

Justicia global, derechos y riesgo

António Manuel Martins
Universidade de Coimbra

El pluralismo y el multiculturalismo son hoy aceptados como característicos de las sociedades modernas. Como simple afirmación de pluralidad e incompatibilidad de sistemas doxásticos –actividades y formas de vida a las que se les reconoce algún valor– el pluralismo no pasa de ser un lugar común. Adquiere otro estatuto y relevancia filosófica, a partir del momento en que indica la convicción o la tesis de que el pluralismo de las doctrinas éticas, filosóficas o religiosas, es un trazo permanente e innegable de las sociedades democráticas modernas, y no simple contingencia histórica, eventualmente superable mediante un recurso a cualquier proceso de reducción a un valor que sirva de denominador común a la pluralidad en causa. Si entendemos el pluralismo axiológico en todo su sentido como la doctrina que niega, claramente, la posibilidad de tal reducción, no podemos dejar de reflexionar sobre el modo como se altera radicalmente nuestra comprensión de pluralismo, libertad de expresión y convivencia democrática, en una sociedad pluralista y multicultural. Una de las cuestiones principales que se plantean en este contexto, es saber cómo dirigir las tensiones y conflictos de las diferentes opiniones y formas de vida rivales. Entre las varias respuestas posibles, se destaca el conjunto de posiciones neo-contractualistas que subrayan la importancia del consenso en la vida democrática. Rawls, por ejemplo, comienza por restringir el dominio de la pluralidad aceptable, limitándola a lo que él designa como *pluralismo razonable*, es decir, aquel que es susceptible de ser controlado por un mecanismo puramente procesal, de carácter estrictamente político, asentado en un consenso entrecruzado o algo equivalente. En una línea de más amplia defensa del consenso como categoría central de la acción y del pensamiento político se ubica la posición de Habermas. A pesar de todas las diferencias que los separan, la verdad, es que ambos comparten una interpretación semejante del legado contractualista de la Modernidad.

Es difícil no estar de acuerdo en que vivimos en un mundo injusto y en que el proceso de mundialización en nuestros días ha generado injusticias que el debate teórico no ha sabido solucionar sin aporías y dilemas. Tampoco la práctica política ha encontrado soluciones efectivas y satisfactorias para los males e injusticias del mundo, especialmente con relación al problema de la pobreza, el hambre, la miseria y la guerra, si bien todos estos temas han sido expuestos y

debatidos ampliamente. Sobre todos ellos se han tomado múltiples y solemnes decisiones en los areópagos más importantes.

Todo esto nos invita a reflexionar. ¿Será que acaso los conceptos, teorías y demás herramientas analíticas para comprender y decidir lo que hay que decidir y comprender ya están disponibles y, si fuera el caso, la injusticia persiste en el mundo no tanto por culpa de la teoría sino de la praxis? ¿O bien podrá ser el caso que, sin negar todos los límites y desvíos de la praxis, nos falta mucho aun en el campo de la comprensión misma de los elementos clave de una justicia global? Algún discurso sobre esta materia parece claramente estar hablando de instituciones y estructuras que aún no existen. Una de las perplejidades más inquietantes en este dominio es que todo el discurso político sobre estos temas parece contaminado de un elemento de irrealidad. Los únicos realistas serían, si fuéramos a aceptar el cinismo de mucha *Realpolitik*, aquellos que no están mínimamente interesados en cambiar el *status quo*.

¿Que podremos hacer ante todo esto? Si no queremos ser condescendientes hay que empezar por comprender mejor las razones de tantas dificultades y tantos fracasos. Y aquí lo primero y más difícil tiene que ver con las preguntas que hay que hacer y, bien entendido, con la comprensión del alcance de las respuestas ofrecidas.

De entre muchos otros, continúan siendo autores de referencia en este campo, por lo menos para los interesados en filosofía política, John Rawls y Thomas Pogge. Tomaremos aquí como punto de referencia principal de la posición de Rawls en esta materia, su último libro publicado en vida que, como todos sabemos, no ha tenido una recepción muy favorable en los más diversos círculos y por razones bien distintas. Se ha dicho que *El derecho de gentes* es un libro equivocado¹, tanto por sus carencias en profundidad analítica como en lo que concierne a la reconstrucción histórico-conceptual del tema que pretendería renovar. Es posible sistematizar las principales limitaciones de esta obra en torno a cuatro puntos: el inadecuado manejo crítico de la discusión bimilenaria sobre el *jus gentium*; la inoportuna e inconsecuente reivindicación de la ascendencia kantiana del análisis y la propuesta contenida en *The Law of Peoples*; la inconsistencia de la tipología de las «cinco sociedades nacionales»; y, por último, la retórica del liberalismo implícita en la búsqueda de una «utopía realista» para el ámbito de las relaciones internacionales². E. Vitale hace estas críticas, desde el punto de

1 Utilizo la traducción de las ediciones Paidós (2001) del libro *The Law of Peoples* (1999) pero cabe indicar otra versión del mismo texto de Rawls con el título: *El derecho de los pueblos*, Bogotá, Universidad de los Andes, 1999. La conferencia original de Rawls, con el mismo título, merece ser leída aun si Rawls la considera menos satisfactoria y está publicada en Stephen Shute / Susan L Hurley (eds.), *De los derechos humanos: las conferencias Oxford Amnesty de 1993*, Madrid, Trotta, 1993.

2 Ermanno Vitale, *Isonomía* N° 24 / abril 2006, p. 117.

vista de los estudios políticos, señalando que quienes deberían pronunciarse primero sobre estas cuestiones serían los del área de relaciones internacionales.

Muchos otros han criticado este planteamiento de Rawls por su disconformidad con la realidad, con las tareas más urgente del presente. De distintos puntos de vista y por razones muy diversas recordemos solo los nombres de Buchanan y Pogge.

Buchanan acusa Rawls de hacer un ejercicio inútil al formular reglas para un mundo que ya no existe —«un mundo Westfaliano desaparecido»³. Su tipología de los Estados o sociedades bien ordenadas y de las «fuera de ley» ha sido también ampliamente discutida⁴.

Pogge es uno de los más conocidos críticos de Rawls desde su propuesta de radicalización del enfoque rawlsiano en *Realizing Rawls* hasta los libros más recientes sobre justicia global⁵.

Dado que no es factible abarcar las cuestiones sumamente complejas de la justicia global, voy a limitar mi intervención a un ejercicio de reflexión sumaria sobre el sentido de los textos que hablan de justicia política partiendo de dos textos: el de Rawls sobre *El derecho de gentes* y *La declaración del milenio* (Nacio-

3 Allen Buchanan, «Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World», en *Ethics* 110 (2000), pp. 697-721.

4 La cuestión central aquí gira en torno a los derechos humanos. Un estudio de la filosofía política del último Rawls que subraya la centralidad de los derechos humanos tanto en el plan doméstico como internacional puede leerse en Patrick Hayden, *John Rawls: Towards a Just World Order*, Cardiff, University of Wales Press, 2002. Una serie de estudios interesantes sobre este mismo tema ha sido editada por Rex Martin & David Reidy, *Envisioning a New International Order: Essays on Rawls's Law of Peoples*, Oxford, Blackwell, 2004.

5 *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms* (2008); *Global Responsibilities; Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor?*, (Oxford, Oxford University Press 007). No cabe aquí mencionar y mucho menos discutir todo lo que Pogge propone con respecto a lo que designa como «la reforma institucional global» (justicia global) para solucionar la violación más extensa de los derechos humanos en toda la historia de la humanidad, la que se presenta por causa de la pobreza y el hambre producida por el sistema institucional globalizado. Su concepto de justicia global pretende romper con la separación tradicional entre relaciones intranacionales e internacionales. El punto central de sus críticas a Rawls en este contexto de replanteamiento de un nuevo cuadro intelectual para comprender la justicia global me parece ser su crítica /propuesta de aplicar el conocido principio de la diferencia a la «sociedad global» u «orden institucional global». Muy brevemente, diría, en tesis, que Rawls no podría, desde su punto de vista —desde lo que es más comúnmente entendido como su enfoque teórico pero también desde aquello que podríamos considerar con Philip Pettit su «ontología política»— aceptar ni la crítica de no inclusión ni la propuesta de generalización del principio de la diferencia a todos los pueblos. El enfoque de Pettit es muy interesante en la medida en que llama la atención sobre un dominio muy poco trabajado en la filosofía en general y en la filosofía política en particular (P. Pettit, «Rawls's political ontology», in *Politics, philosophy & economics*, (2005) pp. 157-174). Para una discusión más favorable a la concepción de Rawls, en *El derecho de gentes* remito al lector interesado a Samuel Freeman, *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy* (Oxford, 2007), pp. 259-321, en especial pp. 304-320.

nes Unidas, aprobada por la Asamblea General, 2000), un documento ejemplar de algo muy difuso que por veces se designa por el término «governanza global» (global governance). Terminaré con algunas observaciones fragmentarias sobre la importancia de un aprendizaje de la evaluación de los riesgos.

En *La Declaración del Milenio* se dice que los jefes de Estado y de gobierno, se han reunido en la Sede de las Naciones Unidas, en Nueva York, del 6 al 8 de septiembre de 2000, para «reafirmar nuestra fe en la Organización y su Carta como cimientos indispensables de un mundo más pacífico, más próspero y más justo»⁶. Además del compromiso con un conjunto de valores políticos importantes, este documento compromete a todos los gobiernos presentes en aquella asamblea a erradicar del mundo la pobreza extrema. Las metas que han decidido alcanzar quienes tienen el poder político hasta 2015 son las siguientes:

- «Reducir a la mitad, para el año 2015, el porcentaje de habitantes del planeta en pobreza extrema y el de las personas que padezcan hambre; igualmente, para esa misma fecha, reducir a la mitad el porcentaje de personas que carezcan de acceso a agua potable o que no puedan costearlo;
- Acceso universal a la educación primaria e igualdad de género;
- Reducir la mortalidad materna en tres cuartas partes y la mortalidad de los niños menores de 5 años en dos terceras partes respecto de sus tasas actuales;
- Haber detenido y comenzado a reducir la propagación del VIH/SIDA, el flagelo del paludismo y otras enfermedades graves que afligen a la humanidad;
- Prestar especial asistencia a los niños huérfanos por causa del VIH/SIDA».

Y para 2020, haber mejorado considerablemente la vida de por lo menos 100 millones de habitantes de tugurios.

Todo esto solo en el marco de la política de *desarrollo y la erradicación de la pobreza* (punto III de *La Declaración*), que viene precedida de un importante conjunto de metas para *La paz, la seguridad y el desarme* (II) y es continuada por otro apartado de no menor significado sobre la *Protección de nuestro entorno común* (IV), donde se manifiesta una conciencia clara del riesgo de que, más pronto de lo que algunos piensan, pasaremos a «vivir en un planeta irremediabilmente dañado por las actividades del hombre, y cuyos recursos ya no alcancen para satisfacer sus necesidades». Tener conciencia del riesgo ya es algo pero no es suficiente. A todo esto, que ya no es poco, se suman dos núcleos importantísimos: uno sobre *Derechos humanos, democracia y buen gobierno* (V) y otro que dedica atención muy especial a la *Protección de las personas vulnerables* (VI), todo esto sin olvidar la improporrible *Atención a las necesidades especiales de África* (VII).

6 Esta declaración aparece en muchas publicaciones, puede ser leída en el sitio web <http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/N00/559/54/PDF/N0055954.pdf?OpenElement>

Uno de los aspectos más interesantes de esta *Declaración* es la defensa clara de un conjunto de valores fundamentales: la libertad, la igualdad, la solidaridad, la tolerancia, el respeto de la naturaleza y la responsabilidad común. Formulación muy rica y ambiciosa que no cabe aquí comentar en detalle. Solo quisiera subrayar el modo como en *La Declaración del Milenio* se presenta en síntesis el valor nuclear de la libertad:

Los hombres y las mujeres tienen derecho a vivir su vida y a criar a sus hijos con dignidad y libres del *hambre* y del temor a la *violencia*, la *opresión* o la *injusticia*. La mejor forma de garantizar esos *derechos* es contar con **gobiernos democráticos y participativos basados en la voluntad popular** (p. 6).

Leído este texto y fijándonos muy especialmente en algunas afirmaciones nos interrogamos seriamente sobre el sentido exacto del mismo y de lo que hicieron los que lo han proclamado. Podríamos recurrir al conjunto del texto de *La Declaración* pero es más que suficiente concentrar nuestra atención en tres puntos. Por ejemplo, en la decisión de:

- «Respetar y hacer valer *plenamente* la Declaración Universal de Derechos Humanos (subrayado nuestro).
- Esforzarnos por lograr la plena protección y promoción de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales *de todas las personas en todos nuestros países* (subrayado nuestro).
- Aumentar... la capacidad de aplicar los principios y las prácticas de la democracia y del respeto de los derechos humanos, incluidos los derechos de las minorías» (DM, 25).

No cabe duda que es una *decisión* («Decidimos, por tanto...» dice el texto que introduce lo anteriormente citado). También es claro quien es este «nosotros»: los jefes de Estado y de gobierno signatarios del documento. La intención de los autores de esta decisión viene expresa de forma muy sintética como siendo la voluntad inquebrantable de «...promover la democracia y fortalecer el imperio del derecho» respetando todos los derechos internacionalmente reconocidos, incluido el derecho al desarrollo. Más que un juicio moral (perfectamente legítimo, sin duda) sobre lo que estos actores políticos hacen cuando toman decisiones como estas, me parece interesante meditar sobre el sentido y límites de tales decisiones. La cuestión recurrente es siempre la del poder. No cabe duda que los jefes de Estado y de gobierno reunidos en aquella asamblea de las Naciones Unidas representan la mayor suma de unidades de poder político existente en el mundo en 2000. Sin entrar en la cuestión de la legitimidad política efectiva de todos los poderes presentes ni en la de las fragilidades específicas de muchos, es axiomático que aun los poderes políticos más poderosos tienen un poder político (y podríamos añadir, militar, económico, etc.) *limitado*. Si aceptamos esto, ¿qué sentido tiene «plenamente» en la frase que expresa la decisión de «respetar y hacer valer plenamente la DUDH»? ¿De qué podremos responsabilizar a estos actores políticos –ante qué instancia– siempre que no

esté garantizada la satisfacción efectiva de todos los derechos civiles, políticos, económicos y culturales a todas las personas en todos los países signatarios? Sinceramente, no creemos que tengan tanto poder los poderosos de este mundo y les pediríamos, siendo más exigentes con ellos, que prometan y decidan solo lo que efectivamente está en su poder realizar.

La dicha «utopía realista» de Rawls nos parece necesariamente muy lejos de la realidad y muy poco ambiciosa. Pero, por otra parte, si nos preguntamos qué ha acaecido en el mundo en los últimos ochos años sobre *La Declaración del Milenio*, nos podemos interrogar cuál es el estatuto de un texto como este y qué tan lejos está de la ficción. Si esto no es ficción –y no debe ser– nos debemos interrogar muy seriamente por qué todo lo que ha sido decidido y proclamado solemnemente no se ha tornado efectivo y por qué los pueblos, los gobiernos y el mundo continúan tan lejos de estas metas del milenio.

Ante textos como *La Declaración del Milenio* el minimalismo de la «utopía realista» de Rawls resulta difícil de comprender, y las consideraciones que hace en torno a lo que llama «teoría no ideal» se presentan aún más problemáticas. Sin entrar en la discusión del último libro de Rawls, lo que sí quisiéramos subrayar es que su concepción originaria –tal como la presentó en las conferencias de Amnistía Internacional en Oxford, 1993–, además de partir del hecho del pluralismo, procuraba superar lo que se designa frecuentemente por etnocentrismo, presentando una nueva concepción de universalidad basada en una concepción más débil de la racionalidad. Las breves consideraciones sobre el carácter constructivista de su posición y las tres cuestiones preliminares, al inicio de su conferencia de Oxford, no han sido conservadas en el libro. Pienso que contienen elementos interesantes como punto de partida posible, aun si se rechaza todo lo que Rawls presentó como «utopía realista» en *El derecho de gentes*.

Es que las cuestiones del pluralismo, tan ampliamente debatidas en este congreso, y del etnocentrismo, me parecen muy reales, complejas y serias. Todo, menos falsos problemas. Por otra parte, si tomamos al pie de la letra lo que dice *La Declaración del Milenio* y lo que dicen los jefes de gobierno no hay interpretación caritativa que nos quite del dilema: o bien no hay ningún problema serio de pluralismo y de etnocentrismo en las relaciones entre los pueblos y los Estados o el texto no tiene el carácter que parece tener (y debería tener). No es que se trate de hipocresía, pura y simplemente.

Ahora bien, y para concluir, ¿qué puede hacer el filósofo ante todo esto? Hay quienes piensan que su tarea está en el marco de la pura teoría dejando a los políticos y a otros las cuestiones más concretas. Otros siguen pensando que los filósofos se han ocupado demasiado tiempo con las teorías y lo que importa es transformar el mundo por la praxis. Una cosa y otra son necesarias y prefiero una comprensión menos pura de la filosofía para nuestro tiempo. La filosofía puede ayudar en la construcción de un mundo más justo pero no hay que esperar, como algunas praxis filosóficas muy de moda en los últimos años hacen creer, que todo

el mundo está esperando la palabra redentora de la filosofía. Nunca ha sido así en la historia y es muy poco probable que lo sea algún día. También la filosofía tiene que hacer el aprendizaje, en cada situación, de cómo puede cooperar para que la sociedad sea mejor.

Todos tenemos la noción que las tareas de la justicia global son improrrogables y complejas, que implican la cooperación de todos en la responsabilidad compartida de construir un mundo mejor y más justo. Entre muchas otras competencias o capacidades que hay que desarrollar, hay una que me parece esencial: la de saber comparar riesgos. Riesgos de toda clase, desde los riesgos naturales a los implantados por la acción de los hombres. Esto hay que aprenderlo y en la mayor parte de los casos exige un trabajo interdisciplinario donde la ciencia y la técnica tienen un papel central aun cuando no la última palabra⁷. Esta, en los casos más importantes, es o debería ser, política. No en el sentido de una tecnocracia ciega sino de decisiones informadas por el conocimiento científico disponible, sin olvidar lo mucho que aún no se sabe y que debe entrar también en el cálculo de los riesgos y su comparación.

Para citar apenas algunos ejemplos de problemas que requieren un ejercicio mucho más amplio y crítico de comparación de riesgos, tomemos la producción de alimentos para el conjunto de la población mundial (este es un caso en que no solo las políticas agrícolas son decisivas sino también la contribución de las ciencias, la creación de reservas estratégicas de alimentos, etc.); con esto no se quiere decir que la cuestión de la pobreza se puede resolver tan solo en este marco. Pero es una contribución decisiva como lo sabemos por la historia del siglo XX. Francisco Cortés ha presentado un análisis muy fino de la cuestión de la pobreza y de las causas que la producen en su obra *Justicia y exclusión*⁸. Sin entrar en la discusión de detalle, que no cabe aquí, diría tan solo que los programas de combate a la pobreza son necesarios no solo en los países más pobres sino también en los más ricos (basta pensar en las altas tasas de paro de estas sociedades). Además, si han de ser eficaces tienen que ser bien delineados para cada situación concreta y para grupos bien definidos. Los desafíos son muy grandes. Entre muchas otras cosas esto significa que serán necesarios análisis de procesos causales concretos entre crecimiento, políticas sociales e reducción de la pobreza. Sólo así será posible echar mano de conjuntos de políticas económicas y sociales más eficaces en el proceso de combate a la pobreza.

La producción de energía con base en una gestión cuidadosa de los recursos energéticos disponibles es otra cuestión muy urgente que nos implica a todos.

7 Véase, para temas ambientales Yvette Veyret (org.), *Os riscos: o homem como agressor e vítima do meio ambiente*. São Paulo, Contexto, 2007.

8 Francisco Cortés Rodas, *Justicia y exclusión*, Siglo del Hombre / Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, 2007.

Aquí como en los alimentos, además de las cuestiones complejas de producción, hay que contar con los problemas del transporte con sus características muy peculiares.

La garantía efectiva de una habitación para todos es ciertamente uno de los derechos de todas las personas. Pero ya no es tan fácil decir cómo compatibilizar este derecho de toda persona con un prudente e imprescindible ordenamiento del territorio y la libertad de circulación, movilidad social, etc. La especulación inmobiliaria, los intereses de la banca y de una fiscalidad muy a menudo destorcida no contribuyen a garantizar este derecho esencial. Estamos en un dominio donde se debería responsabilizar más a los actores políticos y a los ciudadanos. ¿Por qué será que resulta tan extraña la simple idea de impedir que alguien venda su propia casa y quede, literalmente, sin techo? Aquí hay por cierto un déficit no solo de los políticos y teóricos de la economía, para no citarlos a todos, sino también de los filósofos, aun de aquellos que tanto hablan del cuerpo. La cuestión es saber si la casa es una extensión del propio cuerpo tan dispensable como la teoría y las prácticas corrientes hacen suponer. ¿Será la mejor forma de proteger este derecho un sistema de propiedad privada de la habitación con cláusulas restrictivas de alienación, o podrá ser garantizado sin propiedad privada? Probablemente hay más de una solución posible pero hay que decidirse, no en abstracto por la mejor teoría, sino por las mejores y más fiables alternativas actualmente disponibles...

En los procesos de comparación de los riesgos, además del conocimiento hay un papel muy importante de aquello que en un cierto lenguaje se llamaba la mundividencia. Y una vez más algunos de los problemas centrales del pluralismo están en el centro de nuestras vidas, y nos invitan a pensar y a actuar.