

Revista de la Universidad de La Salle

Volume 2023

Number 91 *Las ciencias humanas y los estudios sociales: acciones en las fronteras de la vida, los sujetos y las sociedades*

Article 9

2023-09-14

Acerca de la justicia global y su utopía

Germán David Bedoya Barahona

Universidad de La Salle, Bogotá, gbedoya38@unisalle.edu.co

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/ruls>

Citación recomendada

Bedoya Barahona, G. D. (2023). Acerca de la justicia global y su utopía. Revista de la Universidad de La Salle, (91), 187-206.

This Artículo de revista is brought to you for free and open access by the Revistas de divulgación at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Revista de la Universidad de La Salle by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

Acerca de la justicia global y su *utopía*

Germán David Bedoya Barahona¹

■ Resumen

Pensar una justicia global implica la comprensión de la desigualdad como una condición inherente a las relaciones humanas e inevitablemente extensiva a sus formas de asociación más complejas; en consecuencia, aquí se piensa en cierta performatividad negativa de la justicia, en tanto la conciencia sobre su necesidad se expresa con mayor determinación cuando su agencia se ve negada. Así, los principios por los que la justicia puede hacerse efectiva en las relaciones entre los pueblos, no pueden enajenarse de una revisión sobre las condiciones que determinan el acceso efectivo que los individuos experimentan, en el goce de sus derechos fundamentales en el marco de sus interacciones más cercanas. En este camino, inicialmente se presenta una aproximación al desarrollo teórico con el que John Rawls formula el *velo de ignorancia* y la oportunidad metodológica que representa la idea del *equilibrio reflexivo* que se le deriva, para posteriormente analizar los elementos que Thomas Nagel entiende son determinantes para el desarrollo de un ejercicio comprensivo sobre las condiciones necesarias para pensar el asunto de la justicia a escala global.

Palabras clave: justicia; justicia global; desigualdad; velo de ignorancia; equilibrio reflexivo; performatividad negativa.

¹ Profesional en Filosofía y Letras, Universidad de la Salle, Bogotá, Colombia; estudiante de Maestría en Filosofía, Universidad de la Salle, Bogotá, Colombia. gbedoya38@unisalle.edu.co

■ Abstract

Thinking of global justice entails understanding inequality as a condition inherent in human relations and inextricably linked to its most complex forms of association; as a result, we consider a certain negative performativity of justice, insofar as the awareness of its necessity is expressed with greater zeal when its agency is denied. Thus, the principles by which justice may be rendered effective in people-to-people connections cannot be divorced from a consideration of the conditions that govern persons' effective access to the enjoyment of their fundamental rights in the context of their closest relationships. In this path, we first present an approach to the theoretical development with which John Rawls formulates the veil of ignorance and the methodological opportunity represented by the concept of reflexive equilibrium derived from it, before analyzing the elements that Thomas Nagel understands are determinants for the development of a comprehensive exercise on the necessary conditions to think about justice on a global scale.

Key words: justice; global justice; inequality; the veil of ignorance; reflexive equilibrium; negative performativity.

La reflexión racional sobre la justicia comienza con el acto de escuchar o de prestar atención a una demanda más que con la acción de afirmar o controlar un estado de cosas que, en cualquier caso, es ideal.

La llamada a 'ser justa' está siempre circunscrita a prácticas sociales y políticas concretas que preceden y exceden a quien reflexiona.

Young, I. M. (2000), *La justicia y la política de la diferencia*

A los animales irracionales y, en general, a las cosas y a los objetos sometidos a los sentidos, que carecen de razón, tú, puesto que estás dotado de entendimiento, trátalos con magnanimidad y liberalidad; pero a los hombres, en tanto que dotado de razón, trátalos además sociablemente.

Ciceron (2008), *Meditaciones*

El origen de la reflexión

¿Para qué una teoría sobre la justicia global? ¿Es conducente a propósito de su factibilidad (*institucional*)? ¿Cabe la pregunta sobre la justicia a escala mundial? Me pregunto por aquello que sentimos injusto y me resulta inevitable considerar que la extensión de la discusión sobre la justicia a semejantes dimensiones solo puede redundar en una disquisición discursiva desde la que no habrá mucho que se pueda decir para la vida de las personas. La experiencia relativa a la justicia es, en cada uno, precisamente eso: una experiencia. Esta se vivifica como un estadio anímico que se sobrecoge respecto a la vivencia de la desigualdad, la misma que nos puede llegar en cualquier momento o circunstancia de vida como un acto súbito de consciencia sobre lo que antes era imperceptible y que de repente adquiere con detalle la cualidad de una zanja que se siente insalvable; un abismo que segrega, segmenta y discrimina; una certeza desde la que cada uno podría construir en primera persona un relato de desventura, dificultad o exclusión.

A cualquiera le puede sobrevenir un evento semejante; estamos llenos de categorías y nomenclaturas que clasifican y ordenan, como desde una lógica inmanente, modos y posibilidades de existencia. También, el azar geopolítico, socioeconómico y cultural que como fuerza entrópica han hecho a unas naciones pobres y a otras no. Ninguno de nosotros escoge las coordenadas para ser parido y tampoco la pigmentación de su piel, su nacionalidad o su lengua, no se escoge la genitalidad y, *a priori*, no se sabe lo que se va a desear y a amar. Llegar aquí tampoco es, dicho con propiedad, justo. No hay deliberación sobre las condiciones de la vida que se recibe y menos cabe la promesa de alguna reivindicación respecto a las desigualdades originales con las que se es arrojado en este mundo. ¿Justicia?, ¿justicia global?, ¿caso importa?, ¿cómo podría importar si esta no logra materializarse siquiera para la vida inmediata de las personas?

No cabe soslayar la discusión sobre la justicia al ámbito moral, como si bastara con una práctica intimista de premisas axiomáticas para que la vida de las personas sea mejor. Un espíritu bien dispuesto, una racionalidad cultivada y una práctica vital bien intencionada pueden no ser suficientes al pensar en condiciones

de vida dignificantes para la gente. Los conglomerados humanos se desarrollan sobre entramados aparentemente más complejos que la mera disposición ética de sus individuos. Las interacciones humanas implican relaciones de poder fundadas en el compromiso individual respecto a expectativas de vida particulares y su inevitable confrontación con las ajenas. ¿Qué está dispuesta a hacer una persona en virtud de lo que desea —*creo necesitar*— y considera indispensable para su vida? ¿Qué o quién determina qué tanto corresponde a cada uno respecto a sus expectativas (*deseos*)? ¿Hay un principio de distribución *inmanente* para dirimir la disputa entre voluntades individuales?

La justicia puede ser un parámetro para validar la adecuada proporción en la distribución de los derechos subyacentes en las interacciones humanas. Pienso en algo así como un criterio de adecuada conformidad en relación con las condiciones, las oportunidades y la satisfacción de expectativas que pueden o deben concederse a quienes participan de un colectivo determinado. Me aproximo a Rawls (1982) en su intención de abordar el problema sobre la justicia en el ámbito social. Es allí desde donde merece la pena ser pensada (*creo*); tal vez así pueda hablarse desde ella, sobre lo que cabe esperar para la vida de las personas y la propia. ¿Qué implica este punto de vista? ¿Hablar de justicia social implica abandonar la concepción moral de la justicia y obviar su trasfondo axiológico? Debe implicar, por una parte, que de lo que se habla con prioridad es de su aplicabilidad fáctica; en otras palabras, se discute el horizonte de su materialización en el interior de las interacciones humanas, y, por supuesto, en segundo lugar, no implica que la discusión de carácter moral se desplace, pues está implícita en la formulación de lo que el mismo Rawls (1982) entiende como los principios fundamentales que se expresan como el criterio de valoración respecto a cualquier condición de injusticia.

Un acercamiento metodológico

Inicialmente pensé en la justicia como imposibilidad. Se me mostró como una categoría negativa que solo puede ser referida en virtud de su ausencia. La pregunta sobre la justicia sobreviene cotidianamente desde la evidencia de condiciones que experimentamos o valoramos injustas; propia o ajena, la injusticia

parece la dimensión fenoménica de lo que se entiende, es un deber ser que pocas veces está presente. La justicia no se muestra de manera afirmativa, sino en el lenguaje. Insisto aquí en cierta performatividad negativa de la justicia, pues la consciencia vital de esta no se da sino en su ausencia; con más fervor si la injusticia que se experimenta nos pertenece, también por temor a sufrirla, cuando se la ve en otros, es mérito señalarla, aunque luego se olvide. Sin embargo, sobre esta intuición volveré más adelante; por ahora, me parece importante situar el lugar desde el que la reflexión puede ser elaborada.

Vuelvo a Rawls (1982), y con él, sobre la oportunidad metodológica que a mi parecer presenta. Este tiene clara la complejidad que reside en el interior de una discusión cualquiera sobre la justicia; más aún, si lo que se busca es el punto de partida para una teoría sobre este particular. Propone entonces una apuesta procedimental que se desarrolla a través de algunos elementos que intentaré presentar a continuación: primero, una concesión parcial a la perspectiva con la que el contractualismo clásico aborda los principios de ley civil y soberanía; segundo, la precisión que realiza sobre su propio hilo argumental a través de la formulación hipotética del concepto de *sociedades bien organizadas*, cuya característica esencial se expresa en la cooperación y el principio de distribución de derechos; por último, el desarrollo de la premisa del velo de ignorancia como requerimiento reflexivo para abordar la discusión sobre la justicia y sus principios fundamentales.

En principio, es necesario aceptar teóricamente que la conformación de la sociedad tiene un estadio inicial al que ya se ha llamado “contrato social”, y al que Rawls (1982) pretende abstraer en lo que para él mismo será la *posición original*, un matiz que, aunque pueda parecer menor, le permite desarrollar las premisas que posteriormente presentará en favor de situar la naturaleza de su argumentación. A diferencia del contractualismo, para este el punto de partida de la asociación civil no radica en el estado *a priori* de salvajismo natural como el predicado por Hobbes²; es más bien un requerimiento necesario propio

2 Referido sobre el trabajo de Thomas Hobbes en *Leviatán o la materia y forma del poder de una república eclesiástica y civil* (2020).

de la naturaleza racional de las personas que, amparadas en la convicción de favorabilidad que para sus intereses individuales puede representar la cooperación respecto a la consecución de fines específicos, acuerdan de manera libre y voluntaria, principios para que dicha asociación equipare la satisfacción de sus expectativas con el esfuerzo necesario con miras a lograr dichos fines. En palabras de Rawls (1982):

Asumamos, para fijar algunas ideas, que una sociedad es una asociación, más o menos autosuficiente, de personas que reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias y que en su mayoría actúan de acuerdo a ellas. Supongamos además que estas reglas especifican un sistema de cooperación diseñado para promover el bien de aquellos que toman parte en él, ya que, aun cuando la sociedad es una empresa cooperativa para obtener ventajas mutuas, se caracteriza típicamente tanto por un conflicto como por una identidad de interés. (p. 184)

Dicho esto, coincido con Peña (2010) al interpretar que la identidad de intereses se sostiene en la idea de que la cooperación social hace posible el acceso a mejores y más efectivas condiciones de vida, con respecto a las que un solo individuo podría procurarse por sí mismo, sin que esto implique la disolución de los conflictos de intereses. Lo anterior, debido a que siempre habrá en cada uno el deseo de una participación mayor, cuando se trate del acceso a los beneficios que la misma cooperación provee. En este aspecto, los principios de la justicia social se materializan a través de las instituciones básicas que asignan derechos y deberes, y definen los parámetros para una distribución apropiada de dichas ventajas. Al respecto, Cortes (2013) considera que esta es la manera en como Rawls (1982) busca asegurar una disposición social, cuya institucionalidad propenda por proveer de iguales oportunidades a todos los individuos, en función de que cada cual pueda hacer todo aquello que quiera de su vida; de esta manera se amplía la perspectiva del liberalismo clásico y se camina hacia la realización del mérito de la libertad, que no es otra cosa que, la posibilidad real que cualquiera debería tener de aprovechar los beneficios y las garantías de la cooperación (p. 59-60).

En consecuencia, el establecimiento de parámetros reguladores y prescriptivos de beneficios y obligaciones constituye el entramado de cualquier forma de legislación posterior, así como la conformación de un aparato cuya representatividad sea legítima ante los individuos que conforman dicha asociación; de esta manera, se promueve en ellos la libre decisión de conceder el ejercicio de regulación y vigilancia a un tercero, en favor de una acción imparcial que garantice, al menos en principio, una condición de igualdad primaria. Una concepción política de la justicia encaminada a definir las condiciones para las interacciones entre individuos libres, autónomos e independientes, que sólo es posible en virtud de una defensa concienzuda del derecho a la libertad como bien supremo, con prioridad absoluta y cuya correspondencia con lo humano resulta inalienable en tanto fundamental; en otras palabras, de lo que debe tratarse es de “asegurar que las fronteras trazadas para proteger el ámbito de los derechos individuales de la libertad no sean transgredidas” (Cortes, 2013, p. 59).

Queda dicho entonces de dónde proviene el valor legítimo de la ley civil, e incluso el carácter soberano de las instituciones; esto, respecto a la distribución de los derechos y deberes en virtud de una apropiada distribución de las ventajas y los esfuerzos. Sin embargo, cabe destacar que para Rawls (1982) es imprescindible garantizar que este compromiso será sostenible en el tiempo. No todos participamos de los acuerdos originales y aun así resultamos embebidos en sociedades cuyos principios se nos enseñan como si fueran mejores y perennes. Al respecto, Vattel (1758) destaca la necesidad de exhortar que “[...] los deberes de humanidad son esos socorros, esos deberes a los que los hombres están obligados los unos hacia los otros en calidad de hombres, es decir en calidad de seres hechos para vivir en sociedad, que tienen naturalmente necesidad de asistencia mutua para conservarse, para ser felices y para vivir de una manera conveniente a su naturaleza” (p. 257). Por ello, la organización social, cuya base es la cooperación y el reconocimiento racional de su favorabilidad, debe ser capaz de garantizar que, según Rawls (1982),

[...] -1- Cada cual acepta y sabe que los otros aceptan los mismos principios de justicia y, -2- las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y se sabe por lo general que lo hacen. En este caso, aun cuando los hombres puedan

tener demandas excesivas entre ellos, reconocerán, sin embargo, un punto de vista común conforme al cual sus pretensiones puedan resolverse. Si la propensión de los hombres al propio interés hace necesaria una mutua vigilancia, su sentido público de la justicia hace posible que se asocien conjuntamente. (p. 184)

Esto debe resultar en un amor racional por la preservación de la asociación³, efecto de esa deliberación libre y voluntaria consabida entre la realización individual de las personas y la comunión justa como rasgo esencial de una sociedad bien ordenada, estado al que Rawls (1982) llamará “amistad cívica”. ¿Y qué con esto? Que la reflexión sobre la justicia implica en sí misma su caracterización como justicia social, en la medida en que la discusión versa sobre las interacciones humanas y las instituciones que intervienen en esas interacciones, a fin de garantizar derechos fundamentales en razón de la aprehensión racional sobre estas, con la que las personas favorecen —*legitiman*— su preservación. Creo entonces haber abordado hasta aquí los dos primeros elementos que había enunciado sobre la propuesta de Rawls. Sin embargo, estos resultan ser solo un antecedente argumentativo en su presentación sobre la noción del velo de ignorancia en función de la posición original que ya he descrito con anterioridad.

Lo relevante para mí en el planteamiento rawlsiano tiene que ver con el espacio silencioso que sugiere. Para Rawls (1982), esta discusión sobre la justicia social expresa la necesidad de pensar cuáles serían los principios más generales o principios últimos que fundamentarían la distribución de los derechos y deberes básicos, a la vez de determinar las condiciones y la proporcionalidad de la distribución de los beneficios provenientes de la participación individual en la cooperación general de la sociedad (Rawls, p. 189). Un asunto no menor,

3 Véase García-Acevedo (2023): “La representación de la humanidad como una comunidad se encuentra originariamente en el pensamiento estoico, que tiene como eje de su filosofía social lo que Cicerón denominó la sociedad común del género humano (*communis generis humani societas*). Para los estoicos, todos los seres humanos están unidos por su parentesco natural y por la interdependencia entre ellos, que crean vínculos de afecto natural y necesidad mutua. Esto hace que el mundo sea en cierto modo una casa o ciudad común, una cosmópolis. Por consiguiente, los seres humanos en tanto que tales han de verse a sí mismos como conciudadanos que tienen deberes de respeto y asistencia mutua, y no sólo como miembros de sus grupos y ciudades particulares. A propósito de Cicerón, 1989, 145; III, 6, 28 (entre otros lugares)”.

porque implica esencialmente el contenido profundo del tipo de relación posible entre las personas y, a la vez, entre estas y las instituciones que ellos mismos ampararán posteriormente; incluso, cuando sus decisiones comprometan el gozo extensivo de sus propias expectativas, pues cada uno podrá confiar en que no por privársele de algo, se le desconoce; por el contrario, la misma negación de su privilegio constituirá un acto de reconocimiento recíproco entre la institucionalidad y el particular, como si se tratara de una promesa de reivindicación futura sobre el derecho cedido hoy. Sin embargo, no descarto interpe-laciones como las propuestas por O'Neill (2004), pues me resultan cercanas:

¿Qué relevancia pueden tener para nosotros teorías de justicia elaboradas para mundos completamente diferentes al nuestro, y cuya conexión con éste se propone como una mera petición de principio? ¿Por qué debemos dar prioridad a principios de justicia hechos a la medida de supuestos agentes plenamente racionales e ignorantes del denso mundo que habitan o de sociedades cerradas de los cuales es imposible encontrar ningún caso real? Además, estas idealizaciones puede que no sean simplemente falsas, sino que pueden también privilegiar “ciertos tipos de agencia y vida humanas y ciertos tipos de sociedad, presentando encubiertamente –versiones mejoradas de– sus características específicas como verdaderas de toda acción y vida humana”. (p. 154)

En cualquier caso, el discernimiento de dichos principios es procedimentalmente utópico, a mi parecer. Sin embargo, la tarea propuesta expresa una necesidad estimable que consiste en abstraer los lugares de discusión sobre las problemáticas sociales, en virtud de caracterizar sus conjuntos causales y evidenciar las condiciones estructurales sobre las que estas mismas se materializan. Por supuesto, no sugiero que Rawls (1982) esté pensando de manera semejante o que su intencionalidad original se asemeje a esto; empero, me permito proponerlo a propósito del lugar hipotético que él mismo sugiere para abordar el desarrollo argumental que brevemente aquí se ha descrito. Una confianza semejante en las instituciones solo se puede sostener sobre la base de una confianza orientada al reconocimiento de una imparcialidad absoluta, al menos, en la concepción original con la que estas instituciones han sido pensadas. La certeza de que el principio de igualdad es

posible como punto de partida y que puede ser concedido como amalgama de una moralidad política para las prácticas cotidianas de la vida. Esta es mi interpretación del velo de ignorancia⁴ propuesto por Rawls (1982), el mismo que posibilita un lugar de reposo deliberativo al cual volver cuando se haga necesario estimar las condiciones en las que se estén haciendo efectivos los principios presupuestos para el funcionamiento de las instituciones encargadas de amparar la participación de las personas en sus derechos fundamentales y lo que ello implique.

Él mismo llama a esa posibilidad “equilibrio reflexivo” (Rawls, p. 195), lo que me resulta congruente con la intuición inicial de una performatividad negativa de la justicia; claro, caracterizada como justicia social, en cuanto es pensada a propósito de la incongruencia inevitable entre los principios fundantes para el ejercicio de los derechos y deberes de las personas, en relación con la participación individual y colectiva que pueden lograr en función de la materialización efectiva de sus expectativas básicas de vida. En otras palabras, la reflexión sobre la justicia se construye esencialmente sobre la necesidad de responder a la desigualdad como factor intrínseco de la comunión humana (Nagel, p. 173). Ahora bien, esta respuesta necesariamente implica una mirada sobre las instituciones a las que, en virtud de su origen, se le insta a responder desde el punto de vista de la justicia sobre el rasgo que acabamos de sugerir. En palabras de Blanco (2021), “[...] si –realmente- queremos comprender críticamente el alcance de la justicia debemos mirar más allá de las reglas de cooperación pública y explícitamente aceptadas y hacerla extensiva a todo lo que es susceptible de politización” (p. 70); es decir, a “[...] todos los aspectos de la organización institucional, la acción pública, las prácticas y los hábitos sociales, y los significados culturales, en la medida en que estén potencialmente sujetos a evaluación y toma de decisiones colectivas” (Young, 2000; p. 62).

4 Coincido con Blanco (2021), cuando afirma que: “[...] por supuesto, la posición original –velo de ignorancia– no pretende ser una afirmación sobre la naturaleza de las personas reales, como Rawls insistió frente a sus críticas comunitaristas, sino que se trata de un ideal del proceso racional desde el que se pretende llegar a principios de justicia imparciales (pp. 57-58). El constructo rawlsiano de la posición original representa el ideal de racionalidad que nos permitiría adoptar el punto de vista de la universalidad moral, esto es, de la imparcialidad” (p. 72). Aquí, Blanco (2021) hace referencia a: Rawls, J. (2013). *El liberalismo político* (A. Domènech, trad.). Crítica.

Una perspectiva sobre el problema

Cuáles sean los principios fundamentales para una concepción sobre la justicia que resulte aceptable a escala global no es un asunto que aquí pretenda abordar. Sería cuando menos pretencioso y con seguridad redundaría en conclusiones vagas y poco rigurosas que constituirían el fracaso de semejante exabrupto. Pretendo en cambio, a propósito del lugar sugerido por Rawls, aceptar el desarrollo propuesto por Thomas Nagel⁵ como eje para intentar un acercamiento al asunto de la justicia a escala mundial, a manera de una propedéutica de las condiciones en las que esta reflexión puede concebirse. En consecuencia, es importante destacar la necesidad de abordar algo que se acaba de sugerir, a saber, el papel de las instituciones en relación con su intervención sobre las desigualdades a propósito de su soberanía y el gobierno sobre las personas. ¿Qué implica esto y de dónde proviene esta premisa?

Los derechos enuncian negativamente la individualidad del *ser social*; materialmente un derecho no afirma al individuo, puesto que en virtud de la premisa que sostiene, lo delimita y condiciona su agencia a la voluntad y al reconocimiento del “otro” (*por el otro*). Mi derecho es mi deber; no me encuentro referido sobre mis derechos como sobre una condición de favorabilidad inmanente; por el contrario, ellos me sitúan ante un requerimiento de responsabilidad con quienes gozan del mismo derecho que yo, de no ser así, no sería derecho sino privilegio —*un enunciado de desigualdad*—; no hay derecho sin envés, no hay un derecho que sea solo mío, por esto son necesarias las instituciones. En este aspecto, Nagel (2008) aborda el asunto de la justicia como virtud política, en tanto que:

Una comunidad política que ejerce su poder sobre sus propios ciudadanos, y que demanda de ellos compromiso y obediencia a sus leyes, debe adoptar respecto de ellos una actitud imparcial y objetiva, y cada uno de los ciudadanos debe votar, y los gobernantes deben dictar leyes y políticas públicas, teniendo

5 Con referencia a: “El problema de la Justicia Social”, publicado en la *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo* (2008).

en cuenta esa responsabilidad. La igualdad de trato... es la virtud principal e indispensable de los soberanos⁶. (p. 175)

Sin embargo, en virtud del horizonte de la problematización, no es suficiente esta relación entre las instituciones y las personas sobre las que se ejerce la tarea normativa. Este tipo de prescripciones pueden ser inteligibles en función de las narrativas locales que demandan regulación y vigilancia; empero, mantienen vínculos situados en el ámbito del reconocimiento asociativo y recíproco de quienes mantienen relaciones políticas fuertes; por ejemplo, los nacionales de un mismo territorio, pero no más allá de esta implicancia. En palabras de Nagel (2008):

[...] —hasta aquí— los requerimientos de justicia en sí mismos no se aplican al mundo como un todo, a menos y hasta que, como resultado de desarrollos históricos no requeridos por la justicia, el mundo sea gobernado por un poder soberano unificado. (p. 175)

El ejercicio de las instituciones implica entonces un estado de soberanía que, generalmente, al menos en las sociedades bien ordenadas propende a la satisfacción del derecho a la diferencia, al ordenar las desigualdades con el fin de maximizar las posibilidades de las clases más bajas; esto, a través de la garantía de la libertad individual que deja libres a las personas para perseguir sus propios fines, y el cuidado de la diferencia en favor de una distribución probabilística de diversas perspectivas de vida, que promueve la noción de inclusión para todas las gentes en su máxima proporción. Por ello, Rawls (2001) diferencia la correspondencia moral que vincula a los individuos en el interior de un cuerpo social y lo que puede determinar el mutuo reconocimiento entre las naciones como entes colectivos, más allá de las relaciones particulares que puedan ser extensivas entre las personas a lo largo del mundo (Nagel, 2008, p. 177). En palabras de Cortés (2013):

6 Referencia de Nagel (2008) sobre el trabajo de Ronald Dworkin en *Sovereign Virtue* (2000, p. 6).

En *El derecho de gentes*, Rawls (2001) aborda los problemas de la justicia entre Estados, y para esto extiende su concepción del consenso por solapamiento del plano nacional sobre el plano internacional. Mediante la utilización en la segunda fase del contrato del experimento mental de la posición original, en el que las partes representan no a individuos, sino a Estados (pueblos), introdujo los principios que serían elegidos por los supuestos representantes de los Estados. [...] Rawls (2001) presupone el Estado nacional como unidad básica de justicia y plantea que las preguntas sobre la distribución justa solamente pueden resolverse dentro de cada unidad nacional respectiva. En este sentido, Rawls (2001) afirma que su teoría no es adecuada para resolver problemas de justicia distributiva a escala internacional o para remediar cuestiones de justicia en sociedades más pobres. (p. 74)

Aquí encuentro una reflexividad muy interesante desde la perspectiva de Nagel (2008) sobre al caso de la propuesta rawlsiana; para el primero, el segundo se encuentra en un predicamento que, desde el punto de vista de la consecuencia argumentativa, comparto plenamente:

Debería mencionar que creo que la posición original de Rawls, el intento de modelar una elección moral para manejar los conflictos de interés entre partes distintas por medio del mecanismo de una elección individual bajo incertidumbre radical sobre qué lugar ocupará uno, viola la propia insistencia de Rawls de que hay principios diferentes que son apropiados para responder diferentes clases de preguntas. La posición original podría ser acusada incluso de no tomar seriamente en consideración la separabilidad entre personas, desde que ninguna elección individual, incluso formulada bajo incertidumbre, es equivalente a la elección de un grupo. Esto es confirmado por la dificultad que Rawls encuentra para demostrar que sus principios de justicia serían elegidos por las personas en la posición original. (Nagel, 2008, p. 178)

Efectivamente, el compromiso moral respecto a la materialización de cualquier principio aplicable a las interacciones humanas —cuya elección se conside-

re preferible en virtud de un acto de libertad y racionalidad íntegro— expone la ambigüedad que oficia entre la realización de las propias expectativas de vida y el compromiso de garantizar a otros una participación igualitaria en los beneficios amparados bajo el imaginario de la responsabilidad asociativa. Incluso, más allá cuestiona el compromiso de las personas respecto a la legitimidad otorgada a las instituciones concebidas para la moderación y la regulación de estas discrepancias en función de un modelo de justicia afín al orden que aquí se ha descrito previamente. ¿A qué va Nagel (2008) con esto? Sugiero que este entiende la ambigüedad que ya representa suponer el compromiso y el reconocimiento moral entre los individuos con relaciones políticas fuertes, es decir, miembros de una misma sociedad o Estado, como para extrapolarlo al amparo de las relaciones entre pueblos o naciones, pues lo segundo exige, además, un imperativo de reconocimiento político en el que los pueblos recíprocamente se conceden el carácter de organizaciones cuyas discrepancias soberanas son al menos tolerables.

Frente a esto Nagel (2008) acepta la posibilidad de que algunas condiciones de justicia no dependen de obligaciones asociativas, por ejemplo,

[...] la protección, bajo el poder soberano, de derechos negativos como la inviolabilidad de la integridad física, la libertad de expresión y la libertad de cultos es moralmente poco misteriosa. Estos derechos, si existen, establecen límites universales y pre políticos al uso legítimo del poder, con independencia de las formas especiales de asociación. (p. 179)

Con lo que discrepo, pero acepto parcialmente en función del desarrollo que él propone a propósito de esta posibilidad. Esta premisa u otras semejantes podrían ser ejes desde los cuales podrían establecerse límites razonables para ingresar a cualquier sociedad, pues no habría manera de condicionar a nadie a renunciar a estos para ser tenido como miembro de amparo bajo cualquier asociación política. Incluso respecto a los derechos positivos, como los que regulan la justicia socioeconómica y que tienen que ver con la distribución equitativa de los bienes sociales y económicos, siempre se puede aludir a la eliminación de principios morales que propendan a la prevalencia de desigual-

dades arbitrarias como lo son las condiciones raciales, de género o de perspectivas de mérito innato por capacidades física o intelectuales. En un caso u otro, lo que se hace extensivo de manera universal es la consideración de disminuir en sentido estricto cualquier posibilidad de que alguien, individuo o pueblo, prevalezca sobre otros por razones iguales o semejantes a las que se acaban de señalar, y que sean legitimadas por cuerpos morales o políticos particulares. Ahora, esta presunción no elimina la arbitrariedad que de hecho encuba, pues la deliberación que implica la valoración moral o política de estos principios es en sí misma arbitraria; siendo el caso, Nagel (2008) expone:

Las políticas de inmigración de un país pueden causar un gran impacto en las vidas de aquellos que viven en otros países, pero bajo esta concepción política, esto en sí mismo no implica que esas políticas deban ser determinadas de una manera que otorgue igual consideración a los intereses y oportunidades de estas otras personas. Las políticas de inmigración sencillamente se implementan contra los ciudadanos de otros estados; las leyes no son impuestas en su nombre, ni se exige que las acepten o que las acaten. Dado que no se requiere de ellos ninguna aceptación, no se exige ninguna justificación que explique por qué deberían aceptar esas políticas discriminatorias, o por qué no se les dio a sus intereses igual consideración. (p. 182)

Este autor tiene claro que incluso dentro de un Estado, a razón de la competencia económica, algunos pueden provocar sobre otros consecuencias que estos últimos no estén dispuestos a aceptar o autorizar. Es ingenuo e inútil pretender que en las relaciones privadas todos se ofrezcan un trato igualitario y que la no ocurrencia de esto sirva para invalidar el valor de los principios de justicia social que las instituciones de esa asociación amparan. De hecho, Nagel (2008) va más allá al afirmar que no necesariamente un Estado debe ser concebido como una iniciativa cooperativa para la consecución del beneficio mutuo. Las reglas de la sociedad son esencialmente coercitivas y se imponen sin el concurso deliberativo de las voluntades individuales de sus integrantes:

[...] —el hecho complejo de— que somos autores conjuntos putativos de este sistema coercitivamente impuesto, y que estamos sujetos a sus normas, es decir,

que se espera que aceptemos su autoridad aun cuando la decisión colectiva se aleje de nuestras preferencias personales, se crea en la presunción especial contra las desigualdades arbitrarias del trato por parte del sistema. (Nagel, p. 181)

Así se expresa su soberanía y no necesariamente su legitimidad. Las instituciones políticas crean relaciones morales contingentes; eso ha quedado dicho y las narrativas locales lo exponen claramente, con sus coincidencias y discrepancias. Sin embargo, con miras al propósito que aquí se sigue es preciso preguntarse por la posibilidad de pensar relaciones no contingentes, es decir, universales y que quepa amparar bajo alguna suerte de principios inteligibles para las relaciones que podamos tener con todas las personas en un horizonte moral más amplio. En este sentido, los derechos humanos, por ejemplo, son una referencia inevitable para la universalidad de principios fundamentales cuyo respeto no implica que convirtamos en propios los fines ajenos; solo debería bastar con entender que es suficiente que persigamos nuestros fines en tal sentido que permitamos a los demás perseguir los suyos. Por supuesto, esto no elimina la necesidad de la institucionalidad, puesto que, aunque no se requiera que una institución guíe mi conducta moral respecto al cuidado de los límites en el ejercicio de mis derechos, sí son esenciales en la protección y el rescate de quienes no tienen acceso a los propios.

¿Qué instituciones?, ¿con qué soberanía o sobre qué y quiénes?, ¿de dónde provendría su legitimidad? Cualquier estándar de universalidad debería en principio, tal vez, comprender que no hay un nivel único para la comprensión moral, y que esta, en sí misma, tiene esencialmente múltiples niveles. Empero ¿es posible algo semejante a algún tipo de igualación moral que garantice a las personas no ser excluidas por adelantado en cualquier escenario posible?, ¿hay derechos sin jurisdicción institucional? A mi parecer, de nuevo el contexto sitúa los límites de la propia reflexión y lo que cabe esperar sobre ella. Nagel (2008) se inspira en la ética de las relaciones internacionales tratada por Rawls (2001), a propósito de la estimación de una suerte de principios sobre la política exterior que pudieran guiar las relaciones internacionales entre sociedades liberales y que, respecto a aquellas que no lo son, puedan establecer márgenes de tolerabilidad y valoración a propósito de algún grado de *decencia* que

quepa reconocérseles, a fin de hacer aceptables los acuerdos sobre la manera de relacionarse con ellas.

Por supuesto que lo *decente*, en esta perspectiva, es ser o emular, aunque sea con imperfección, el modelo democrático liberal. No hay otro vestido digno de la gala internacionalista; cualquier otra posibilidad resulta cuestionable, reprochable y abominable. Además, por supuesto que la cuestión que me asalta tiene que ver con la legitimidad de lo que sea que se estime suficiente como criterio para emitir el juicio político y moral de censura sobre la gobernanza de otros Estados, cuando incluso las sociedades mejor organizadas sobre el ideal de desarrollo económico capitalista occidental tienen en sus haberes, por efectos coloniales o de cualquier otra índole, la carga de profundas injusticias con nombre propio o ajeno. En definitiva, me resulta sensata la manera en la que Nagel (2008) acata la dificultad que implica pensar en instituciones globales efectivas para manejar la discrepancia de principios a escala internacional, en virtud del reparo que un ejercicio de soberanía omnipotente y con sesgo democrático puede generar; aceptar la posibilidad de una tiranía semejante allana el dilema que implica articular un ideal de *demos* universalmente correcto que no ha sido inteligible internacionalmente. Por ende, su conclusión me parece inevitable.

No necesariamente las instituciones son soberanas y legítimas de manera sincrónica; lo segundo suele sobrevenir de sus resultados en favor de las ventajas que su ejercicio representa para los intereses de aquellos con mayor participación deliberativa en los consensos, la misma que proviene de su capacidad de aportación en la cooperación para la resolución de las necesidades básicas —*prioritarias*— de las personas a escala global. A mayores ventajas concedidas a quienes deliberan sobre su jurisdicción, mayor legitimidad extendida sobre la mayoría que, en general, está a la espera de ser favorecidos por la distribución de los beneficios de dicha cooperación para la mitigación de sus propias desigualdades locales. En palabras de Blanco (2021):

Esta perspectiva, enfatiza la complejidad de las interrelaciones globales, trasciende el debate entre los “estatistas” quienes afirman que las exigencias de justicia sólo pueden darse dentro del marco estatal, y los “cosmopolitas”, quienes defendiendo

la igualdad moral de todos los seres humanos afirman un marco global único de la justicia en el que se debe lo mismo a todas las personas. Un mundo de diversas interrelaciones multinivel como el que se está desarrollando a raíz de los complejos procesos de la globalización nos exige atender a los diversos contextos donde se manifiestan las relaciones sociales y exigir justicia dentro de sus especificidades. (pp. 84-85)

Una conclusión preliminar

La corrección moral no aplica de igual manera para las personas y los pueblos; en las relaciones internacionales no caben los mismos tamices morales con los que se juzga y justifica la conducta que el individuo, subjetivado por sus circunstancias históricas, sociales, políticas, económicas, culturales y anímicas, se permite respecto a sus semejantes. El ideal de tales principios y la posibilidad de su materialización, a través de una institucionalidad cuya gobernanza global garantice la comunión de la humanidad, o al menos la prevalencia de condiciones dignificantes para la coexistencia de las naciones y sus gentes, parece irrealizable; sin embargo, en su quimera reside su inteligibilidad y, al menos allí, su posibilidad. Esta performatividad negativa de la justicia caracterizada como justicia social y de esta elevada al ideal de justicia global como elemento diferencial en las relaciones internacionales me lleva a considerar que tal vez lo que haya que pensar como principio de regulación para las relaciones entre países deba alejarse de la lógica discursiva con la que los sesgos ilustrados de Occidente conciben el bien y el mal, lo correcto y lo incorrecto, lo democrático y lo tirano, lo moral y lo inmoral; tal vez nos está sobrando maniqueísmo. Usando las palabras de Pogge (2005), puede que la arquitectura de una nueva ontología social afín con los problemas de nuestro tiempo pueda proveer “[...] la delimitación de los contextos y la formulación de los principios fundamentales apropiados para ellos” (p. 138).

Por ello, la abstracción propuesta por Rawls (1982) a propósito de su concepción del velo de ignorancia, en relación con la presunción hipotética de la posición original, favorece metodológicamente una reflexión que, de otra manera, se asfixia a cada paso en la constatación de su impracticabilidad mate-

rial. No se requiere de la idealización romántica de una sociedad civil universal habitando la aldea global; basta con la oportunidad de volver a lugares neutrales de reflexividad sobre el conjunto de los rasgos comunes que comparten las diversas formas de desigualdad persistentes en los pueblos. También cabe abrir la deliberación a quienes tengan a bien levantar su voz y demanden atención a su injusticia; debe sostenerse una disposición dialógica con quienes tienen más poder de cooperación y mayor recurso para la intervención de estas necesidades, y vale la asociación de dos, así como de algunos más; las asociaciones regionales que desde el reconocimiento recíproco habilitan oportunidades de cooperación y la proliferación de la discusión que, aunque se fatigue en foros internacionales, mantiene la voluntad de resistencia ante la miseria que parece inherente y perenne en las sociedades humanas. De su utopía, el ideal de una justicia global vale por la mera posibilidad —que representa para la humanidad— de llegar a un lugar mejor.

Referencias

- Blanco, F. (2021). Ontología social y justicia buscando una base amplia para la justicia global. *Ideas y valores*, 70 (177), 67-92.
- Cortés, F. (2013). Perspectivas y límites de la justicia global y el cosmopolitismo democrático. *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, 31, 57–64.
- Nagel, T. (2008). El problema de la justicia global. *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*, 8(1).
- O'Neill, O. (2004). *Bounds of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peña, (2010). Los orígenes del debate sobre la justicia global. *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, ISSN 1130-2097, n.º 43, 2010, 363-386.
- Pogge, T. (2005). *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. (E. Weikert, trad.). Paidós.
- Rawls, J. (1982). La justicia como imparcialidad. *Revista Chilena de Derecho*. 9 (1), 183-196.
- Rawls, J. (2001). *El derecho de gentes y "una revisión de la idea de razón pública"*. (H. Valencia Villa, trad.). Paidós.
- Sebastián García-Acevedo, J. (2023). Repensar la justicia global más allá del capitalismo. *Tópicos. Revista de Filosofía*, 66, 461–497.

Vattel, E. (1758). *Le droit de gens ou principes de la loi naturelle, appliqués à la conduite & aux affaires des nations & des souverains* (2 vols.). Londres.

Young, I. M. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. (S. Álvarez, trad.). Cátedra.