas y a las medidas encaminadas para suprimir los contrapesos que dividan o debilitan el poder.⁶¹

Para Nadia Urbinati intentar comprender al populismo como una “democracia iliberal” no tiene sentido. Una democracia que viola los derechos

⁵⁹ Véase Pipitone, Hugo, *La esperanza y el delirio. Una historia de la izquierda en América Latina*, México, Taurus-CIDE, 2015, p. 294.

⁶⁰ Müller, Jan-Werner, *¿Qué es el populismo?*, trad. de Clara Stern Rodríguez, México, Grano de Sal, 2017, pp. 11 y ss., y cap. 1.

⁶¹ *Ibidem*, cap. 2.

liberales deja de ser democracia. En el mismo espíritu de Norberto Bobbio, para Urbinati, no hay tal cosa como una democracia sin calificativos: la democracia o es liberal o no es democracia. Por supuesto, puede haber desacuerdos razonables en la interpretación de los derechos —en ocasiones más restrictiva o más amplia— pero que así sea no significa una carencia o ausencia de democracia. Lo que sí es claro, continúa la autora, es que el populismo ha trastocado los dos pilares de la democracia moderna:

1. El *principio de mayoría* puesto que la soberanía encarna en el líder —con tintes de carismáticos y mesiánicos— y no en los representantes populares, y
2. El *principio de representatividad*, estirando hasta el límite la democracia, con un manejo instrumental de la mayoría en el Congreso o en el Parlamento, pero sin llegar a devenir en un régimen tiránico o dictatorial.

Ya en el poder, como decía Müller, el populismo se apodera poco a poco de la misma democracia y de sus instituciones. Comienza el proceso de su modificación, pero, agrega Urbinati, cuidando siempre de conservar su existencia. Es en este sentido que se puede decir que el populismo es “parasitario” de la democracia. Se mueve en esa frontera fina, formalmente democrática, con un control autoritario, pero previendo de no devenir en dictadura. Todo ello con un despliegue activo de todos los mecanismos de democracia directa al alcance —referéndum, plebiscito, revocación de mandato, consulta popular— ajenos a un proceso deliberativo, refractarios al control parlamentario de los representantes y de los propios partidos, y pudiendo responder puntualmente a los mandatos del líder.⁶²

Desde el punto de vista político y regional, frente a las patologías de la desigualdad ya mencionadas y, en muchos casos, certeramente diagnosticadas, las victorias de regímenes populistas, desde el chavismo bolivariano hasta nuestros días, han significado, para el caso de Brasil, como afirma Bernard-Henri Lévy,⁶³ una derrota de la izquierda, pero, sobre todo, una derrota mucho más importante de la derecha democrática y moderada. Bolsonaro la ha devorado. Lo mismo podría decirse del lopezobradorismo en México, pero invirtiendo los términos. Ha sido una derrota de la derecha, pero una derrota más importante aún para la izquierda. La izquierda

⁶² Urbinati, Nadia, *Me the People. How Populism Transforms Democracy*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2019.

⁶³ Lévy, Bernard-Henri, “La victoria de Bolsonaro es más una derrota de la derecha que de la izquierda”, *El País*, Internacional, 27 de noviembre de 2018.

democrática, plural, progresista, igualitaria y cosmopolita —pensemos, en su momento, en binomios a los que no se les pudieron ni debieron escatimar sus logros, como los de Lula da Silva-Roussef en Brasil, Lagos-Bachelet en Chile o Vázquez-Mujica en Uruguay— que tantos esfuerzos y luchas costaron a generaciones de personas, y que podría haberse encaminado a su posible consolidación, han cedido, en el caso de México, ante una suerte de utopía regresiva⁶⁴ —a los sesenta y setenta— caracterizada por un régimen centralista-estatista, sin contrapesos institucionales, nacionalista y asistencialista-clientelar, que se pretende vestir de izquierda. Sea de uno o del otro lado del mapa político cabe preguntarse: ¿cuál ha sido la gran “trampa del populismo”? Y la respuesta parece clara: hacer que sus detractores asumieran su propio discurso, es decir, “cristalizar en sus antagonistas su propia lógica maniquea, su mismo impulso persecutorio, su brutal simplificación política, su siniestra lógica de guerra”.⁶⁵

V. *FINALE CON BRIO*. ¿ES POSIBLE UNA JUSTICIA GLOBAL? CINCO EXIGENCIAS IMPOSTERGABLES

Es en este contexto de una sociedad mundial pluralista, fuertemente anclada en un relativismo cultural, con una brecha creciente de desigualdad, poco proclive a confiar en un Estado de derecho donde cabe preguntarse si aún tiene sentido la defensa de una justicia global o cosmopolita. En otros términos, si la vieja idea kantiana de una paz perpetua⁶⁶ puede seguir siendo un ideal o debe descartarse como ingenuamente utópica. Intentaré responder a este desafío del pluralismo global al proyecto cosmopolita de la justicia y de los derechos humanos desde un discurso enmarcado en la modernidad o, si se prefiere, desde un enfoque neoilustrado si bien, como no podría ser de otra forma, irremediabilmente instalado en el desencanto de las promesas no cumplidas.

La idea que subyace a mi interés de defender la posibilidad de una justicia global es que sólo a partir de ella será posible incidir en los Estados y en las comunidades internacionales con una visión progresista y eficazmente liberadora, no sólo de las condiciones de pobreza, sino sobre todo de aislamiento, exclusión y humillación en términos de desigualdad a las que se

⁶⁴ Camín, Héctor Aguilar, “A las puertas de AMLO”, *Nexos*, México, 1 de junio de 2018.

⁶⁵ Silva-Héctor Márquez, Jesús, “La trampa del populismo”, *Reforma*, México, 1 de noviembre de 2021.

⁶⁶ Kant, Immanuel, *La paz perpetua*, trad. de F. Rivera Pastor, México, Porrúa, 2010, pp. 252 y ss.

encuentra sometida buena parte de la población mundial. No únicamente el Estado-nación se ha mostrado impotente ante estas calamidades, que rebasan con mucho sus fronteras nacionales, sino que incluso hemos sido testigos también de que cualquier defensa del pluralismo a ultranza ha devenido en políticas conservadoras, endogámicas y populistas, en muchos casos sujetas a la arbitrariedad de los caudillos regionales en turno. Por ello, un enfoque integral que permita dar cuenta de la justicia global o cosmopolita debe comprender las siguientes cinco exigencias:

1. *No puede claudicarse de la idea de un constitucionalismo democrático y social como forma de organización estatal, a buena hora reforzado con la incorporación de la normatividad internacional sobre los derechos humanos en pie de igualdad con las Constituciones estatales*

El derecho no debe concebirse solamente como un instrumento para lograr objetivos o directrices sociales, políticas o económicas, sino que al incorporar valores morales críticamente fundados —los derechos humanos— adquiere una dimensión radicalmente crítica y sustantiva. Es en este sentido que puede decirse, con razón, que toda Constitución que se integre a partir de un *Bill of Rights* es, por vocación, contramayoritaria y refractaria a negociar los derechos bajo criterios utilitaristas de bienestar general. A este respecto cito un texto ilustrativo de Ferrajoli:

Una Constitución no sirve para representar la voluntad común de un pueblo, sino para garantizar los derechos de todos, incluso frente a la voluntad popular. [...] El fundamento de su legitimidad, a diferencia de lo que ocurre con las leyes ordinarias y las opciones de gobierno, no reside en el consenso de la mayoría, sino en un valor mucho más importante y previo: la igualdad de todos en las libertades fundamentales y en los derechos sociales, o sea en derechos vitales conferidos a todos, como límites y vínculos, precisamente, frente a las leyes y los actos de gobierno expresados en las contingentes mayorías.⁶⁷

Si una Constitución no sirve para representar la voluntad común de un pueblo a través de sus representantes y los derechos se deben garantizar incluso frente a la voluntad popular, es porque tales derechos encarnan

⁶⁷ Ferrajoli, Luigi, “Pasado y futuro del Estado de derecho”, en Carbonell, Miguel; Orozco, Wistano y Vázquez, Rodolfo, *Estado de derecho. Fundamentos y legitimación en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, p. 203.

principios morales cuyo imperativo de justicia tiene una dimensión sustantiva que trasciende los acuerdos mayoritarios y a la propia soberanía de los Estados. El texto citado de Ferrajoli le sirve precisamente para justificar un cuarto modelo, diferente al derecho jurisprudencial, al legislativo y al constitucional de derecho: “el orden constitucional de derecho ampliado al plano supranacional”.

Para quienes aceptan este primer enunciado, y tal es el caso de México con la reforma constitucional de junio de 2011, y su reinterpretación de la “regla de reconocimiento” en términos de jerarquía de fuentes, la concepción de justicia que subyace a la misma es la de una justicia global a partir de una concepción robusta de los derechos humanos. Reformas como las implementadas en México y que vienen operándose en América Latina desde finales de los años ochenta se alejan de la concepción westfaliana, particularista e instrumental de los derechos humanos enmarcada en una visión hermética de la soberanía nacional. Una vez más, en el artículo 1o. de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos se establece el llamado “bloque de constitucionalidad” y se hacen explícitos los principios de “interpretación conforme” y *pro personae*. Asimismo, todas las autoridades deberán promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, individualidad y progresividad.

Sin duda se trata de una reforma de gran calado. Sin embargo, entre los juristas no ha sido ni es nada fácil desprenderse del modelo del positivismo formalista decimonónico y comprender que en esta reforma los derechos sociales son tan judicializables como los derechos civiles y políticos. No nos debe extrañar que pese al enfoque progresista y, como decía, cosmopolita de la reforma, en su artículo 29 no se haga referencia a ningún derecho social.

Tal artículo incorpora un listado de derechos que por ningún motivo podrán restringirse ni suspenderse en su ejercicio. Una suerte de cláusulas pétreas. Dice así:

[...] No podrá restringirse ni suspenderse el ejercicio de los derechos a la no discriminación, al reconocimiento de la personalidad jurídica, a la vida, a la integridad personal, a la protección a la familia, al nombre, a la nacionalidad; los derechos políticos; las libertades de pensamiento, conciencia y de profesar creencia religiosa alguna; el principio de legalidad y retroactividad; la prohibición de la pena de muerte; la prohibición de la esclavitud y la servidumbre; la prohibición de la desaparición forzada y la tortura; ni las garantías judiciales indispensables para la protección de tales derechos.

Como puede apreciarse, en el artículo se habla de los derechos personalísimos, de los civiles y políticos, de las garantías legales y judiciales, pero, ¿por qué razón no aparecen en el listado de manera expresa, y no indirectamente a través del derecho a la no discriminación consagrado en el artículo 1o., algunos derechos sociales —salud, educación, seguridad social, alimentación— en términos de la salvaguarda de un mínimo al que toda persona debería tener acceso?

2. *Un sentido de la justicia comprometido con una igualdad cosmopolita no sólo es exigible por vía de responsabilidad causal, sino también a través de deberes positivos generales*

Desde un punto de vista normativo, el principio de los deberes positivos generales —es decir, los que corresponden a los individuos en general— establece que “todo individuo está moralmente obligado a una acción de asistencia al prójimo que requiere un sacrificio trivial y cuya existencia no depende de la identidad del obligado ni de la del (o de los) destinatario(s) y tampoco es el resultado de algún tipo de relación contractual previa”.⁶⁸

Si aceptamos que los deberes éticos son instrumentos para la protección de bienes que se consideran valiosos, la justificación de los deberes positivos generales es la misma que la de los negativos, a saber: la protección de los bienes primarios de los seres humanos. Desde el punto de vista de las relaciones entre Estados, estos deben intervenir en la equitativa distribución de los recursos. De esta manera se busca proteger y desarrollar la autonomía de los individuos y contribuir a la igualdad de oportunidades, entendida no solo como igualdad de acceso bajo reglas procesales imparciales, sino sobre todo como igualdad de oportunidades sustantiva, es decir, en el punto de partida. Esto es correcto, pero la sola participación interestatal es insuficiente. No solo se trata de deberes positivos especiales, sino de deberes positivos generales en donde la responsabilidad debe recaer sobre los propios individuos, especialmente si el sacrificio que se les impone es trivial. No deja de sorprender en este sentido el testimonio de uno de los hombres más ricos del mundo:

Nuestros líderes han pedido que el sacrificio sea compartido. Pero cuando lo han pedido nos han dejado de lado. He hablado con amigos míos, muy ricos, y aunque se esperaba cierto dolor, al final no se les ha tocado [...] Los mega ricos continuamos obteniendo extraordinarias ventajas fiscales [...] El año

⁶⁸ Garzón Valdés, Ernesto, “Los deberes positivos generales y su fundamentación”, en *Derecho, ética y política*, Madrid, CEC, 1993, p. 339.

pasado, los impuestos que tuve que pagar fueron [...] solo el 17.4% de mis ingresos. Si haces dinero con el dinero, como hacen mis amigos súper ricos, el porcentaje será incluso más pequeño que el mío. Pero si lo ganas trabajando, el porcentaje seguro que lo excede, y además por bastante [...] He trabajado con inversores durante 60 años y aún no he visto a ninguno, ni siquiera cuando la tasa era 39.9% en 1976-77, que se echara atrás y no invirtiera por el impuesto [...] Y para aquellos que argumentan que impuestos más altos dañarían la creación de empleo, debería decirles que se crearon de forma neta 40 millones de empleos entre 1980 y 2000. Desde entonces no ha habido más que recortes en los impuestos y una menor creación de fuentes de trabajo.⁶⁹

No creo malinterpretar a Buffet ni pecar de ingenuo si pienso que su sacrificio no tiene nada que ver con labores de caridad, sino de deberes positivos generales, propios de los individuos. Tampoco, por cierto, me parece que una tasa impositiva progresiva vaya a mermar su plan de vida acomodado. Puede haber algo de patriótico en su decisión, pero también existe el reconocimiento de que su país ofrece seguridad para sus inversiones, transparencia, sometimiento a las reglas y *accountability* por parte de las autoridades. Sin duda, todos ellos son bienes públicos en los que vale la pena invertir, porque finalmente más temprano que tarde redundará en un beneficio proporcional para todos los individuos. En este contexto, el argumento de la soberanía nacional para excusar el pillaje de las autoridades locales no tiene justificación alguna. Y si esto vale para el plano doméstico, con más razón para el ámbito mundial. No se trata de diluir responsabilidades en una serie causal infinita. Cuando se ventilan los atropellos, ilícitos, fraudes a escala mundial, las responsabilidades tienen nombre y apellido. El problema finalmente se reduce a una cuestión de voluntad política.

3. *La defensa no solo de una justicia internacional, sino global, solo es posible si se entiende que las culturas importan y valen si les importan y son valiosas para los individuos que forman parte de las mismas*

Más aún, la mejor defensa de la diversidad cultural en un entorno mundial no es la defensa normativa del multiculturalismo, sino la superación del relativismo cultural en el reconocimiento de las diferencias en el marco de un universalismo de los derechos fundamentales y la afirmación del individuo en cuanto agente moral y racional:

⁶⁹ Buffet, Warren, *New York Times*, 14 de agosto de 2011, cit. por Woldenberg, José, “Impuestos”, en *Reforma*, México, 1 de septiembre de 2011.

La igualdad [afirma Ferrajoli] consiste en el igual derecho a las propias diferencias —religiosas, políticas, ideológicas, nacionales y, por tanto, culturales— que hacen de cada persona un individuo distinto de los demás, y de cada individuo una persona como los demás. Se entiende, de este modo, de qué manera el constitucionalismo y el universalismo de los derechos fundamentales, ante todo los de la libertad, son la única garantía del pluralismo cultural, es decir, de la convivencia y del recíproco respeto entre las diversas culturas.⁷⁰

No se trata de negar la igualdad, sino de comprender que el trato igual de cada uno de los miembros de la comunidad en el reconocimiento de su autonomía personal precede al trato igual de la pluralidad de culturas en la unidad: los individuos son más valiosos que los grupos a los que pertenecen. Más aún, como veíamos en el capítulo tercero, los grupos valen solo por y en virtud de los individuos que los componen. Y así también para las culturas: valen en cuanto tienen valor los individuos que las comparten.

Los derechos comunitarios no deben adscribirse a grupos o a la cultura de las minorías “como objeto que se considera holísticamente dotado de un valor intrínseco”, sino que si entran en contradicción con los derechos liberales deben ceder como valores que hay que atribuir a cada individuo en cuanto ser único e irrepetible. Por ello coincido con Rodolfo Stavenhagen cuando afirma que: “[...] los derechos grupales o colectivos deberán ser considerados como derechos humanos en la medida en que su reconocimiento y ejercicio promueven a su vez los derechos individuales de sus miembros”.

4. *La justicia global exige que más allá de los Estados y de la sola comprensión de la justicia como representativa y distributiva, se sume una tercera dimensión en términos de justicia como reconocimiento de las diferencias*

Intuimos que desigualdad y democracia son irreconciliables, y la evidencia empírica muestra que no basta apelar a la justicia distributiva para cerrar la brecha. Ésta debe acompañarse y complementarse con un tipo de justicia más relacional o representativa.⁷¹ Así, por ejemplo, inspirado en el

⁷⁰ Ferrajoli, Luigi, *Fundamento de los derechos fundamentales*, ed. de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello, Madrid, Trotta, 2001, p. 370.

⁷¹ Rosanvallon, Pierre, *La société des égaux*, Francia, Éditions du Seuil, 2011; Honneth, Axel, *El derecho de la libertad. Esbozo de una ética democrática*, trad. de Graciela Calderón, Madrid, Katz Editores, 2014; Cheresky, Isidoro, *El nuevo rostro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.

asociacionismo de Tocqueville (entre otros clásicos), y después de señalar los límites de la justicia distributiva en términos de igualdad de oportunidades, Rosanvallon justifica la construcción de una sociedad democrática con base en las categorías de *singularidad* (no individualidad), *reciprocidad* (cooperación, contra la teoría de la elección racional) y *comunalidad*, es decir, compromiso solidario para la construcción de una sociedad de iguales. La justicia relacional o democrática no debe concebirse como un residuo de la justicia distributiva, sino que la primera debe tener precedencia lexicográfica sobre la segunda.⁷²

Por su parte, en términos de justicia global, lo que resulta cuestionable en propuestas como la de Boaventura de Souza es la pretensión de una defensa de la justicia y los derechos humanos con un enfoque integral y como presupuesto de cualquier acción emancipadora y, al mismo tiempo, mantener la lucha antagónica entre dos cosmopolitismos en la cual difícilmente los derechos humanos se mantendrán con una pretensión de imparcialidad y universalidad: los derechos terminarán siendo los de los unos frente a los de los “otros” en una inevitable dominación, bajo la perspectiva lejana e inevitablemente utópica de un “nuevo mundo”.

Como sostiene Nancy Frazer, más bien se trataría de asumir un enfoque tridimensional de la justicia que contemplara la dimensión política de la representación, la dimensión económica de la distribución y la dimensión cultural del reconocimiento. Los debates contemporáneos sobre la justicia a un nivel global se han centrado en las dos primeras dimensiones, sin superar los esquemas westfalianos. De los que se trata, piensa Frazer con razón, es de superar tal enfoque, incorporando la justicia como reconocimiento. Ésta responde a la pregunta sobre el “quién” o “quiénes”, y no, únicamente sobre el “cómo” y el “qué”.⁷³

5. *Resulta insuficiente, y hasta perversa, una justificación minimalista de los derechos humanos en el ámbito de la justicia global. Lo que se necesita, más bien, es una justificación maximalista en la satisfacción de las necesidades básicas y contra la dominación y opresión de la desigualdad estructural, para todos y cada uno de los derechos civiles, políticos y sociales*

Para que ello sea posible se requiere de una comprensión estructural de los derechos humanos. Como ya se explicó en el capítulo quinto, los dere-

⁷² Rosanvallon, Pierre, *La société des égaux*, cit., cap. V, pp. 351 y ss.

⁷³ Fraser, Nancy, “Redefiniendo el concepto de justicia en un mundo globalizado”, *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, Granada, IVR, 2005, pp. 67 y ss.

chos sociales no son derechos de una naturaleza necesariamente distinta a los llamados derechos civiles y políticos. En otros términos, no existe una tensión entre libertad e igualdad si se reconoce que ambos valores responden a estructuras diferentes, pero complementarias. La libertad es un valor sustantivo, cuya extensión no depende de cómo está distribuido entre diversos individuos ni incluye *a priori* un criterio de distribución. En cambio, la igualdad es en sí misma un valor adjetivo que se refiere a la distribución de algún otro valor. La igualdad no es valiosa si no se predica de alguna situación o propiedad que es en sí misma valiosa. La satisfacción de necesidades básicas en términos de un acceso igual a los recursos y el cumplimiento de los mínimos urgentes, impostergables en su cumplimiento, son condiciones necesarias para la realización de la autonomía de las personas.

Lo que debe comprenderse es que con respecto a esos mínimos vitales, y contra las patologías que genera la brecha de desigualdad, opera una consideración de necesidad y urgencia que justifica que los jueces intervengan prohibiendo que se viole, u ordenando que se adopten medidas tendentes a su satisfacción, y así evitar un daño grave a la persona. Y por supuesto, esos mínimos y la resolución de las patologías de la desigualdad son tan urgentes como la salvaguarda de cualquier derecho personalísimo, y exigibles no solo en un espacio cultural determinado, sino universalmente, globalmente. Tan “universal” o “global” como lo demanda la propia satisfacción de los bienes primarios de cualquier ser humano.

Finalmente, la advertencia de Tony Judt cobra todo su sentido. Seríamos unos insensatos, piensa Judt, si renunciáramos alegremente a ese legado socialdemócrata que se fue construyendo pacientemente y que ha desembocado en la opción por Estados democráticos y constitucionales fuertes, con una fiscalidad alta y activamente intervencionistas, que podían abarcar sociedades de masas complejas sin recurrir a la violencia o la represión. Abandonar los esfuerzos de un siglo es traicionar a aquellos que vivieron antes que nosotros y a las generaciones venideras.⁷⁴

⁷⁴ Judt, Tony, *Algo va mal*, *cit.*, pp. 179 y ss.