

La igualdad como principio de la justicia: Reflexiones filosóficas en tiempos de la globalización*

Equality as a principle of justice: Philosophical reflections in the globalization era

Por: Otfried Höffe

Centro de Investigación Politische Philosophie
Seminario de Filosofía de la Universidad de Tübinga

Tübinga, Alemania
sekretariat.hoeffe@uni-tuebingen.de

Fecha de recepción: 20 de noviembre de 2007

Fecha de Aprobación: 12 de diciembre de 2007

Resumen: *En el presente artículo se defiende la tesis de que existe un concepto globalizable de justicia a pesar de las diferencias culturales. Este concepto se basa en la igualdad con miras al establecimiento de un orden jurídico global democrático que garantice la administración de la justicia al interior de y entre los Estados. El artículo ofrece un marco conceptual de la posibilidad de dicho orden jurídico global democrático y de los retos y tareas a los cuales se enfrenta en su pretensión de suministrar criterios sociales y de protección del medio ambiente para la puesta en marcha de una política de desarrollo global.*

Palabras clave: Justicia, igualdad, desarrollo global, orden jurídico.

Abstract: *The next article defends the thesis of an existing globalizing concept of justice despite the cultural differences. This concept is based on equality, looking for the establishment of a democratic global juridical order that guarantees justice administration inside and between States. The article offers a conceptual ground about the possibility of such order to be and also about the tasks and challenges that are founded in its pretention to establish some social and environmental protection criteria that look for the start of a global development policy.*

Key words: Justice, equality, global development, juridical order.

La justicia es un concepto extraño. A pesar de que puede vanagloriarse de ser una meta que guía a la humanidad y que une a las diferentes épocas y culturas, su contenido es motivo de gran controversia. Hace ya dos siglos y medio un matemático, físico y filósofo, constató sarcásticamente que la justicia está limitada por un río; pues a cada lado del Rin, decía Blaise Pascal, dominan justicias distintas. En tiempos de la globalización, estas diferencias han crecido considerablemente, pero al mismo tiempo, la filosofía está a la búsqueda de un concepto indiscutible.

También el segundo concepto del título, esto es, la globalización, llama la atención por algo extraño, a saber, por una reducción a lo económico. Según esta reducción, la globalización sólo tiene lugar en los mercados de finanzas y economía, con malos efectos para el mercado laboral.

* Este artículo fue presentado como conferencia de clausura del Simposio “La igualdad, viejos y nuevos retos” en Ciudad de México el 26 de octubre de 2007 y como conferencia en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia en Medellín el día 9 de noviembre de 2007. Además el artículo hace parte de las investigaciones que el autor realiza actualmente sobre la igualdad y la justicia.

Pero quien por el contrario está en capacidad de ver el mundo sin anteojos, puede ver un ramillete mucho más abundante de fenómenos que se unen en tres dimensiones. La primera es la de una comunidad global de poder, respecto a guerras, a la criminalidad que viola las fronteras y a los daños al medio ambiente. Incluso la segunda dimensión, la comunidad global de cooperación, no se limita a los bienes, las finanzas y los servicios, pues a ésta pertenecen también el turismo y sobre todo la educación, la ciencia y la cultura. En tercer lugar, tenemos a la comunidad global que comparte un destino común, la cual se puede ver en los grandes movimientos de desplazamiento, en las catástrofes naturales y en la necesidad de desarrollo de las grandes regiones del mundo.

Las siguientes reflexiones empezarán con un concepto globalizable de justicia, cuyo núcleo lo constituye la igualdad (apartado 1). Estas reflexiones esbozarán un marco básico para la globalización tridimensional, las cuales corresponderán a la justicia como igualdad (apartado 2). Y culminarán con algunas tareas que se deben resolver dentro de este marco (apartado 3).

1. Un concepto globalizable de justicia

Evidentemente los tiempos de la globalización no necesitan la justicia sólo en la economía, la sociedad y la política. Ya el debate de la fundamentación, esto es, el discurso sobre la justicia, se encuentra bajo esta pretensión. Debido a esta pretensión, es indicado un discurso intercultural de la justicia, que no se determine por Occidente y mucho menos por sus actuales preferencias. Y conscientes de que la filosofía no posee un saber especial, este discurso no se conforma con los testimonios filosóficos, sino que echa una ojeada a la gran literatura, a la literatura universal.

El primer testimonio tiene un resultado negativo. Occidente entiende la palabra justicia en el sentido de justicia social, la iguala con una redistribución de los bienes materiales de los ricos a los pobres y exige que esta redistribución se dé, no sólo dentro de un Estado, sino también a nivel mundial, esto es, entre países ricos y países pobres. Desde un punto de vista intercultural, esta forma de entender la justicia es sólo limitadamente válida. La filosofía clásica de la justicia de Occidente es desconocida y para otras culturas es hasta el presente extraña.

Por lo tanto, la búsqueda de un concepto de justicia apropiado en la globalización provoca un desencanto, incluso un desencanto doble. Pues al debate político le encanta formular exigencias desbordantes en nombre de la justicia. Pero frente a esto nos recuerda la filosofía —y este es el primer desencanto—, que la expresión “justicia”, así como el adjetivo “justo”, se refieren en principio a algo mucho más modesto. En el idioma alemán, en la palabra justicia (*Gerechtigkeit*) el prefijo *Ge-* solamente refuerza el núcleo *Recht* (justo). La justicia (*Gerechtigkeit*) no es una llave maestra para abrir todas las puertas de la alimentación, tanto dentro de los Estados como entre ellos. En principio, significa sólo lo “justo” reforzado. Esta presenta sus exigencias —y este es el segundo desencanto— primeramente a sí misma. Pues, como una característica de las personas, que también se llama honradez, la justicia distingue a aquellas personas que se atienen a lo justo y a la ley.

Un segundo testimonio intercultural: la justicia personal no es tenida en gran estima sólo en Occidente, sino también, por ejemplo, en los antiguos textos de sabiduría del antiguo Egipto. Otras culturas la tienen como una virtud cardinal, esto es, según *cardo*: el quicio, para una virtud, alrededor de la cual giran muchas otras cosas.¹

En conexión con esto y aún modestamente, “justicia” denota el organismo al que le compete el mantenimiento de la ley y el derecho: la administración de justicia (*Justiz*). En muchas culturas, talvez en casi todas las que conocemos, la justicia personal es complementada con una primera justicia política, la justicia que se refiere a la administración de la justicia. Hacer justicia a alguien significa hasta hoy, en el terreno del derecho civil, hacerle justicia con respecto a sus derechos, en el terreno del derecho penal, castigar solamente al culpable y únicamente según la gravedad de la falta.

Según un proverbio se está “tanto en alta mar como en el tribunal en manos de Dios”. Para poder refutar ese mal proverbio, la administración de justicia debe hacer por todas las personas lo que prometía el antiguo “rey de la justicia” babilónico Hamurabi a los débiles, a las viudas y a los huérfanos. La figura del juez se entiende como el derecho animado y le ayuda a todos, sin distinción, con sus exigencias justificadas. Como muestra ejemplarmente Esquilo en la

¹ Para testimonios interculturales cf. Höffe, O. (ed.). *Lesebuch zur Ethik. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Beck, München, 2007.

Orestíada, la justicia (de los tribunales) es verdaderamente una innovación para la historia de la humanidad. Esta ha abolido la doble “justicia” privada: la interpretación privada del derecho y su realización privada.

Para superar sus consecuencias fatales, como los grandes incendios de violencia conocidos, por ejemplo, de las sagas islandesas, deben coincidir ambas formas originales de la justicia. La justicia política se encarga de que haya una justicia (de los tribunales), y la justicia personal de los veredictos imparciales de los jueces. Por esta razón, grandes jueces como el juez chino Gong An Di son un ejemplo a la vez de honradez personal y de una administración de justicia libre de corrupción y que funciona. (Aquel que quiera conocer a este juez de una manera entretenida, debe leer la novela del sinólogo Robert van Gulik sobre el sobresaliente juez Di, del siglo séptimo después de Cristo).

Debido a experiencias decepcionantes, la humanidad, a lo largo de su historia, ha renunciado a otras metas que la guiaban; a la justicia, por el contrario, le sigue dejando hasta hoy un peso dominante. Incluso uno de los más grandes críticos de la moral, Friedrich Nietzsche, tiene palabras de admiración para la “objetividad del ojo justo, del ojo *juzgador*”, un elogio que no podría resultar más grande: “[el ojo justo] no se turba ni siquiera ante el asalto de ofensas personales [...], esto constituye una obra de perfección y de suprema maestría en la tierra”.²

El significado intercultural de las dos tareas, tanto de la justicia personal, como de la justicia en el sentido de la administración de justicia, tiene un alcance que no se debe subestimar. A pesar de la supuesta lucha de las culturas, esto es, en contra del diagnóstico precipitado de Samuel Huntington en 1996, se puede hablar de toda la humanidad como una comunidad, como una comunidad de justicia. Esta comunidad ofrece un marco de soluciones para las eventuales controversias que no sólo promete ser exitoso, sino que además asume el rango jurídico moral más alto.

El consenso intercultural se prolonga en el núcleo de la justicia, hasta hoy indiscutido. Por medio de éste el relativismo de la justicia de Pascal es a su vez relativizado. Desde la antigüedad, pasando por las representaciones de la justicia del arte plástico, hasta llegar al teórico de la

justicia más importante del último siglo, John Rawls, con la idea de un velo de la ignorancia,³ el núcleo de la justicia es la igualdad o la imparcialidad. Debido a este núcleo la justicia prohíbe medir con dos varas (diferentes). Contra el peligro de descartar de esto a los grandes y poderosos, el Papa Adriano VI agrega: “*Fiar iustitia, pereat mundus*”. Con esto no quiere decir el Papa: “debe imperar la justicia, aunque por esto sucumba el mundo”. El término *mundus* tiene aquí dos significados, que el juez Di también practica con toda naturalidad. La exigencia de Adriano tiene primero un significado positivo: “debe haber justicia (penal), aunque esto alcance a uno de los grandes del mundo”. Y esta exigencia significa también en segundo lugar: “allí donde uno se aleje de esa justicia rígidamente imparcial, si bien va a seguir existiendo el mundo, su (buen) orden va a sucumbir”.

Hoy, en tiempos de la globalización, deben ser expuestos a la justicia penal los grandes y pequeños dictadores y sus numerosos esbirros, con un añadido que debe ser entendido de manera automática: imparcialmente. El genocidio no puede ser en algunos lugares severamente castigado, en otros tolerado con un encogerse de hombros.

La última exigencia tiene una dimensión de profundidad histórica, debido a ésta se impone un concepto que es menos familiar, el de la justicia de anamnesia: sólo una memoria mundial, que no conserve más a los crímenes a través de una selección parcial, que además recuerda a una reparación que en algunos lugares es sostenible y en otros falta; solo una memoria mundial, justa y que precisamente siga el principio de la igualdad, ayuda a evitar actos de violencia.

El argumento de la justicia mismo es en efecto más importante que el punto de vista preventivo: la equidad para con las víctimas exige no limitar el recuerdo a algunos pocos sucesos de especial gravedad e incluso percibir a aquellos sólo selectivamente. Se comete una injusticia anamnética elemental contra las víctimas, allí donde determinados genocidios están profundamente grabados en la memoria mundial, pero otros por el contrario son poco tomados en cuenta o incluso son rechazados. Pero también sería una injusticia hacer resaltar, tanto en la historia de pueblos particulares como en la historia universal, solamente los crímenes, y hacer desaparecer todas

² Nietzsche, F. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Alianza, Madrid, 1997, Tratado segundo, cap. 11.

³ Cf. Rawls, J. *A Theory of Justice*. Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1971, § 24.

aquellas buenas acciones que son realizadas de maneras distintas, como aquellas de artistas, científicos, legisladores y ayudantes de la humanidad.

Pero el primer lado de la justicia de la anamnesia debe sin duda luchar contra una barrera, aquella mencionada por el periodista y comentarista Konstanty Gebert en el 2006 en el Congreso de Verano de la Sociedad de Postdam, Einstein-Forum: “Las víctimas no quieren compasión, quieren la atención total del mundo; no la pueden compartir con otras víctimas”. Por esto, muchos polacos no ven a los judíos como compañeros de sufrimiento, sino como competencia en la lucha por el reconocimiento como las (más grandes) víctimas de la historia.

Un componente importante de una justicia penal global lo constituye la nueva Corte Penal Internacional. Justamente viene siendo boicoteada por un grande distinto, no por una persona natural, sino por una comunidad. Aquel que critique, con razón, el boicot tanto de los Estados Unidos como de Israel, no debe, por otro lado, atentar contra el principio de igualdad.

La justicia dicta exigir justicia de la misma forma en todas partes. Por ejemplo, la justicia personal que exige Occidente tanto de sus políticos como de sus jueces y de sus funcionarios administrativos, así como también de sus profesores y otros educadores, al prohibir la arbitrariedad, la parcialidad y la corrupción, debe exigirla de la misma manera de la élite dirigente del segundo y tercer mundo. Todo lo demás sería, y de esto se hace con gusto caso omiso, un paternalismo del primer mundo que contradice la cooperación global para el desarrollo. El paternalismo desprecia en el segundo y tercer mundo la dignidad tanto del grupo de la población como de sus dirigentes. Si bien probablemente no sería de manera intencional, con este hecho se le negaría a la población el derecho de ser tratados por los titulares de los organismos públicos sin corrupción ni arbitrariedad. Y a los políticos, jueces y funcionarios se les adjudica, tal vez de nuevo a *contre coeur*, que no son totalmente capaces de moral y justicia, pues sólo con esa adjudicación, pueden evadir la exigencia estricta de justicia. El principio de igualdad del reconocimiento recíproco, esto es, la misma atención a cada ser humano particular y a toda cultura, protesta vehementemente contra el paternalismo moral, o mejor dicho, el paternalismo jurídico moral, que es practicado muchas veces. De la misma manera rechaza certificar a un país la estatalidad jurídica y la democracia, sólo porque éste dispone de grandes reservas de gas natural y petróleo.

2. Un orden global de justicia

Dejemos la conexión de la justicia personal con la administración de la justicia (*Justiz*) y pasemos a la segunda parte, al orden básico político, esto es, a la justicia global política. Para ello comencemos con otra, con una tercera, curiosidad: si bien los filósofos hablan con gusto sobre lo universal, descuidan —siendo Kant la única excepción entre los grandes— la justicia de la comunidad política universal, el orden universal jurídico y de paz. Este orden se justifica a partir de los principios ya conocidos por los Estados particulares, principios que surgen del núcleo de la justicia, de la igualdad.

Debido al principio de la igualdad comienza la justicia política con la dominación de una instancia que, en cuanto tal, trata de la misma manera a los hombres y sus situaciones. Al comienzo está el compendio de las reglas, el derecho. Debido a que las reglas por sí mismas no alcanzan la realidad, se necesitan en segundo lugar poderes que sean iguales y los mismos para todos. Comenzando con la justicia, estos poderes públicos son remitidos por el tercer principio de la justicia, esto es, por el de la democracia, a los implicados, al pueblo. Y el cuarto principio va más allá de una mera justicia que se refiere a la administración de la justicia (*Justiz-Gerechtigkeit*). Éste, a decir verdad, no restringe meramente el principio de la igualdad a la utilización de reglas, sino a las reglas mismas y proclama los derechos humanos —tanto los derechos positivos como los derechos negativos de la libertad, y no en último término los derechos democráticos de participación— como el patrón de medida irrenunciable de los poderes públicos.

Los críticos tildan la idea de los derechos humanos de Euro y Américocentrismo. En efecto, no sólo el principio de la igualdad, sino también el otro fundamento, la intocable dignidad del hombre, se encuentra igualmente por fuera de Occidente. Un ejemplo importante de esto lo ofrece el segundo clásico más importante del confucionismo Mong Dsi (Menzius). El “humanismo confuciano” tiene toda clase de dificultades con los derechos humanos. Enormes impedimentos obstaculizan sobre todo los tres factores característicos del poder: la burocracia centralista, el sistema de educación y la estructura social, incluida la familia y el poder local del gobierno; mas estos factores no se encuentran en el nivel fundamental del que habla Mong Dsi.

Una comunidad que reconoce los cuatro principios de la igualdad, a saber, el derecho, los poderes públicos, la democracia y los derechos humanos, puede denominarse Estado de derecho democrático, democracia liberal o, en suma, república.

En la introducción se ha remitido a tres dimensiones de la globalización, a una comunidad global de poder, a una comunidad global de cooperación y a una comunidad global que comparte un destino común. Como es sabido, una necesidad de acción surge en cada uno de estos tres ámbitos, de la cual una buena parte no puede ser cubierta por parte de los Estados particulares bien sea solos, bien sea en cooperación interestatal. Esto vale para el orden de paz internacional, para la protección internacional del medio ambiente o del clima y para la instalación de tribunales internacionales, y no en último termino para criterios mínimos sociales y ecológicos. Si se deben llevar a cabo estas tareas según la justicia política, entonces se necesita un cierto grado de estatalidad jurídica global e igualmente de democracia global. Aquí se puede hablar de un orden jurídico mundial democrático o, más brevemente, de una república mundial. Se entiende que ésta sólo se puede realizar de forma subsidiada y federal, pero también a largo plazo. De ninguna manera debe uno imaginarse una figura que sea muy fácil de criticar, a saber, un Estado mundial que sea gobernado centralistamente desde Nueva York o Nairobi.

La necesidad de acción global insiste en todo caso en un orden jurídico mundial democrático, mas solamente en una soberanía gradual. Pero incluso en el caso de esta modesta propuesta, tiene lugar una ruptura tan radical con lo familiar, que las objeciones se hacen manifiestas. Tomemos cinco de ellas y probemos su alcance, su poder de veto.

De acuerdo con la *primera objeción*, el orden jurídico mundial democrático le atribuye a la estatalidad un derecho de exclusividad y niega toda capacidad de manejo a las alternativas como el mercado o el gobernar sin estatalidad y a la sociedad civil o de ciudadanos. La réplica tiene lugar en tres pasos. Primero se presenta modestamente el orden jurídico global meramente como la personificación de los poderes públicos, sin que estos sean comprendidos como un predominio excesivo de lo estatal. En segundo lugar, se remite a la realidad política. Funciones estatales similares son asumidas ahora por las disposiciones inter y supranacionales y por las organizaciones. Estas, a decir verdad, determinan reglas, con las que entran en las tareas

legislativas. Una parte se ocupa del cumplimiento de las reglas, es decir, asume tareas ejecutivas, y en algunos lugares se sabe incluso de instancias de arbitraje. Si se toma todo lo anterior de manera conjunta, entonces comienzan a perfilarse ya formas “atenuadas” de los poderes públicos, esto es, *soft legislation*, *soft executive power* y *soft judicial power*.

Según la *segunda objeción*, el orden jurídico global pone en juego un principio tan eminente como el de los derechos humanos. Pues su garantía sólo la ha logrado hasta ahora el Estado particular. Esta objeción no es falsa, pero solamente en un tercio verdadera: sin lugar a dudas los derechos humanos en Occidente son protegidos sobre todo por los Estados particulares. Y ciudadanías, de las cuales sólo se ocupan las organizaciones internacionales, hasta ahora rara vez se dan apropiadamente. El segundo tercio de la verdad muestra que Occidente ante todo pone en peligro los derechos: Francia persigue a los hugonotes y los Estados Unidos se fundan en la falta de tolerancia religiosa británica. El último tercio de la verdad reza: donde los derechos humanos son hoy por hoy protegidos, existe aquel primer peldaño del derecho universal que conocen los historiadores del derecho del *ius gentium* romano, del derecho privado internacional. Se trata de un derecho que desde su núcleo puede ser común a todas las culturas del mundo y que, no obstante, sólo puede ser realizado estatalmente (“nacionalmente”). Este es, paradójicamente, un “derecho nacional universal”.

La segunda objeción tampoco tiene la fuerza de un veto absoluto, mas probablemente sí la de uno constructivo: a los Estados particulares les corresponde el rango de Estados primeros o primarios, mientras el orden jurídico mundial solamente es un Estado secundario; en el caso de la estadios intermedios de gran alcance regional como la Unión Europea se trata incluso sólo de un Estado terciario.

De acuerdo con la *tercera objeción*, existe para la protección de los derechos humanos un medio muy simple. Según la tesis de “la paz global por medio de la democratización global”, la política de paz mundial podría conformarse con una política de democratización mundial. Para el peligro correspondiente, el de una guerra de ataque, la ciencia política ha tomado como referente la famosa tesis de Kant.⁴ Según esta tesis, las repúblicas, en democracias liberales por ejemplo, deben tender poco a una guerra de ataque. Kant no es tan ajeno a la realidad como para

adjudicarle a las democracias un carácter pacífico puro; él apela al egoísmo ilustrado, debido a que “el consentimiento de los ciudadanos [...] es necesario”, difícilmente comenzarán, “ya que ellos han de sufrir los males de la guerra”, “tan arriesgado” juego.⁵

La historia advierte de nuevo sobre el escepticismo: la joven república francesa cubrió a Europa de guerra de acuerdo con un interés claro de dominación. La república más vieja, los Estados Unidos, se expandieron hacia el occidente y, ciertamente, sin ser capaces de coexistir interculturalmente. De todos modos, el egoísmo ilustrado no está siempre en contra de la guerra. Si la guerra tiene lugar en la lejanía, entonces los ciudadanos sufren menos los males de ésta, y todavía mucho menos si se trata de la guerra contra un enemigo muy débil. Además, las guerras desvían la atención de las dificultades políticas internas o sirven a intereses hegemónicos y a otros intereses geo-estratégicos. En consecuencia, la tercera objeción sólo tiene de nuevo la fuerza de un veto constructivo: la protección jurídica y la protección de la libertad que lleva a cabo una democratización a nivel mundial, es algo de lo que tiene que dar cuenta dicha democratización. Al igual que los individuos, los Estados tienen derecho a que los conflictos ocasionales no sean decididos por medio del poder, sino por medio del derecho.

Pero el orden jurídico mundial necesario presupone, según la *cuarta objeción*, como algo dado lo que en realidad falta: un sentido jurídico común a todos los hombres, una conciencia jurídica mundial. Que en Occidente falta este rasgo común, puede demostrarse fácilmente. Más allá de las diferencias no se deben pasar por alto los rasgos comunes, como por ejemplo los preceptos de la igualdad y de la imparcialidad, así como la prohibición de medir con dos varas, además reglas de procedimiento del tipo “también se ha de escuchar la contraparte” o la presunción de inocencia. Y el principio de la igualdad en la reciprocidad, la regla dorada, no sólo se conoce meramente del Antiguo y Nuevo Testamento, sino también del *epos* nacional de la India *Mahabharata*, de Confucio y de un texto de sabiduría egipcio. Sobre todo en casi todos los órdenes jurídicos son protegidos los mismos bienes jurídicos fundamentales y esto sucede a más tardar desde el código Hamurabi, esto es, desde hace más de tres siglos y medio: en todas partes son sancionables los abusos del cuerpo y de la vida, de la propiedad y del honor, así como también el incendio provocado, la falsificación de las medidas, del peso y de los documentos. Los convenios de los

⁴ Kant, I. *La paz perpetua*. Porrúa, México, 2004, primer artículo definitivo.

⁵ *Ibíd.*

derechos humanos y otros convenios de las Naciones Unidas dan incluso cuenta de más rasgos comunes. “Solamente” falta, pero al fin y al cabo falta, la disposición de realizar estos rasgos comunes de una manera imparcial y efectiva.

Nuevamente, el veto no es absoluto, sino relativo y constructivo, es decir, casi banal: si bien la conciencia jurídica mundial necesita todavía tiempo para desarrollarse, los rasgos comunes existentes son, no obstante, tan grandes, que posibilitan las organizaciones mundiales e incluso los tribunales mundiales.

Para no privilegiar ni la cultura occidental ni el presente, esto es, por razones de justicia *qua* razones de igualdad, considérese otro tipo de cultura jurídica: en el siglo XVI dos políticos perspicaces, dos hombres de Estado, fundan con los líderes de las “cinco naciones civilizadas” una sociedad de paz y de naciones. Entre las naciones civilizadas uno podría esperar a Alemania. Si se comienza —en orden alfabético y para Europa— con Francia y Gran Bretaña y se agregan Italia con España, entonces quedaría un quinto lugar libre. En efecto, lo ocupa Séneca, mas no el contemporáneo Cicerón. Se trata de cinco estirpes iroqueses que varias generaciones antes de los europeos (1648 en Münster y Osnabrück) convienen la paz e incluso conforman cuatro o cinco siglos antes del acuerdo europeo una unidad política acompañada por dos jefes de tribu principales y un consejo de cincuenta jefes de tribu (Sachem).

Esta sociedad iroquesa no permanece desconocida; incluso Johann Gottfried Herder los elogia con el título “La paz perpetua”. Con el subtítulo “Un establecimiento iroqués” persigue además Herder un triple propósito. En contraposición a una construcción meramente filosófica se apoya en la realidad histórica. En contraposición a la autovaloración de la cultura europea da cuenta de una cultura no europea, al parecer salvaje, pero en realidad civilizada, esto es, capaz de hacer la paz. Y el hecho de que, como dice Herder, un “poder superior inesperado”, esto es, el de los inmigrantes europeos, pronto destruye “el hermoso proyecto de los salvajes”, muestra finalmente que una alianza regional limitada no es suficiente. Para evitar el destino de los iroqueses, su ocaso como cultura autónoma a medias, la sociedad de naciones debe abrirse regionalmente y crear una sociedad global.

Con esto llegamos a la *quinta* y última *objeción* de esta segunda parte. Esta objeción es hecha especialmente y de un modo prominente por los filósofos comunitaristas. De acuerdo a dicha objeción, en tiempos de globalización existe la amenaza de una nivelación de las culturas. Contra ella sería necesario un fuerte contrapunto, un fortalecimiento de las particularidades, para que la riqueza social y cultural del mundo y sobre todo la identidad del hombre que va unida a esta riqueza permanezcan salvaguardadas. La mayor unidad, en la cual conceptos como justicia y solidaridad todavía tienen sentido y significado, tiene lugar en todo caso en los Estados particulares.

Aquí, el veto constructivo correspondiente le da la razón a los comunitaristas, más nuevamente solamente en un tercio: los hombres tienen derecho a singularidades colectivas, derecho a la particularidad y a la diferencia. Debido a que la consecuencia, una variedad de historia, religión y tradición, de idioma, cultura y valores compartidos, aumenta la riqueza de la humanidad, tiene incluso un interés en que el derecho a la particularidad sea fuertemente percibido. El derecho universal debe sólo conformar un marco jurídico, el cual gracias al derecho a la particularidad, permanezca abierto a una variedad de diferencias.

Veamos *un* ejemplo de diferencias culturales profundas: los primeros recuerdos de la niñez comienzan mucho más temprano para los europeos que para los asiáticos, a saber, a la edad de los dos o tres años, mientras para los asiáticos apenas a los cinco o seis años. Esta diferencia debería probar que las sociedades asiáticas están más fuertemente referidas a lo social, mientras las europeas a lo individual, unido a un énfasis más fuerte del idioma y la razón o la racionalidad. En ello podría verse, eventualmente, un fundamento seguro para el derecho en las culturas asiáticas de desplazar un poco, dentro de los derechos humanos, el peso de los derechos liberales de protección a los derechos sociales positivos.

Solamente allí donde se reconoce el derecho a la particularidad, se escapa al reproche: “*what is universalism in the West, is imperialism in the rest*”. Para este propósito uno debe aprender a separar conceptualmente, en los avances políticos de la modernidad europea, de la democracia liberal las particularidades europeas de aquellos principios reales, los cuales están abiertos tanto a las singularidades culturales como a las individuales. Por lo menos debido a tres razones han de atribuírseles a otras culturas sólo estos principios tan formales. Primero, pragmáticamente, para

disminuir el potencial internacional del poder; segundo, tanto pragmática como también moralmente, para ahorrarle a otras culturas una humillación; pero sobre todo por razones de la justicia como igualdad: las otras culturas tienen el mismo derecho, que Europa ha tomado para sí, el derecho a la aculturación. No puede ser exigido imitar a Europa, mas sí acordarse de obligaciones común-humanas y apropiárselas en la propia cultura. A ello corresponde un derecho que Europa igualmente ha practicado, el derecho a tener una misma experiencia y a tomarse el tiempo necesario para ello.

Quisiera darles sólo un ejemplo de derecho a la particularidad, se trata conscientemente de un ejemplo que evita los bajos fondos de las controversias políticas: el Hinduismo puede declarar la vaca como un animal sagrado, mas no imponer esta declaración ni a sus conciudadanos musulmanes, ni a los sikhs, ni mucho menos a todo el mundo. Que existen difíciles preguntas límite, es comprensible. La pregunta de si los sikhs, en tanto portadores de turbantes, de la misma manera están sujetos en Gran Bretaña a la ley existente del casco obligatorio, o la pregunta de si el matar animales tiene lugar según los criterios de la medicina veterinaria y de la protección animal o si adicionalmente es determinada según puntos de vista religiosos, los cuales “reducen” las reglas de protección animal, todas estas y otras preguntas suscitan difíciles ponderaciones de bienes. Estos no deben considerarse igualmente en todos los lugares. Sacrificios humanos motivados religiosamente o la discriminación de la mujer, o la prohibición de dejar la religión heredada, no debería permitirlos el derecho universal.

Después de esta discusión de las cinco objeciones puede hacerse un balance provisional: un derecho universal que ordena la justicia política en nombre de la igualdad, puede establecerse en tres niveles: (1) como “derecho nacional universal”, el cual garantiza desde el interior del Estado principios de justicia globalizables como los derechos humanos; (2) como “derecho internacional universal”, el cual protege derechos universales por medio de convenios interestatales, esto es, por medio del derecho internacional, y (3) como un orden jurídico mundial subsidiario, complementario y federal. En el tercer y último nivel se deviene un cosmopolita, mas no en una comprensión exclusiva, sino complementaria. Si uno primeramente es alemán, francés o italiano y luego después un ciudadano europeo, es algo que las democracias de Europa aún tienen que decidir. En todo caso se es primeramente uno de los dos, ciudadano del Estado o ciudadano

europeo, secundariamente lo otro, luego gradualmente ambos y, en tercer lugar, se es un cosmopolita: ciudadano de un orden jurídico mundial subsidiado y federal.⁶

3. Criterios sociales, protección del medio ambiente y política de desarrollo

Paso al tercer ámbito, la justicia en tiempos de la globalización o, dicho brevemente: la justicia global. Aquí se trata de algunas de las tareas del derecho universal que hace tiempo ustedes echan de menos. A ello pertenecen sin lugar a dudas elementales criterios sociales y de protección del medio ambiente, con lo cual, no en última instancia, se puede comenzar una política de desarrollo global.

La riqueza de la tierra está, sin duda alguna, desigualmente distribuida. Y el que enormes corrientes de dinero de nuestro tiempo pasen volando por las regiones pobres de la tierra a las regiones ya ricas, podría agudizar aún la desigual distribución. La consecuencia: sorprendentemente países ricos en recursos sufren frecuentemente la pobreza: pobreza material, bajo estado de educación y formación, falta de recursos elementales de salud y, sobre todo, protección de los derechos fundamentales. No sólo la riqueza material está desigualmente distribuida, sino también la riqueza jurídico-política, es decir, instituciones confiables de Estado de derecho y democracia. No en último lugar domina lo que llamo una desigualdad mental: con relación al complemento personal de las instituciones, al sentido de justicia públicamente relevante, sobre todo, a su *minimum*, la libertad de corrupción, existen en el mundo considerables diferencias.

Según un “dogma” de carácter dual “del debate internacional sobre la justicia”, la justicia distributiva es el núcleo exclusivo de la justicia, y la distribución se refiere al resultado en cuestión, no a las condiciones del comienzo. Empero la suposición según la cual existe una cantidad dada de recursos, que debe distribuirse entre todos los Estados lo más equitativamente posible, pasa por alto que lo que ha de distribuirse tiene que ser, en su mayor parte, trabajado. En consecuencia, si no hay una responsabilidad única de la situación, hay, sin embargo, una responsabilidad compartida. Ante el olvido de esta responsabilidad compartida, se repite en el

⁶Höffe, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. Beck, München, 2002 (en portugués: Martins Fontes, São Paulo, 2005; en inglés: Kluwer, Dordrecht, 2007); cf. Pogge, T. *Global Justice*. Blackwell, Oxford, 2003.

lado occidental el ya mencionado paternalismo moral, y en el “otro” lado se encuentra la vía libre a un comportamiento errado. La alternativa: lo decisivo no es el estado actual de distribución, sino un vínculo de la distribución originaria con el rendimiento propio existente desde siempre; se trata, adicionalmente, de la corrección de la injusticia. No en último término existen regalos de la naturaleza: Nigeria tiene grandes existencias de petróleo, que envidan los vecinos pobres. Algo semejante ocurre con Gran Bretaña y aún más con Noruega, con Rusia y el cercano oriente: se trata de países que, con relación al petróleo y el gas natural están mucho más favorecidos que sus vecinos. También México, los países andinos, Brasil, la Argentina misma, están bendecidos con recursos energéticos y naturales. Lo formulo sólo como una pregunta: ¿ordena la justicia que estos y otros países compartan su favorable situación con los vecinos?

Veamos ahora la relevancia jurídica de la distribución originaria: mientras ésta se pierde “en la oscuridad de la prehistoria”, pudieron los hombres desde siempre acomodarse a sus circunstancias externas. Gracias a creaciones propias, tales como su cultura laboral y social, incluyendo su desarrollo demográfico, lograron habérselas bajo circunstancias naturales extremas, tales como las antárticas, los desiertos de arena o roca, o regiones de altura extrema como las del Tíbet. Los esquimales se sobrepone en la antártica, los beduinos en el desierto y los tibetanos en el techo del mundo. Desde el punto de vista de la justicia las comunidades singulares han de considerarse primeramente, por consiguiente, como autorresponsables. Aunque suene duro, se les puede reprochar, dado el caso, un error político. Y de hecho eso existe; por ejemplo: el descuido del desarrollo rural, la preferencia de los grandes terratenientes y comerciantes sobre los pequeños campesinos y comerciantes, y el apoyo de grandes proyectos carentes de sentido, pero aparentemente más prestigiosos. Comparten responsabilidad los reducidos impuestos al ingreso y al patrimonio para los ricos, además una ampliamente extendida “economía mal manejada y corrupción”, así como la explosión demográfica; y el trasfondo lo constituyen profundos déficits: una falta de instituciones y mentalidad políticas confiables. A causa de este déficit, no sólo los países ricos, sino también los pobres, prefieren invertir allí donde existen condiciones no sólo mejores económica, sino también y sobre todo jurídica y políticamente.

Muchos de estos factores son, ciertamente, atribuibles a una élite de poder, a la que le interesa el autoenriquecimiento en lugar del bienestar común. Sin duda alguna, el orden mundial no es único responsable de ello, pero tiene, sin embargo, una responsabilidad compartida. Pues todo grupo,

que dentro del Estado tiene un poder de control sobre medios de violencia, procura reconocer el derecho internacional como gobierno legal. Por ese medio el gobierno adquiere el poder total sobre las materias primas, al mismo tiempo el derecho, en nombre del Estado, de obtener créditos, en consecuencia, cargar a la población con el pago de deudas pese a que los gobiernos cambien; dado que ambas prerrogativas despiertan el afán de poder y dinero, sirven a la estabilización del cambio de gobiernos corruptos.

No dondequiera que a alguien le vaya mal, le es concedida una ayuda ordenada por la justicia, pero sí allí donde la necesidad es compartida. En este sentido se impone un cambio de la concepción actual de soberanía, orientada por el mero poder, en dirección a un *minimum* de democracia jurídico-estatal. Con todo, no se puede sobreestimar la responsabilidad conjunta, pues los gobiernos corruptos no suelen reconocer el derecho internacional ni ceder a la presión internacional en dirección a un *minimum* de estatalidad jurídica.

Junto a las causas de autorresponsabilidad y de responsabilidad originada externamente el desarrollo precario se remonta a un segundo cúmulo de factores: a una masiva injusticia externa. La justicia correctiva manda indemnizar en caso de colonización, esclavitud y expulsión de espacios de vida heredados. Sin embargo, no toda comunidad pobre puede invocar indistintamente una injusticia pasada, ni la indemnización culpa indistintamente a todo el mundo rico. De acuerdo con el principio del causante, debe, antes bien, responder el respectivo responsable. Por tanto, Gran Bretaña es responsable de sus colonias, así como lo son por ejemplo Francia, Bélgica y los países bajos; de Iberoamérica lo son España, Portugal, eventualmente también, a causa de posteriores intervenciones, los Estados Unidos, mientras que Escandinavia y Suiza se excluyen; Alemania tiene comparativamente una menor responsabilidad.

Un segundo tema es el de si los recursos naturales o la protección del clima —incluso una extrapolación cuidadosa de “la situación ecológica mundial”— plantea perspectivas tan oscuras que la protección del medio ambiente cobra un alto rango en el orden jurídico mundial. Ciertamente, la soberanía estatal podría hablar contra la responsabilidad global. Sin embargo, allí donde el medio ambiente es un bien que trasciende fronteras, ella no pertenece a los Estados particulares. No es la renuncia a la soberanía lo que se reclama por lo perjuicios ocasionados más allá de las fronteras, sino el respeto a la soberanía de otros Estados.

Sin embargo, ante considerables perspectivas de ganancia, en relación, por ejemplo, con puestos de trabajo e impuestos sobre beneficios industriales, los inmediatamente implicados asumen riesgos, que los mediatamente implicados, las generaciones siguientes, rechazan con razón. Aquí se exige la justicia entre las generaciones: teniendo en cuenta que la naturaleza natural, que no es creada por ninguna generación, es una propiedad común de la humanidad, toda generación y Estado particular, que tomen algo de la propiedad común, tienen que restituir en alguna forma algo de igual valor. El principio rector de la justicia reza por tanto: la suma de naturaleza natural y equivalencias artificiales (“técnicas”), el equilibrio ecológico, no puede ser deteriorada. En ello se trata del valor-por-cabeza. Una generación que se arroga el derecho de dañar el medio ambiente mediante una población creciente, tiene el deber de elevar en igual medida el equilibrio ecológico; dado que en este ámbito el presente vive a costa del futuro y que esta injusticia sólo puede ser reparada en un nexo global, se requiere una vez más la tercera dimensión del derecho mundial, el orden jurídico mundial.

Finalmente, en lo que toca a los criterios sociales, el derecho global universal es responsable allí donde los Estados particulares no lo reconocen por sí solos. ¿Se puede preguntar realmente, por qué la república mundial debe ser responsable? Dos argumentos hablan por ello: el primer argumento, de carácter cosmopolita, se hace relevante allí donde las ganancias de la economía del pueblo pasan casi exclusivamente a una delgada capa social: los perjudicados por causa de ello, es decir, la mayor parte de la población, pueden, en su condición de ciudadanos del mundo, dirigirse a la república mundial y esperar de ella ayuda para condiciones sociales mínimas. El segundo argumento, concerniente al derecho internacional, parte de la competencia de las economías nacionales: dado que el afán de aumentar la atracción para el capital y las empresas de muchas partes, busca abaratar a los competidores los criterios sociales, pero también ecológicos, tales criterios terminan inevitablemente debilitándose. Teniendo en cuenta que en el marco mundial de los acuerdos obligatorios han de preferirse las medidas exentas de coacción, los Estados socialmente responsables podrían establecer aquellas grandes regiones del comercio libre, que sólo permitan el acceso a los competidores que cumplen las condiciones sociales y económicas mínimas. Además de ello habría que renunciar a imposiciones comerciales tarifarias y no-tarifarias. No en última instancia se debería ayudar a desarrollar las exportaciones de la industria de los países pobres.

Estas condiciones son más fuertes de lo que suenan. Las subvenciones agrarias de Occidente superan, como se sabe, su ayuda al desarrollo en una cuarta parte. Y, junto con los elevados aranceles, resultan sobre todo sensiblemente perjudiciales para los países en desarrollo, allí, donde estos podrían ser más capaces de competir: en los productos del campo. La doble moral de los ricos, liberalización entre ellos, pero limitación del comercio frente a los pobres, le cuesta por ejemplo a África mucho más de lo que recibe en “migajas políticas para el desarrollo”.

Esta situación se puede generalizar: en oposición a muchos críticos, el problema reside principalmente no en la globalización económica, es decir, en la apertura de los mercados económicos, financieros y laborales, sino en su no-apertura. Se habla de liberalismo, pero se cierran los mercados propios: Occidente frente a los países en desarrollo y estos tanto entre sí como también frente a las naciones industrializadas.

Esta situación, una “política colonial del comercio”, que considera meramente a los países en desarrollo como mercados para las propias mercancías, no tropieza por cierto con “blandas” obligaciones como la compasión y el amor al prójimo, pero sí contra la “dura” justicia, incluso contra su más humilde concepción, la imparcialidad. En lugar de un mercado mundial libre, al que tengan derecho por igual todos los países, se da un autoprivilegio de los países ya ricos y, al mismo tiempo, una discriminación de los pobres.

El precio de la alternativa, una política mercantil justa en lugar de una colonial, es, sin embargo, alto. Consiste en un bien considerablemente valioso: en la pérdida de puestos de trabajo, ya que se ayuda a los países pobres a la industria de exportación. Y se pierden aún más puestos de trabajo cuando se suspende en el propio país la subvención de los puestos de trabajo carentes de futuro. Si en lugar de ello se invierte en el futuro, en educación y ciencia, se crean realmente nuevos puestos de trabajo.

Al comienzo de estas reflexiones existían dudas acerca del sobrepeso de la así llamada justicia social. Ellas, sin embargo, no llevan a un rechazo total. Con todo, hay algo que resulta indudablemente inadmisibile, lo cual es independiente de la cuestión de si las dudas se encuentran o no justificadas: quien se llena la boca con la altisonante expresión “justicia social” no debería

olvidar que a cada uno de los pocos recién nacidos en Alemania al momento de nacer se le hace entrega de un “bono”, a saber, deudas por 200.000 euros, en palabras: cuatrocientos mil marcos, el valor correspondiente a una vivienda propia. Y quien habla a escala mundial de justicia social, sin permitir a los países en desarrollo puestos de trabajo que pongan en peligro los propios puestos de trabajo —si no en el mismo número, sí en una pequeña parte—, quien sigue esta ampliamente extendida “cultura de la justicia”, contradice la esencia de la justicia, que descansa en la igualdad: en ningún caso medir con dos varas.

Antes de que se cansen, voy a trazar el balance: a pesar de las diferencias culturales existe un concepto de justicia globalizable, apoyado por la mirada ejemplar a otras culturas y épocas. El concepto no comienza con las pretensiones arbitrarias sobre los demás, sino con una exigencia a sí mismo. Si la justicia personal es reconocida lo mismo que la administración de la justicia, que tiene un mismo origen, se reconoce ya entonces aquella parte de la justicia global que tiene una ventaja nada despreciable sobre la justicia distributiva. Tal parte es independiente de la limitación de los recursos naturales. Para que la administración de la justicia no sea efectiva sólo dentro de los Estados, sino también entre los Estados que hace tiempo están globalmente conectados, se necesita asimismo un orden jurídico global. Éste abandona tanto la supremacía legitimadora como la política a los Estados particulares y sus grandes uniones regionales como la Unión Europea. En consecuencia, no hay que temer ni una ingobernabilidad “anarquista” ni una dictadura mundial centralista.

La justicia global aquí esbozada se encuentra con dos estrategias, las cuales reducen la justicia a las exigencias que solamente se hacen a otros: los países en desarrollo reclaman la participación en las riquezas del mundo, pero soslayan gustosamente la tarea de velar en sus países por las justicias independientes de los recursos naturales, por el derecho de los ciudadanos, por una administración de justicia libre de corrupción y por la garantía de los derechos humanos. Dado que estas justicias son independientes de sus recursos naturales, los países ricos, por el contrario, no tienen problema en exigirselas. Ellos, por tanto, se niegan gustosamente a aquella justicia que dice: si existe un comercio mundial libre, que sea sin privilegio de los ricos y discriminación de

los países pobres allí donde los recursos se encuentran afectados. En última instancia no hay recurso tan valioso como los puestos de trabajo.⁷

⁷ Reflexiones más cercanas a estas cuestiones en: Höffe, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. Óp. cit.; del mismo autor: *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger – Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*. Beck, München, 2004; para una version mas concisa cf. Höffe, O. *Gerechtigkeit – Eine philosophische Einführung*. Beck, München, 2007.

Bibliografía

1. HÖFFE, O. (ed.). *Lesebuch zur Ethik. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Beck, München, 2007.
2. HÖFFE, O. *Gerechtigkeit – Eine philosophische Einführung*. Beck, München, 2007.
3. HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. Beck, München, 2002 (en portugués: Martins Fontes, São Paulo, 2005; en inglés: Kluwer, Dordrecht, 2007).
4. HÖFFE, O. *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger – Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*. Beck, München, 2004.
5. KANT, I. *La paz perpetua*. Porrúa, México, 2004, primer artículo definitivo (alemán: Zum ewigen Frieden. En: *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Band VIII. De Gruyter, Berlin, 1968, pp. 341-386).
6. NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Alianza, Madrid, 1997, Tratado segundo, núm. 11.
7. POGGE, T. *Global Justice*. Blackwell, Oxford, 2003.
8. RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1971.