i-Latina 1 (2019): 1-20
DOI: 10.14198/i-Latina.2019.1.09

Democracia, desigualdades y justicia global*

RODOLFO VÁZQUEZ
Instituto Tecnológico Autónomo de México
rvazquez@itam.mx

RESUMEN

Se presenta la relación entre democracia y derechos humanos, desde la postura de otros autores así como, la protección no sólo a nivel nacional, sino internacional de los derechos humanos. Se pone en debate si la universalización de los derechos humanos busca o logra obtener en verdad una justicia global, que permita cerrar una brecha de desigualdad, misma que produce privilegios para pocos e invisibilización para muchos.

PALABRAS CLAVE: Justicia global, derechos humanos, democracia, igualdad, Estado constitucional, Estado de derecho.

ABSTRACT

Relationship between democracy and human rights is presented from other authors view, as well as human rights protection not only from a national, but international level. It is proposed into debate if human rights universalization searches or truly achieves global justice, that allows to close a inequality gap, which produces privileges for a few and invisibility for many.

KEYWORDS: Global Justice, human rights, democracy, equality, Constitutional State, Rule of Law

Copyright© RODOLFO VÁZQUEZ
Se permite el uso, copia y distribución de este artículo si se hace de manera literal y completa (incluidas las referencias a i-Latina), sin fines comerciales y se respeta al autor adjuntando esta nota. El texto completo de esta licencia está disponible en: http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/es/legalcode.es
Revista Digital de Acceso Abierto http://www.cervantesvirtual.com

A lo largo de la década de los noventa, en el marco de los Estados democráticos, asistimos con gran optimismo a una expansión robusta de los derechos a escala mundial. La protección judicial de los mismos se hizo manifiesta a través de Cortes o Tribunales especiales como, por ejemplo, en la creación de los Tribunales internacionales para Rwanda y la ex Yugoslavia, el caso Pinochet o la entrada en vigor del Estatuto de Roma para la creación de la Corte Penal Internacional. Este ánimo, de alguna forma complaciente con las bondades de la democracia liberal, era compartido, y justificado, por ilustres filósofos, entre ellos, Norberto Bobbio, John Rawls y Jürgen Habermas. Al optimismo de los noventa siguió lo que he llamado la "desilusión cosmopolita" y el debate con los defensores del particularismo y del pluralismo global. A la luz de tal debate, y en el marco del problema de la "brecha de desigualdad" y sus propias patologías, creo que es posible defender aún una justicia global, o una "sociedad de iguales"[1], si aceptamos cuatro exigencias impostergables.

Los "felices noventa"

En su introducción al libro *El tercero ausente*, Bobbio sostiene enfáticamente que: "el porvenir de la paz se encuentra estrechamente vinculado al de la democracia" y ésta se fundamenta, entre otras condiciones, en el reconocimiento de algunas libertades cívicas y políticas "que impidan la instalación de un poder despótico"[2]. En este mismo libro, en el que se recogen textos como "Los derechos humanos y la paz" y "La era de los derechos", Bobbio amplía considerablemente el catálogo de derechos humanos más allá de los derechos de primera generación, hasta incluir los derechos de segunda y tercera generación. Estos dos últimos entendidos como una prolongación natural de las exigencias de los individuos. De esta manera, no solamente debe reconocerse el derecho a la vida y a la libertad sino *el derecho a*

*Agradezco a Manuel Atienza sus comentarios críticos a una primera versión de este ensayo
[1] Véase Pierre Rosanvallon, *La société des égaux*, Éditions du Seuil, France, 2011.
[2] Norberto Bobbio, *El tercero ausente* (trad. Pepa Linares), Cátedra, Madrid, 1997, pp. 12ss. Primera edición en italiano, 1989.

tener el mínimo indispensable para vivir, es decir, el derecho a "no morir de hambre", así como el *derecho a un medio ambiente no degradado*. Para los primeros se requiere un deber negativo por parte del Estado; para los segundos, un deber positivo: una "política económica inspirada en principios de justicia distributiva"[3].
La cuestión social ya no la visualiza Bobbio como un problema hacia el interior de cada Estado, sino como una cuestión de "dimensiones planetarias", por lo tanto, un problema de justicia distributiva en un ámbito global. Todavía Bobbio da un paso más, en términos de una justicia diferenciada; vale decir, al proceso de positivización, generalización e internacionalización de los derechos humanos debe añadirse una nueva tendencia hacia la *especificación*: un reconocimiento, por ejemplo, de las diferencias concretas de la mujer respecto al hombre, de las distintas fases de la vida y de la situación especial de muchos seres humanos en razón de su enfermedad o incapacidad. A la luz de tal reconocimiento de los derechos humanos Bobbio no duda, con un talante genuinamente kantiano, en apostar por un progreso moral de la humanidad. Pese a las luces y a las sombras de ese progreso, hay en Bobbio una voluntad irrenunciablemente ilustrada que me parece clara en el pasaje que paso a citar:

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

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

[3] *Ibid*. p. 132.
[4] *Ibid*., p. 158

internacionales dotados del poder suficiente para hacer respetar sus decisiones".[5] No se trata sólo de una justicia internacional o intranacional, sino de lo que hoy día se ha denominado "justicia global" o "cosmopolita": una justicia centrada no sólo en las relaciones entre Estados sino *en* los individuos como objeto de protección internacional[6].

En un ensayo de 1993, "Democracia y sistema internacional" -texto que servirá de prólogo a la segunda edición de *El futuro de la democracia*- Bobbio responde a una pregunta crucial después de la caída del muro y de la descomposición de la Unión Soviética: ¿es posible ser democráticos en un universo que no lo es? Bobbio cierra su ensayo respondiendo kantianamente que la paz perpetua es posible sólo entre Estados que tengan la misma forma de gobierno, es decir, la forma republicana o democrática, en la que las decisiones colectivas le corresponden al pueblo. Y es precisamente en el ámbito de este tipo de Estados donde es factible que se institucionalicen los derechos humanos. La paz en los derechos, y la conciencia progresiva de los mismos en el horizonte de una justicia global o cosmopolita, sólo es posible en y entre los Estados democráticos. A fin de cuentas, es un hecho, piensa Bobbio, que "el número de Estados democráticos ha aumentado y ya se ha iniciado el proceso para la democratización de la sociedad internacional".[7]

También, a principios de los noventa, John Rawls publicaba *Liberalismo político* y Jürgen Habermas *Entre facticidad y validez*. Como sostiene Cristina Lafont: "Ambos autores articulaban interesantes soluciones al problema de cómo compatibilizar las demandas de justicia y el respeto al pluralismo en las sociedades democráticas modernas: la idea de un consenso por solapamiento, en el caso de Rawls y el ideal de una democracia deliberativa en el caso de Habermas".[8] En

[5] *Ibid*., p. 131
[6] Véase Thomas Pogge, "¿Qué es la justicia global?", en *Hacer justicia a la humanidad*, FCE, México, 2009, p. 51ss
[7] Norberto Bobbio, "Democracia y sistema internacional", en José Fernández Santillán (comp.), *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*, México, FCE, 1996, p. 360.
[8] Cristina Lafont, "Justicia global en una sociedad pluralista", en *Isonomía*, No. 31, ITAM-Fontamara, México, octubre, 2009, p. 108

concreto, para Rawls, el consenso constitucional debe concebirse en un marco de mayor robustez con respecto a las condiciones materiales que hacen posible el ejercicio de los derechos de libertades:

> Debe haber, decía Rawls, una legislación fundamental que garantice la libertad de conciencia y la libertad de expresión del pensamiento en términos generales, y no sólo en cuanto al discurso político. También deben incluirse en la Constitución leyes que aseguren la libertad de asociación y la libertad de desplazamiento; además se necesitan medidas que aseguren la satisfacción de todas las necesidades básicas de los ciudadanos de manera que puedan participar en la vida política y social. [...] por debajo de cierto nivel de bienestar material y social, y de adiestramiento y educación, las personas simplemente no pueden participar en la sociedad como ciudadanos, y mucho menos como ciudadanos en pie de igualdad.[9]

Otro tanto vale decir de Habermas. De la interpretación del principio de soberanía popular "conforme al que todo poder del Estado procede del pueblo", y en términos de una teoría del discurso, se siguen varios principios: una protección *comprehensiva* de los derechos individuales, que venga garantizada por una justicia independiente; los principios de legalidad y de control tanto judicial como parlamentario de la Administración; así como el principio de separación entre Estado y sociedad.[10] El imperio de la ley, para Habermas, está relacionado necesariamente con el diálogo deliberativo democrático y la justicia, que forma parte de las condiciones de validez de la democracia.

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

[9] John Rawls, *Liberalismo político* (trad. Sergio René Madero Báez), FCE, 2005, p. 165. Primera edición en inglés, 1993.
[10] Jürgen Habermas, *Facticidad y validez* (trad. Manuel Jiménez Redondo), Trotta, Madrid, 1998, p. 238. Primera edición en alemán, 1992.

> Aunque se asiste hoy [1993] en muchas partes a la resurrección de los particularismos nacionales y aun tribales, es claro que, por primera vez en la historia de nuestra especie, vivimos los comienzos de una sociedad mundial. La civilización de Occidente se ha extendido al planeta entero. En América arrasó a las culturas nativas, nosotros, los americanos, somos una dimensión excéntrica de Occidente. Somos su prolongación y su réplica. Lo mismo puede decirse de otros pueblos de Oceanía y África. Esto que digo no implica ignorancia o menosprecio de las sociedades nativas y sus creaciones; no enuncio un juicio de valor; doy constancia de un hecho histórico. Predicar la vuelta a las culturas africanas o el regreso a Tenochtitlán o al Inca es una aberración sentimental –respetable pero errónea- o un acto de cínica demagogia.[11]

La desilusión cosmopolita

El entusiasmo de los noventa no duró mucho. Desde fines de los noventa, el proceso de globalización comienza a presentar sus fisuras inherentes. Tuvimos que ser testigos del desplome de las torres gemelas en 2001 y del colapso del sistema financiero a partir de 2008 para caer en la cuenta de la crisis de un sistema global que pretendió erigirse sobre la unilateralidad de una potencia mundial hegemónica y de una democracia y un sistema de mercado sin límites, ni controles institucionales. Todo ello dio al traste con la tan anunciada justicia cosmopolita y la democracia a nivel planetario.

Después de 2001, y emblemáticamente con al Acta patriótica de Estados Unidos, asistimos a un reposicionamiento de actitudes y decisiones ultraconservadoras. Ronald Dworkin ha puesto en evidencia cómo el miedo y el terror, así como un patriotismo desbordante, son malos consejeros con respecto a los frenos institucionales que requiere una sociedad liberal y democrática para evitar "autoeliminarse"; es decir, para no destruir sus instituciones basadas en principios o convicciones normativas: "De esta manera, dice Dworkin, nuestro país, hoy día, encarcela a un amplio número de personas, secretamente, no por lo que han hecho, ni por una evidencia caso por caso que permita suponer que es peligroso dejarlos en

[11] Octavio Paz, *La llama doble. Amor y erotismo*, Seix Barral, 1993, p. 134.

libertad, sino porque caen en una vaga definición de clase...". El caso de los tribunales militares establecidos para procesar a los acusados de terrorismo es un claro ejemplo de abuso de poder. Los tribunales son secretos, se rigen por las reglas que establece el sectarismo de la Defensa y pueden condenar a la pena de muerte a un inculpado por simple mayoría de los jueces que lo procesan. Y con una amonestación genuina a sus conciudadanos, continúa Dworkin:

> Este es el tipo de proceso que asociamos con la ilegalidad de las dictaduras totalitarias. Si cualquier norteamericano fuera juzgado por un gobierno extranjero de esa manera, aun por una falta menor, no digamos un crimen capital, denunciaríamos a ese gobierno como un gobierno criminal[12].

Pienso que la crítica de Dworkin está más que justificada, pero lo cierto, como decía, es que a partir de 2001 asistimos a un paulatino reposicionamiento del particularismo a nivel global: el cosmopolitismo cede al pluralismo global. Ya desde los años ochenta autores como Michael Walzer habían argumentado en favor del estado-nación. Para Walzer no se debe olvidar que la comunidad global es ante todo:

> [...] una comunidad de naciones, no una comunidad de humanidad, y que los derechos que se reconocen en su seno han sido mínimos y fundamentalmente negativos, y diseñados para proteger la integridad de las naciones, así como para regular su comercio y transacciones militares[13].

La posición de Walzer resulta del todo coherente con su concepción particularista de la justicia, histórica y cultural, desarrollada en su *Las esferas de la justicia*: a bienes sociales distintos corresponden modos de distribución diferentes. No existe un solo conjunto de bienes básicos o primarios concebible para todos los mundos morales y materiales.[14] El pluralismo adquiere carta de ciudadanía también en el entorno mundial, algo que por lo demás no resulta sorprendente. Pero

[12] Véase Ronald Dworkin, "The Threat to Patriotism", en *The New York Review of Books*, 16 de febrero de 2002.
[13] Michael Walzer, "'The Moral Standing of States", A Response to Four Critics", en Thomas Pogge y Keith Horton (eds.), *Global Ethics: Seminal Essays, Global Responsabilities* Vol. II, Paragon House, St. Paul MN, 2008, p. 67.
[14] Véase Michael Walzer, *Las esferas de la justicia* (trad. Heriberto Rubio), FCE, México, 1993, Cap. I. Primera edición en inglés, 1983.

precisamente ahí donde hubiéramos esperado una respuesta positiva y fundamentada sobre la prioridad de la justicia sobre el pluralismo de las concepciones del bien en dos de sus defensores más destacados, la respuesta de Rawls en su *Derecho de gentes* y de Habermas en sucesivos ensayos, desde el seminal "La constitución posnacional y el futuro de la democracia" de 1998 han sido francamente decepcionantes.

La concepción de Rawls sobre el consenso sobrepuesto en el contexto internacional limita severamente las aspiraciones de justicia. Según Rawls, los derechos constitucionales de las democracias liberales expresan 'aspiraciones liberales' que, en cuanto tales, sería ilegítimo imponer en otras sociedades una vez reconocido el hecho del pluralismo global: los estándares de derechos humanos internacionales deben ser distintos y mucho menos exigentes que los estándares de derechos constitucionales reconocidos a los ciudadanos liberales. No se trata de defender ahora, solamente, un minimalismo de la justificación, lo que permitió, como dije, un consenso sobre los derechos consagrados en la Carta de las Naciones Unidas, sino también un minimalismo sustantivo, es decir, un adelgazamiento en los contenidos y en el alcance de los derechos reconocidos en la misma Carta. Rawls excluye por ejemplo, el derecho a la igualdad plena y a la no discriminación por razones de sexo, raza o religión (a. 1 y 2), pero también, y para colmo, rebaja la densidad sustantiva a derechos de primera generación: libertad de expresión y asociación (a. 19 y 20), así como derechos políticos de participación democrática (a.21). Todo ello con el propósito de hacer viable el diálogo entre las sociedades que él llama, *decentes liberales,* y las sociedades, *decentes jerarquizadas*[15]. La propuesta de Rawls, deflacionaria de los derechos humanos, se inscribe así en un contexto político, no en un contexto ideal o normativo. Esta conclusión rawlsiana es acompañada y justificada, desde cierto escepticismo hobbesiano a nivel mundial, por otro paladín del liberalismo, Thomas Nagel: "Si Hobbes tiene razón, el ideal de una

[15] Véase John Rawls, *El derecho de gentes* (trad. Hernando Valencia Villa), Paidós, Barcelona, 2001, segunda parte. Primera edición en inglés, 1999.

justicia global sin un gobierno mundial es una quimera. [...] el camino de la anarquía a la justicia debe pasar por la injusticia".[16]

Por lo que hace a Habermas, las cuestiones económicas deben desconectarse de las obligaciones de justicia de la comunidad internacional e interpretarse como aspiraciones políticas que, en cuanto tales, reflejan diferentes orientaciones valorativas y, por tanto, su realización debe depender de los compromisos negociados entre los valores e intereses encontrados de los diferentes poderes transnacionales[17]. De aquí su propuesta de un "sistema multinivel" con diferentes unidades políticas en el plano *supranacional, transnacional y nacional*.[18] Dado que las cuestiones de distribución equitativa no corresponden a la organización mundial en el nivel supranacional, sino transnacional, que suponen objetivos políticos relacionados con la economía y que son objeto de "compromisos negociados", entonces la función de protección de los derechos humanos a nivel supranacional debe limitarse al mínimo necesario; vale decir, única y exclusivamente al deber negativo de prevenir violaciones masivas de derechos humanos debidas a conflictos armados, tales como la limpieza étnica o el genocidio. En el nivel de la política interior global no hay estrictamente hablando obligaciones de justicia, sino "metas políticas a las que aspirar". Así, por ejemplo, la erradicación de la pobreza extrema podría ser una de esas metas, como podría no serlo.

Tanto en Rawls como en Habermas, sea por las condiciones que harían viable un diálogo intercultural, o bien, por la mayor eficacia de las decisiones redistributivas a partir de compromisos negociados, lo cierto es que son las razones políticas y no las morales, las que deben prevalecer en el discurso de los derechos humanos en el ámbito de la justicia global. En ambos también, no sólo se considera a los derechos sociales como metas políticas aspiracionales, imposibles de generar obligaciones

[16] Thomas Nagel, "The Problem of Global Justice", *Philosophy and Public Affairs* 33, no. 2, Blackwell Publishing, 2005, pp. 115 y 147.
[17] Véase Cristina Lafont, *op. cit.,* p. 111.
[18] Véase Jürgen Habermas, "¿Una constitución política para una sociedad mundial pluralista?" (trad. Francisco Javier Gil Martín), en *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 325ss.

correlativas, sino que aún los mismos derechos civiles y políticos deben minimizarse sustantivamente al punto de dejar en una clara indefensión a individuos, y minorías, frente a la dominación de los grupos comunitarios poderosos o simplemente mayoritarios.

En esta misma dirección, la crítica a la universalidad de los derechos humanos y al cosmopolitismo en tanto justificación ideológica de la mundialización hegemónica del neoliberalismo ha sido, en buena medida, el *leit motiv* del pensamiento de Boaventura de Souza Santos[19]. Al cosmopolitismo neoliberal debe oponerse, de manera antagónica y en conflicto, otro tipo de "cosmopolitismo", ahora subordinado y contra-hegemónico. En este último, la voz de los excluidos, humillados, sufridos, débiles –el "otro" invisibilizado por el fascismo social neoliberal, e interpelante- hace su aparición histórica reinterpretando el derecho con un sentido emancipador. Las diversas formas de fascismo neoliberal –*apartheid* social, paraestatal, de inseguridad y financiero- son cuestionadas desde la articulación de un pluralismo que demanda una mirada crítica del derecho. En su momento, para Boaventura, la propuesta del movimiento zapatista en México en su lucha contra la exclusión social representó un "nuevo horizonte civilizador": su lucha es la de los excluidos no la de los explotados; sus reivindicaciones no son rupturistas o revolucionarias sino reformadoras; la violencia no es una alternativa y su propuesta democrática no es representativa sino participativa; los derechos humanos, finalmente, deben ser entendidos de forma integral y no por generaciones, y desde el horizonte de un "nuevo mundo". Sin duda, la propuesta crítica y emancipadora del derecho desde la mirada de los "excluidos" y desde los países que sufren rezagos injustificables en términos de pobreza y desigualdad ha estado relativamente ausente de los planteamientos liberales. Llamar la atención sobre esta omisión era y es un pendiente injustificable.

[19] Véase Boaventura de Souza Santos, "El uso contra-hegemónico del derecho en la lucha por una globalización desde abajo", en *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, IVR, Granada, España, 2005.

La brecha de desigualdad

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

Desde la posguerra hasta finales de los setenta, del siglo pasado, escribía el politólogo Ralf Dahrendorf en 1979, el consenso socialdemócrata significó: "el mayor progreso que la historia ha visto hasta el momento. Nunca habían tenido tantas personas tantas oportunidades vitales". No deja de ser significativo el título del ensayo del que se toma esta cita, "The End of the Social Democratic Consensus"[20]. En efecto, las tres décadas siguientes (1980-2010) han "arrojado por la borda", en los términos de Tony Judt los logros paulatinos de un siglo (1880-1980), que al menos para las sociedades avanzadas de Occidente, significaron una reducción significativa de la desigualdad: "Gracias a la tributación progresiva, los subsidios del gobierno para los necesitados, la provisión de servicios sociales y garantías contra las situaciones de crisis, las democracias modernas se estaban desprendiendo de sus extremos de riqueza y pobreza"[21]. Judt ilustra la humillante desigualdad de los últimos decenios con el siguiente "botón" de muestra:

> En 1968 el director ejecutivo de General Motors se llevaba a casa, en sueldo y beneficios, unas sesenta y seis veces más la cantidad pagada a un trabajador típico de GM. Hoy [2010], el director ejecutivo de Wal-Mart gana un sueldo novecientas veces superior al de su empleado medio. De hecho, ese año se calculó que la fortuna de la familia fundadora de Wal-Mart era aproximadamente la misma (90,000 millones de dólares) que la del 40 por ciento de la población estadounidense con menos ingresos: 120 millones de personas[22].

[20] Ralf Dahrendorf, "The End of the Social Democratic Consensus", en *Life Chances*, University of Chicago Press, Chicago, 1979, pp. 108-109.
[21] Tony Judt, *Algo va mal* (trad. Belén Urrutia), Taurus, Madrid, 2010, p. 26.
[22] Ibid. p. 27. *New York Times*, 14 de agosto de 2011.

De acuerdo con el último Reporte de Riqueza Global, que desde hace varios años viene elaborando el banco Crédito Suizo, el 10% de la población más rica del mundo posee el 87% de la riqueza global, mientras que el 50% de la población más pobre apenas alcanza el 1% de esa riqueza. Lo más dramático es que de ese 10% más rico, el "famoso" 1%, posee casi el 50% de la riqueza global y la brecha de la desigualdad en la riqueza y en el goce de los derechos va en aumento.

Si nos atenemos a las conclusiones de Piketty[23], esa acumulación y concentración en el 1%, está muy lejos de deberse al mérito, al riesgo o a la ambición de los individuos emprendedores. Se trata más bien de la expansión de un capitalismo patrimonialista que se está reproduciendo más aceleradamente que el crecimiento económico. Los puestos de mando de la economía no están bajo el control de individuos talentosos, sino de dinastías familiares, y los injustificados salarios y privilegios de ejecutivos y funcionarios públicos, en los tres órdenes de gobierno, no responden siquiera a estrictas leyes de mercado que garanticen la capacidad y eficiencia en el desempeño, sino a razones sociales y políticas.

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

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

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

constitucional, involucionamos, de nueva cuenta, hacia un Estado "decretal" de derecho.[24] Lejos de consolidar una cultura de la legalidad robusta en el marco de un Estado democrático y social de derecho, nos encaminamos hacia una cultura de la (i)legalidad, en donde lo que priva es lo que Guillermo O'Donnell ha llamado, con mucha fortuna, una "ciudadanía de baja intensidad".[25]

El sociólogo chileno Jorge Larraín ha expresado esta situación con una frase intimista y contundente: vivimos en el "síndrome de desesperanza aprendida" [26]. No se trata sólo de desplazados, sino de un número creciente de individuos que han perdido la ilusión de un futuro y les resulta insostenible la persistencia en un clima de incontrolable inseguridad. Todo ello abona en favor de una creciente desconfianza de la ciudadanía en las instituciones políticas y económicas, que merma la cohesión social y destruye los cimientos del llamado "capital social". Un buen sector de nuestras poblaciones vive en una dinámica que el jusfilósofo brasileño Oscar Vilhena ha caracterizado con los términos de "invisibilidad de los extremadamente pobres", "demonización de los que cuestionan el sistema" e "inmunidad de los privilegiados", o de los detentadores fácticos del poder.[27] Trilogía que se corresponde con otra, no menos dramática: la corrupción, ineficiencia e impunidad de nuestros gobernantes.

La constatación del enorme desfase entre la letra de la ley y su aplicación a la realidad, especialmente en sociedades con enormes rezagos sociales y con una amplia brecha de desigualdad, da la razón a Ernesto Garzón Valdés cuando critica a un buen número de estudiosos latinoamericanos, por ejemplo, de vivir bajo la ilusión

[24] Eugenio Raúl Zaffaroni, "Dimensión política de un poder judicial democrático", en Miguel Carbonell, Héctor Fix-Fierro y Rodolfo Vázquez (comps.), *Jueces y derecho. Problemas contemporáneos,* Porrúa-UNAM, México, 2004, p. 120.
[25] Guillermo O'Donnell, "Democracia, desarrollo humano y derechos humanos" en Guillermo O'Donnell, Osvaldo Iazzetta, Jorge Vargas Cullell (eds.), *Democracia, desarrollo humano y ciudadanía*, Homo Sapiens, Rosario, 2003, p. 91.
[26] Jorge Larraín, *Identidad chilena*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2001, citado por Ernesto Garzón Valdés, "Las élites latinoamericanas", op. cit., p. 90.
[27] Véase Oscar Vilhena, "La desigualdad y la subversión del Estado de Derecho", en *Revista Internacional de Derechos Humanos*, No. 6, Año 4, 2007, p. 29 ss.

de un "Estado de derecho" cuando existe una distancia abismal entre las reglas formales y las reglas vividas[28].

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

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

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

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

4. *Corrupción de los sentimientos en términos de una adulación acrítica y frívola de la riqueza*. Como afirma Tony Judt:

> Una cosa es convivir con la desigualdad y sus patologías; otra muy distinta es regodearse en ellas. [...] Para Smith la adulación acrítica de la riqueza por sí misma no sólo era desagradable. También era un rasgo potencialmente destructivo de una economía comercial moderna, que con el tiempo podría debilitar las mismas cualidades

[28] Ernesto Garzón Valdés, "Las élites latinoamericanas", en Ernesto Garzón Valdés, Javier Muguerza y Tony R. Murphy (comps.), *Democracia y cultura política*, Las Palmas de Gran Canaria: Fundación Mapfre Guarteme, 2009, pp. 205-243.

> que el capitalismo, en su opinión, necesitaba alimentar y fomentar: 'Esta disposición a admirar, y casi a idolatrar, a los ricos y poderosos, y a despreciar o, como mínimo, ignorar a las personas pobres y de condición humilde [...] [es] la principal y más extendida causa de corrupción de nuestros sentimientos morales'[29].

Ante estas patologías, no es suficiente apelar a la justicia solo en términos de igualdad de oportunidades con la mirada puesta en los menos aventajados, digamos, bajo el "principio de diferencia" de Rawls. Esto ha llevado a replantear la idea de igualdad dentro de las propias filas de los liberales igualitarios. Es verdad que igualitaristas como Dworkin, Sen, Cohen y Gargarella, por ejemplo, han puesto en evidencia las limitaciones de la teoría de Rawls desde el punto de vista de la justicia distributiva; y es verdad, también, que los críticos de la "brecha de desigualdad", Krugman, Stiglitz, Deaton y Piketty, han abonado en la misma dirección desde un estricto y riguroso análisis económico, pero lo cierto es que poco se ha dicho sobre los efectos de la "brecha" en la constitución de una sociedad democrática. Intuimos que desigualdad y democracia son irreconciliables, y la evidencia empírica muestra que no basta apelar a la justicia distributiva para cerrar la brecha. Más bien, la justicia distributiva, en línea con propuestas como las de Rosanvallon, Cheresky[30] e Innerarity[31] o debe acompañarse de una justicia relacional: una igualdad política para hacer viable una justicia social.

Cuatro exigencias impostergables

Dicho lo anterior, pienso que un enfoque integral que permita dar cuenta de la necesidad de una justicia global o cosmopolita, debe justificarse a partir de las siguientes cuatro exigencias:

1. No puede claudicarse de la idea de un constitucionalismo democrático y social como forma de organización estatal, a buena hora reforzado con la

[29] Tony Judt, *op. cit.*, pp. 35-36
[30] Isidoro Cheresky, *El nuevo rostro de la democracia,* Fondo de Cultura Económica, México, 2015
[31] Daniel Innerarity, *Política para perplejos,* Galaxia Gutenberg, Madrid. 2018

incorporación de la normatividad internacional sobre los derechos humanos en pie de igualdad con las constituciones estatales.

Para quienes aceptan esta premisa, y tal es el caso de México con la reforma constitucional de junio de 2011, y su reinterpretación de la "regla de reconocimiento" en términos de jerarquía de fuentes, la concepción de justicia que subyace a la misma es la de una justicia global a partir de una concepción robusta de los derechos humanos. Reformas como las implementadas en México y que vienen operándose en América latina desde fines de los ochenta, se alejan de la concepción particularista e instrumental de los derechos humanos enmarcada en una visión hermética de la soberanía nacional. Una vez más, en el art. 1 de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, por ejemplo, se establece el llamado *bloque de constitucionalidad* y se hacen explícitos los principios de *interpretación conforme* y *pro persona*. Asimismo, todas las autoridades deberán promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, individualidad y progresividad. Con todo, la defensa de un Estado constitucional de derecho, como bien lo han expresado Elías Díaz y Francisco Laporta, no debe restarle densidad a la participación estatal y a las leyes secundarias bajo el principio de legalidad e imperatividad del derecho. Finalmente: "son las reglas y su vigencia en la sociedad las que logran establecer un contexto en el que la autonomía de las personas se hace posible".[32]

Lo que resulta necesario y urgente es repensar el Estado en un entorno global y no voltear la mirada con cierta nostalgia a los "gloriosos treinta" de la postguerra, cuando a todas luces hace tiempo que el Estado bienestarista ha sido rebasado por las demandas sociales internas, y por fenómenos mundiales como los movimientos migratorios y la crisis ambiental. La pregunta es cómo preservar las grandes conquistas del Estado de bienestar en términos de salud, educación, espacio público, seguridad social, etc. y, al mismo tiempo, no claudicar ante las exigencias de políticas

[32] Francisco Laporta, *El imperio de la ley. Una visión actual*, Madrid, Trotta, 2007, p. 84

neoliberales, o bien, ante la ilusión populista, maniquea y xenofóbica. Creo que éstos son los dos frentes que se le abren a un liberal igualitario o a un socialdemócrata, conscientes de que ha sido la hegemonía neoliberal la que ha permeado desde mediados de los setenta y que se ha fortalecido con la debacle del socialismo real, con el incremento del terrorismo y, paradójicamente, con la crisis financiera de 2008. La idea, entonces, no es perpetuar una tecnocracia liberal ni construir una suerte de contra liberalismo populista sino subirse al tren de la dinámica propia del mercado y aprovechar el empujón del crecimiento para reorientarlo con criterios redistributivos robustos y políticas incluyentes.

2. La justicia distributiva debe presuponer una justicia relacional para hacer viable una sociedad de iguales

Así por ejemplo, inspirado en el asociacionismo de Tocqueville (entre otros clásicos), y después de señalar los límites de la justicia distributiva en términos de igualdad de oportunidades –desestimar la justicia redistributiva, convalidar una sociedad meritocrática, y no plantear la necesidad de "mínimos" de recursos en términos de derechos sociales- Rosavallon justifica la construcción de una sociedad democrática con base en las categorías de *singularidad* (no individualidad), *reciprocidad* (cooperación contra la teoría dela elección racional) y *comunalidad,* es decir, compromiso solidario para la construcción de una sociedad de iguales. La justicia relacional no debe concebirse como un residuo de la justicia distributiva, sino que la primera debe tener precedencia lexicográfica sobre la segunda.[33] Por ello, desde la misma voluntad popular, o mejor, desde las sacudidas que se expresan a través de la voluntad popular, en términos de indignación y hartazgo, de acuerdo con Daniel Innerarity:

> [...] no debería hacernos olvidar que sin el segundo momento –el de la representación o de la mediación- no habría avances significativos y todo quedaría en la cólera improductiva del soberano negativo. De entre las diversas razones que justifica este segundo momento la más importante es garantizar la igualdad política [...] son

[33] Pierre Rosanvallon, *op. cit*., V, p. 351ss.

> necesarios procedimientos, acuerdos, transacciones y compromisos [que permitan] incluir toda la pluralidad de las perspectivas sociales en los procesos políticos de decisión, corregir la mera igualdad formal de los individuos y trascender la inmediatez de sus intereses de modo que los procesos políticos de representación y decisión , lejos de enmascarar una supuesta voluntad popular original pura, configuren una voluntad popular más reflexiva e incluyente.[34]

Si entiendo bien, por ejemplo, no se trata de sustituir la democracia representativa por una democracia participativa directa, sino al contrario fortalecer la primera para que sea más factible introducir las demandas de la segunda: consulta popular, *referéndum* o revocación de mandato.

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

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

> La igualdad [...], afirma Ferrajoli, consiste en el igual derecho a las propias diferencias –religiosas, políticas, ideológicas, nacionales y, por tanto, culturales- que hacen de cada persona un individuo distinto de los demás, y de cada individuo una persona como los demás. Se entiende, de este modo, de qué manera el constitucionalismo y el universalismo de los derechos fundamentales, ante todo los de la libertad, son la única garantía del pluralismo cultural, es decir, de la convivencia y del recíproco respeto entre las diversas culturales[35].

No se trata de negar la igualdad, sino reconocer que el trato igual de cada uno de los miembros de la comunidad en el reconocimiento de su autonomía personal

[34] Daniel Innerarity, "Voluntad y representación", *El País*, 19 de junio de 2018.
[35] Luigi Ferrajoli, *Fundamento de los derechos fundamentales* (edición de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello), Trotta, Madrid, 2001, p. 370

precede al trato igual de la pluralidad de culturas en la unidad: los individuos son más valiosos que los grupos a los que pertenecen. Más aún, los grupos valen sólo por y en virtud de los individuos que los componen. Y así también para las culturas o las naciones: valen en cuanto tienen valor los individuos que las comparten, y no tienen ningún valor intrínseco que permita idealizarlas o hasta absolutizarlas. Como dijera Jonathan Glover: "Siempre debe tratarse a las naciones como medios, y nunca como fines en sí mismas"[36].

Los derechos comunitarios no deben adscribirse a grupos o a la cultura de las minorías "como objeto que se considera holísticamente dotado de un valor intrínseco", sino que si entran en contradicción con los derechos liberales, individuales y sociales, deben ceder como valores que hay que atribuir a cada individuo en cuanto ser único e irrepetible. Por ello coincido con el antropólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen cuando afirma que: "...los derechos grupales o colectivos deberán ser considerados como derechos humanos en la medida en que su reconocimiento y ejercicio promueven a su vez los derechos individuales de sus miembros"[37].

4. Finalmente, *resulta insuficiente, y hasta perversa, una justificación minimalista de los derechos humanos en el ámbito de la justicia global. Lo que se requiere, más bien, es una justificación maximalista, para todos y cada uno de los derechos civiles, políticos y sociales,*

Para que esto sea posible se requiere de una comprensión estructural de los derechos humanos. Los derechos sociales no son derechos de una naturaleza necesariamente distinta a los llamados derechos civiles y políticos. En otros términos, no existe una tensión entre libertad e igualdad si se reconoce que ambos valores responden a estructuras diferentes pero complementarias. La libertad es un

[36] Jonathan Glover, "Nations, Identity and Conflict", citado por Will Kymlicka, en *Fronteras territoriales*, Trotta, Madrid, 2006, p. 56
[37] Rodolfo Stavenhagen, "Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales", en *Isonomía*, No. 3, octubre de 1995, p. 120

valor sustantivo, cuya extensión no depende de cómo está distribuido entre diversos individuos, ni incluye *a priori* un criterio de distribución. En cambio, la igualdad es en sí misma un valor relacional que se refiere a la distribución de algún otro valor. La igualdad no es valiosa si no se predica de alguna situación o propiedad que es en sí misma valiosa: la satisfacción de necesidades básicas en términos de un acceso igual a los recursos y el cumplimiento de los mínimos urgentes, impostergables en su cumplimiento, deben entenderse como condiciones necesarias para la realización de la autonomía y dignidad de las personas.

Es por ello que resulta cuestionable la pretensión de una defensa de los derechos humanos con un enfoque integral y como presupuesto de cualquier acción emancipadora y, al mismo tiempo, sostener la lucha antagónica entre dos cosmopolitismos en la cual difícilmente los derechos humanos se mantendrían con una pretensión de imparcialidad y universalidad. Los derechos terminarán siendo los de los unos frente a los de los "otros" en una inevitable dominación, bajo la perspectiva lejana y utópica de un "nuevo mundo".

Lo que debe comprenderse es que con respecto a esos mínimos vitales opera una consideración de necesidad y urgencia, que justifica que los jueces, con una adecuada deferencia hacia el poder legislativo, intervengan prohibiendo que se viole, u ordenando que se adopten medidas tendientes a su satisfacción, y así evitar un daño grave a la persona. Y por supuesto, esos mínimos, en términos de necesidades básicas o bienes primarios, son tan urgentes como la salvaguarda de cualquier derecho personalísimo, y exigibles, no sólo en un espacio cultural determinado, sino universalmente, globalmente. Tan "universal o global" como lo demanda la propia satisfacción de las necesidades básicas de cualquier ser humano.