

Mario Solís

Apuntes filosófico-políticos sobre cosmopolitismo y justicia social

Resumen: El artículo examina una serie de tensiones y conflictos propios del así llamado cosmopolitismo institucional y su correlato: la idea de la justicia global. Se persiguen dos tipos de reflexión, a saber, una reflexión propositiva respecto del sentido de la idea de justicia global y su vínculo con la justicia doméstica (nacional), y, por otro lado, una reflexión defensiva y dirigida a los escépticos respecto de la posibilidad de una teoría de la justicia conglomerante, según lo denomina Amartya Sen. Se dibujarán las líneas argumentativas básicas en defensa del cosmopolitismo institucional, desde las cuales se hace posible capturar, sin contradicción, las demandas de la así llamada justicia social doméstica, esto es, la justicia en el contexto estricto de los Estado-nación particulares.

Palabras clave: *Cosmopolitismo. Justicia doméstica. Justicia global. Estatismo. Derechos positivos. Suficientismo. Igualdad.*

Abstract: *This article examines the main lines of arguments for the so-called institutional cosmopolitanism and some of the most challenging objections to it, particularly to the idea of global justice. The article challenges the skeptics and offers a positive account of global justice by shedding light on the possibility of a convergence theory, a theoretical effort to accommodate elements of statist/nationalist and cosmopolitan theories of global justice within a coherent framework. In other words, the article highlights some of the main arguments to the soundness*

of institutional cosmopolitanism while trying to capture, without contradiction, the particular demands of domestic justice.

Key words: *Cosmopolitanism. Domestic justice. Global justice. Positive rights. Sufficiency view. Egalitarianism.*

I

Cosmopolitismo y justicia social son, sin duda, dos de las preocupaciones más notorias de la filosofía política contemporánea—observables muy particularmente en la filosofía política escrita en lengua inglesa durante las últimas tres décadas. El término *cosmopolitismo*, a simple vista, tiene una resonancia positiva. Ser cosmopolita se asume como sinónimo de tolerancia, apertura, visión amplia de mundo, etc. Lo contrario del ‘sentir’ cosmopolita se asume como una forma de parroquialismo, y pocos teóricos querrían ser parroquiales hoy en día. Visto el asunto en su fondo, (en un abordaje estrictamente filosófico-político) el término *cosmopolitismo* no parece admitir esa asociación positiva simple; en una lectura negativa, ser cosmopolita supondría asumir o bien una posición ingenua respecto de la política o bien una posición deliberadamente instrumental en función de los sistemas de poder (en filosofía política, quienes ser reconocen anti-cosmopolitas suelen también asumirse como

comunitaristas). Tal parece que una defensa del cosmopolitismo, como se busca ofrecer en este breve escrito, no es de ningún modo una tarea fácil ni está desprovista de las tensiones propias del quehacer teórico en filosofía política.

Estamos entonces frente a un reto conceptual (y, como se trata de un asunto filosófico-político, estamos frente a un reto para la acción político-institucional) cuya relevancia y actualidad no debía sorprendernos: vivimos en un mundo cada vez más interdependiente y no nos debía ser extraño los problemas globales que enfrentamos hoy por hoy, a saber, el cambio climático, la pobreza extrema, la desestabilidad económica, la criminalidad a escala global.

La ponencia que hoy presento busca poner de relieve una serie de tensiones y conflictos presupuestos en la defensa del así llamado *cosmopolitismo* institucional—y que se encuentran a la base de los retos arriba mencionados. Se trata de una presentación básica de los aspectos centrales del cosmopolitismo institucional y la justicia social a modo de anotaciones. La ponencia persigue dos tipos de reflexión. Por un lado, se trata de una reflexión pro-activa (o propositiva) respecto del sentido de la idea de justicia global y su vínculo con la justicia doméstica, y, por otro lado, de una reflexión reactiva (o crítica) dirigida a los escépticos.

Este trabajo procede del siguiente modo. En primer lugar, se abordará el debate arriba expuesto a través de una descripción de los aspectos básicos del *cosmopolitismo institucional*, con los cuales se hace posible ofrecer una caracterización y justificación de la idea de *justicia social global*. En segundo lugar, una vez clarificados los términos del debate, se trazarán algunas líneas argumentativas en defensa de dicho cosmopolitismo institucional, desde el cual se hace posible capturar, sin contradicción, las demandas de la así llamada *justicia social doméstica* (justicia en el contexto estricto de los Estado-nación particulares).

En otras palabras, se trata de responder a la siguiente pregunta: ¿es plausible una defensa de la idea de la justicia global sin negar la relevancia de las consideraciones de justicia social en contextos societales específicos? La tensión entre justicia social doméstica y global que subyace al debate

entre cosmopolitas y anti-cosmopolitas será abordada alrededor del asunto clave de *la vinculación socio-económica*.

II

Según la distinción general común en la literatura sobre el tema, el cosmopolitismo puede entenderse como (a) una propuesta relativa a los *asuntos de la justicia* o (b) como una propuesta relativa a los *asuntos de la cultura y la identidad individual y social* (Scheffler, 2001: 112-13). En el segundo sentido—llamémosle cosmopolitismo cultural—se alude a la idea de la pertenencia al mundo, más o menos identificada con la antigua tradición estoica. Dicho en pocas palabras, se trata del ideal de la combinación de diversas culturas y adscripciones socio-políticas en función de la conformación de una *ciudad cósmica*. Como es de suponer, el cosmopolitismo al que nos referiremos aquí apunta al segundo sentido, al cosmopolitismo como asunto de justicia.

Ahora bien, el cosmopolitismo del segundo tipo suele subdividirse en dos categorías, a saber, el *cosmopolitismo moral* y el *cosmopolitismo institucional* (Beitz, 1999: 298; Pogge, 2002: 170). Con esta subdivisión comenzamos a visualizar algunas de las tensiones y desafíos de las propuestas cosmopolitas.

El cosmopolitismo moral sostiene que todos los seres humanos somos sujetos del mismo conjunto de leyes morales (Miller, 2007: 4). En otras palabras, se parte de la idea de que no existe una diferencia moral fundamental entre las esferas de lo local (doméstico) y lo global (Caney, 2005: 265).

El cosmopolitismo institucional, por otra parte, se vincula de modo directo a la cuestión de la *forma y alcance de los sistemas institucionales*, los cuales moldean nuestra existencia individual. No es de extrañar entonces que el sistema Estado-nación esté en el centro de sus preocupaciones y que la dificultad más relevante que enfrenta el cosmopolitismo institucional es la de la negación o afirmación de un Estado global, o algo semejante a un Estado global, que haga cumplir las demandas de justicia social.

Nótese en esta subdivisión al menos dos asuntos controversiales correlativos. Primero, el asunto de cuán cercano o lejano se asumen las demandas cosmopolitas como demandas estrictamente socio-políticas (institucional) respecto de las demandas cosmopolitas relativas al tema de la moral (normativa ética). Algunos sostienen que el cosmopolitismo moral *es uno* con el cosmopolitismo institucional (en la mayoría de los casos, el cosmopolitismo moral constituye una forma de monismo moral, es decir, que se adscribe a la tesis de un marco normativo único desde el cual se desprenden los principios normativos relativos tanto las relaciones inter-personales inmediatas cuanto a las instituciones socio-políticas de un sistema *societal* determinado); otros sostienen, por el contrario, que se trata de dos esferas discursivas *separadas*.

Segundo, el asunto controversial respecto de si existe una relación de dependencia de un tipo de cosmopolitismo en relación con el otro; es decir, si el cosmopolitismo institucional está *subordinado* al cosmopolitismo moral o viceversa. Por ejemplo, desde una perspectiva inspirada en el primer Rawls (el de *Teoría de la Justicia* de 1971 hasta aproximadamente el año 1985), se sostiene la tesis de que la filosofía política ha de ser entendida como ética aplicada. Por el contrario, otros teóricos como Danilo Zolo o Bernard Williams, sostendrían, o que la política y la ética son asuntos finalmente inconmensurables (pero lo que vale es la política), o que la ética es una variable dependiente de la política¹.

Sin querer ser exhaustivo, conviene hacer notar la posición que defiende respecto de las dos temáticas antes mencionadas. Sostengo que la oposición cosmopolitismo moral/cosmopolitismo institucional no es falsa, empero podrían ser asumidas de un modo menos extremo, menos fuerte. Por un lado, el cosmopolitismo institucional (que es la perspectiva que privilegio) no necesita presuponer un monismo moral. Para usar la imagen de Thomas Nagel, la moralidad admite “estratos múltiples” (*moralitity is multilayered*) y bien se podría defender la demanda moral *cosmopolita* (contenida en la defensa de la justicia social global) sin asumirla como primaria o universal y sin que esto implique una contradicción.

Es posible rechazar el valor normativo de principios de justicia social como *principios del más alto orden* (eso que Amartya Sen llamó recientemente el trascendentalismo rawlsiano)² sin negar la posibilidad de reconciliar y hacer compatibles principios de justicia de diverso orden en una suerte de resolución comparativa. En el fondo, se trata de una tesis que niega el universalismo moral, empero que no deviene en un relativismo burdo o en un convencionalismo; es una tesis inter-contextualista.

Por otro lado, respecto de la temática (o más bien objeción) del Estado global, la posición cosmopolita institucional que defiende rechaza la necesidad de tal cosa, de un leviatán global, y, al mismo tiempo, aboga por una suerte de institucionalidad que se distinga del sistema Estadonación—sin que esto signifique la irrelevancia de los Estados-nación particulares. Permítanme referirme brevemente a esta cuestión.

Las objeciones a la conformación de un Estado global son claras: tal cosa traería como consecuencia, entre otros males, una institucionalización férrea de poder hegemónico y tiránico. John Rawls, siguiendo las reflexiones de Kant en *La Paz Perpetua*, señala que “un gobierno mundial—un régimen político unificado con los poderes reconocidos a los gobiernos nacionales—sería un despotismo global o un frágil imperio desgarrado por frecuentes guerras civiles, en la medida en que pueblos y regiones tratarían de alcanzar libertad y autonomía” (1999: 49). El punto que quisiera dejar claro en este momento es que, si bien la objeción al Estado global se sostiene, no estamos frente a una dicotomía estricta: o un Estado global o el abandono del cosmopolitismo institucional.

Como recientemente apuntaba Debra Satz, existe un buen número de opciones intermedias tales como un sistema económico no fundamentado en el Estado, un esquema global de separación del poder, el federalismo internacional, etc. (1999: 78). La alternativa frente a la negación de un Estado global no debía ser el abandono de la idea misma de la justicia social y la simple aceptación del *status quo* en las relaciones internacionales (una especie de Estado de naturaleza hobbesiano); y entre las opciones arriba mencionadas, la más prometidora y desafiante es la de

un esquema global de separación de poder—un esquema que sería guiado por un principio de *transferencia de poder*. Volveré a este asunto más adelante. Lo que he querido apuntar hasta ahora es que la tendencia del cosmopolitismo institucional (por oposición al cosmopolitismo moral universalista) se caracteriza por asumir el carácter relacional del tema de la justicia social; es decir, presupone el reconocimiento de que el valor normativo (moral y político) de la justicia social es contextual y práctico-dependiente.³

Antes de ensayar los argumentos centrales propuestos en esta ocasión, conviene ser más preciso respecto del término fundamental en cuestión: justicia social. Visto desde el abordaje teórico rawlsiano, el término *justicia social* se dice respecto de los arreglos políticos, político-jurídicos y económicos en un sistema social dado. Una estructura social básica se dice justa (*fair*) cuando observa principios básicos que surgen de dicho *arreglo societal* (principios que son compatibles con las ideas más elementales de libertad e igualdad y que no se aplican desde fuera, desde un rigorismo ético-político o desde un racionalismo trascendental).

Nótese que se trata de justicia distributiva en *sentido amplio*, en tanto que incorpora arreglos societales referidos a sistemas de organización tanto socio-económicos cuanto políticos. Estos esquemas invocan, por ejemplo, la igualdad de oportunidades para obtener cargos públicos y el principio *maximin* (*maximun minimorum*) con el que se justifican las desigualdades económicas—esto es, la norma que acepta la desigualdad económica bajo la condición de que “redunde en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad” (Rawls, 2001: 73).

En un sentido más específico, justicia distributiva se refiere a aquellos arreglos institucionales estrictamente relativos a la producción y distribución de recursos en condiciones de escasez moderada (el contraste aquí sería la “justicia asignativa” (Rawls, 2001: 82)). El principio *maximin* arriba mencionado es el que aquí entraría en función y se pondría a prueba con otros principios redistributivos alternativos. La conferencia de hoy alude al sentido amplio de justicia social. Justicia social para nuestros efectos tiene como referente la distribución de derechos,

oportunidades y recursos en contextos sociales determinados.

III

Como ya se mencionó anteriormente, las tensiones y los desafíos que nos ocupan surgen de las demandas cosmopolitas institucionales de justicia social y las expectativas de desarrollo social específicas en sociedades-economías particulares. Veamos algunos aspectos de esta tensión alrededor del tema de *la vinculación socio-económica*.

El argumento más difundido en contra de las demandas de justicia global se apoya en la supuesta insuficiencia de la fuerza de los *lazos asociativos* en el intercambio económico. Thomas Nagel (2005) ha argumentado recientemente en esta dirección. El autor señala lo siguiente: “El vínculo [*co-membership*] que tengo dentro del sistema de comercio internacional con el trabajador brasileño que recoge café o el trabajador filipino que ensambla mi computadora es más débil que el vínculo que tengo dentro de la sociedad estadounidense con el trabajador californiano que arranca las lechuga que consumo o el neoyorquino que aplancha mis camisas” (2005: 141).⁴ Tal debilidad, según Nagel, es razón suficiente para que las demandas de justicia social del segundo marco relacional no tengan lugar.

Esta posición de Nagel resulta poco convincente. Sin querer agotar el asunto, es posible replicar lo siguiente: la diferencia de tipo y de grado en la relación entre individuos respecto del marco institucional en el que se tocan (la estructuras nacionales por un lado y las internacionales por el otro, como apunta Nagel) sería un argumento suficiente para rechazar las demandas de justicia social en el segundo nivel de relación solo si (a) dicha relación fuera neutro respecto del bienestar (o malestar) del californiano y del neoyorquino o del salvadoreño y del costarricense, para estos efectos, y correlativamente (b) si dicha relación no involucrara a tales individuos como agentes ético-políticos.

Ahora bien, lo anterior no niega el hecho de que existen contradicciones entre los reclamos de

justicia social doméstica—o bien de demandas de desarrollo social, con sus respectivas responsabilidades institucionales—de una población hacia sus propias instituciones (y quizás sus co-habitantes) y de una población respecto de otra. Francia, por ejemplo, defiende constantemente el sistema de subsidios en agricultura en el marco de las normas de la Unión Europea sobre la base de las demandas de su población del campo—demandas que tocan incluso las ideas de la cohesión social e identidad francesas (Miller, 2007: 273). El hecho de que tales subsidios tenga efectos negativos considerables respecto del desarrollo social de naciones que podrían exportar sus productos agrícolas a la Unión parece un argumento secundario desde el punto de vista de la justicia social doméstica (el sacrificio político no parece ser una opción).

La apertura comercial es razonable (vista tanto en términos económicos cuanto en términos de justicia elemental), empero las graves dificultades para lograr tal cosa (y lo ambiguo del discurso mismo de muchos países respecto de la apertura comercial) corrobora la imposibilidad de la universalización de las demandas de justicia social, o dicho como crítica a Charles Beitz (1979), la discutible defensa de la *extensión* sin más de los principios dos principios de justicia de Rawls.

¿Cómo se puede defender entonces la idea de la justicia global sin negar la relevancia de las consideraciones de justicia social en contextos societales específicos? Una posible respuesta a esta pregunta exige una división del trabajo entre justicia social doméstica y justicia social global que pase por una distinción clara entre (a) *bienes sociales comparativos* y *bienes sociales no-comparativos* presupuestos en la demanda de justicia y (b) la proposición de justicia socio-económica global en términos de *suficiencia*, más que en términos de *igualdad*. Veamos estos dos puntos con algún detalle.

IV

Las desigualdades respecto de las expectativas de vida en el mundo de hoy entre los muchos

y los pocos es moral y políticamente inaceptable. No obstante, más que las desigualdad como tal, lo que se muestra deplorable son las terribles condiciones de vida de esos muchos. Es usual que las discusiones sobre justicia social tengan como referente los esquemas distributivos formales (coeficiente de Gini) o la pregunta por la ‘moneda de cambio’ (*currency*) de la distribución—recursos, igualdad de oportunidades, capacidades, etc. El problema es que, hasta cierto punto (el punto en el que se encuentra todavía nuestro mundo), de lo que se trata no es de medir esas desigualdades, sino de crear las condiciones para que esos muchos alcancen lo que he querido llamar *umbral de suficiencia*. Desde esta perspectiva, no importa tanto que unos individuos tengan más que otros, sino que tengan suficiente para vivir una vida digna (Fabrè, 2007: 12).

A la luz de esta apreciación sobre la preeminencia de la categoría de suficiencia sobre la categoría de igualdad en el marco de las discusiones sobre justicia social, es posible distinguir las *atribuciones comparativas* y *no-comparativas* de situaciones de vida entre individuos y sociedades. Valorar si alguien o algo es igual requiere una comparación: es el caso que X tiene más que Y. Por contraste, la pregunta respecto de si alguien goza de condiciones de bienestar no es comparativa.

Puesto de otro modo, la necesidad de X en relación a una persona Y en el contexto de carencialidad no nos llama a una comparación, sino a una restitución (o reconstitución) de las condiciones y los bienes necesarios para alcanzar ese umbral de suficiencia. Si bien es cierto que los estándares de unas y otras sociedades son comparativos en tiempo y espacio, también es cierto que la carencia extrema no es normativamente comparable (digamos entre una sociedad cuyos habitantes mueren de hambre o aquellos que mueren por enfermedades curables); el hecho de la diversidad de estándares de vida y la comparación entre sociedades en tiempo y espacio tampoco rechaza la posibilidad de construcción de un estándar objetivo de suficiencia intersocietal.⁵

Justicia social global, en suma, *se dice mejor en términos de suficiencia que en términos de igualdad* (y lo contrario vale para la defensa de diversas formas de justicia social doméstica, de

concepciones de desarrollo social). Adviértase de inmediato que el suficientismo no es un anti-igualitarismo, sino una aproximación alternativa a la comprensión de la demanda de igualdad contenida en la idea de la justicia social. Adviértase también que la tesis suficientista alude a la idea de un mínimo social de existencia que remite tanto a las condiciones materiales (argumento económico) cuanto a los valores de autonomía y dignidad. El problema que subyace a las demandas de justicia social global no es entonces la violación del principio de igualdad, sino la violación de la diferencia y la tendencia a mantener o preservar la condición sistémica cualitativa de la carencia. Permítaseme presentar a modo de esquema un argumento en esta dirección—un argumento sencillo que resume lo anterior:

- a. Los enunciados ‘tener lo mismo’ o ‘tener menos’ representan una discrepancia cuantitativa.
- b. El enunciado ‘no tener suficiente’ representa carencialidad (discrepancia cualitativa) y corresponde a una situación sistémica.
- c. El mal de la carencialidad es negativamente más poderoso que las discrepancias cuantitativas (la carencia es un mal mayor).
- d. Cuanto mayor sea el mal en cuestión, más urgentes e irrenunciable se tornan las acciones (política, o de políticas públicas) que contrarrestan ese mal.
- e. Por lo tanto, erradicar el mal mayor de la carencialidad es moral y políticamente superior a la búsqueda de la igualdad.⁶

V

Hasta aquí he querido apuntar que existe una división del trabajo relativa a la densidad de las relaciones socio-económicas y una realidad política y moralmente inaceptable, la carencia extrema, que inciden en la forma en la que comprendemos las demandas de justicia social. Se ha insistido también en la relevancia (o el carácter constitutivo) de los contextos socio-políticos cerrados en las demandas de justicia en la forma de justicia doméstica. No obstante, he sugerido que tal aseveración no indica necesariamente que

los reclamos de justicia social (y las condiciones de su cumplimiento) llegan hasta ahí.

Existe un buen número de comunidades políticas altamente vulnerables, cuyas posibilidades de re-constitución pasan por la acción coordinada de muchas otras naciones que cuentan con los recursos económicos y técnicos-tecnológicos necesarios (y que tienen un buen grado de responsabilidad, si no responsabilidad causal—directa o indirecta—, al menos responsabilidad remedial (Miller, 2007)). Esta acción coordinada podría pensarse en términos de un *deber de asistencia*, como lo ha defendido Rawls en su último trabajo, *El derecho de gentes*. Sin embargo, es plausible (o mejor aún, mucho más justificable normativamente y sustentable empíricamente) asumir también un *deber de justicia* en sentido estricto y no simplemente un deber de asistencia. Este es uno de los desafíos más notables para una teoría de la justicia social que incorpora la importancia e irreductibilidad de las demandas de justicia social doméstica. El cosmopolitismo institucional, como es de sospechar, focaliza la atención en *las estructuras institucionales* capaces de asumir este desafío. Permítaseme referirme a este asunto en sus líneas básicas.

Existe una tendencia de justificación del cosmopolitismo institucional que, por un lado, acude a los así llamados derechos negativos (derecho a la no interferencia), y, por otro lado, a la propuesta de la creación de un *fondo común* para distribuirlo a las naciones menos favorecidas. La figura más prominente de esta propuesta es Thomas Pogge. El autor nos habla de un Dividendo Global de Recursos (DGR), el cual consiste en la devolución de una porción del valor económico de la explotación de recursos naturales, con la idea de que “los pobres globales poseen una porción inalienable de todos los recursos naturales no renovables” (2005: 249).

Junto a esto, Pogge alude al *derecho negativo* de los Estados-nación a no obstruir la construcción de instituciones económicas y políticas justas de otras naciones (esto sin negar necesariamente obligaciones positivas respecto de la construcción de dichas instituciones). Se trata de la denuncia de un ‘orden global’ que obstruye la recomposición institucional interna de muchas naciones (particularmente las que cuentan con la

“maldición de los recursos naturales”, según se suele decir en algunos círculos (Wenar, 2008)) y que atrofia la propia configuración de las relaciones internacionales. Esto pasa de dos formas: o se promueve la cultura de la corrupción al permitir que las empresas sobornen a funcionarios de los gobiernos de turno y al “bendecir esos sobornos con una desgravación fiscal” (Pogge, 2005: 38) o se privilegia el financiamiento internacional (préstamos) a gobiernos de países con recursos naturales abundantes sin reparar en que muchos de esos gobiernos o clases dirigentes podrían tener a sus poblaciones en el último lugar de sus intereses. La demanda simple de justicia global en este caso (en su forma de derechos negativos) es en cierto sentido redistributiva, empero en mucho mayor sentido re-constitutiva de las estructuras institucionales y relaciones internacionales, las cuales, en muchos momentos, parecen funcionar en el estado de naturaleza hobbesiano.⁷

Sin rechazar el abordaje de Pogge (el cual, por supuesto, admite debate), quisiera llamar la atención a una lectura y propuesta más institucional del desafío cosmopolita (quizá en un nivel de abstracción mayor). Se trata de los esfuerzos por configurar un *sistema de gobernanza de muchos niveles* a partir del cual el poder (por usar un término propio de la política) sea transferido desde los Estados y los agentes sistémicos que operan dentro de los Estados nacionales hacia estructuras de toma de decisión tanto del nivel sub-estatal cuanto del nivel supra-estatal (ver Saroosi, 2005; Caney, 2005).

Esta mega-estructura institucional estimula una suerte de interacción que operaría en esas *áreas-problema* superpuestas o entrecruzadas que constituyen los desafíos más urgentes de nuestro mundo. Justicia global como una demanda de creación de condiciones que permitan a todos alcanzar el *umbral de suficiencia* apunta, entre otras cosas, a los logros entrecruzados de estabilidad macro-económica, protección del hábitat natural, erradicación de la pobreza extrema, y los mecanismos institucionales de prevención y sanción. Se trata, en general, de una perspectiva institucional de tareas, la cual se reconoce en virtud de los vínculos funcionales de las instituciones particulares interactuantes y

sus propias metas de gobernanza (Gehring, T. y Oberthur, S., 2009).

Es claro que la propuesta de Pogge o la que he sugerido aquí en sus líneas básicas necesitan ser puestas a un escrutinio que trasciende una actividad como esta, incluso muchas actividades como ésta. Lo expuesto es una propuesta para la discusión académica—y ojalá pueda producirse en espacios más vinculantes y con posibilidad de toma de decisión. Justicia social doméstica y desarrollo social parecen estar exigidas hoy por hoy a replanteamientos de acuerdo con demandas urgentes de justicia global en un mundo cada vez más interconectado.

VI

Terremos esta presentación con una reflexión esquemática, y quizás un tanto menos abstracta, sobre los dilemas que enfrenta un país de ingreso medio como el nuestro a la luz de la tensión entre justicia social doméstica y justicia global—tensión que se observa en ese desencuentro entre la perspectiva cosmopolita y aquella que, a falta de un mejor nombre, se le puede llamar ‘perspectiva patriótica’. Se trata de una oposición en la esfera de lo político-institucional, que es visible en las tendencias ideológicas (y quizás programáticas) que han caracterizado el espectro político-electoral costarricense—según se ha podido constatar en los últimos años en relación con la aprobación del TLC y la última elección presidencial.

Solo para ilustrar (y sin mencionar los partidos políticos que les corresponde) piénsese en las tendencias dibujadas en extremos. De un lado, hay lo que se puede llamar ‘cosmopolitismo de la derecha’, el cual, en su forma extrema, se convierte en un economicismo a-político (es decir, en una contradicción en los propios términos de la ‘cuestión cosmopolita’). Del otro lado, existe una fuerte tendencia al ‘patriotismo de izquierda’, que puede ser o estrictamente comunitario (y con ello negador de la justicia social global) o abierto (en cuyo caso, como es fácil mostrar, se torna equivalente a la tesis cosmopolita). Los extremos son claramente insuficientes tanto desde el

punto de vista conceptual como del normativo y político-práctico.

Surgen entonces algunas preguntas clave: ¿se puede argumentar de modo consistente un punto medio? ¿Es coherente el planteamiento de un punto medio y qué valor político práctico tiene? Por supuesto, un punto medio, esperaríamos, se distanciaría de las posiciones extremas antes mencionadas (apoliticismo económico y atomismo corporativo) y, a la vez, incluiría sus elementos menos extremos; por ejemplo, tomaría muy en serio las relaciones económicas de mercado e incluiría en cierta medida su racionalidad; tomaría muy en serio los lazos asociativos que constituyen sujetos sociales con capacidad y derecho de autodeterminación.

Un punto medio puede presentar dos alternativas: o una reconciliación o un balance consensuado entre lo doméstico (estatal-nacional) y lo global. Existen muchas razones para sostener el balance más que la reconciliación (la razón más contundente: se trataría de valores y condiciones inconmensurables). Por supuesto, el diablo está en los detalles, esto es, en el marco procedimental—técnico y político—desde el cual se construyan y acuerden lo que se negocia, se pierde y se gana (*trade-offs*). Como se puede notar, mi respuesta a las preguntas antes planteadas es positiva, empero su éxito nunca es seguro.

Esto nos lleva a una segunda cuestión correlativa—a los dilemas en los que se puede encontrar una parte (digamos Costa Rica) en una posible defensa o negación de las propuestas cosmopolitas moderadas o extremas (moderadas las que aceptan la negociación, extremas las que, en un sentido o en otro, no admitirían una delimitación moral y política significativa que resista lo global).

Para una unidad política o sociedad-estado, si esta es relativamente independiente—como es el caso de los países de alto ingreso—la tesis patriótica parece imperar (nótese que la tesis patriótica no es exclusiva de la izquierda—en Inglaterra, por ejemplo, los más patrióticos suelen ser los más conservadores).

Si la unidad política en cuestión es, para todos los efectos, absolutamente dependiente, la tesis cosmopolita (moderada o extrema) se suele asumir de forma natural.

Para unidades políticas relativamente dependientes—como el caso de países de mediano ingreso como Costa Rica—se atisba una encrucijada. O se defiende la tesis patriótica—lo cual equivale a ubicarse en una posición débil respecto de las demandas que se pueden plantear a los países del ‘extremo superior’, pero que, a cambio, minimiza el riesgo del debilitamiento de la justicia social doméstica al ‘proteger’ su propio espacio socio-económico (en la forma de protección del sistema productivo y político-institucional, es decir, de la soberanía de su unidad política)—o se defiende la tesis cosmopolita—lo cual equivale a ubicarse en una posición fuerte para demandar justicia social al ‘extremo superior’ pero que, como contraparte, debilita las condiciones de posibilidad de realización de justicia social al interior de su unidad política en virtud de lo oneroso que se tornan las demandas de justicia social global (al incluir el ‘extremo inferior’).

Evidentemente, la cuestión queda abierta; tal ha sido el objetivo de las reflexiones hasta aquí ofrecidas. La expectativa es que todo lo anterior sirva para abrir espacios de discusión y debate filosófico alrededor de asuntos que, sin lugar a dudas, nos interpelan—o al menos nos deben interpelar.

Notas

1. Véase Zolo, 1997 y Williams, 2005.
2. Se trata del libro *The idea of Justice* (2009), publicado recientemente en castellano por la Editorial Taurus bajo el título: *La idea de la justicia* (2010).
3. Para un debate instructivo sobre contextualismo véase Miller 2002. Respecto de la categoría de lo ‘práctico-dependiente’ véase Sangiovanni 2008.
4. La traducción al castellano de ésta cita y de las siguientes son del autor.
5. Para una discusión más detallada sobre la perspectiva suficientaria, véase Frankfurt 1987; Parfit 1997; Brown 2005; Wenar 2008.
6. Para un análisis detallado de esta línea de argumento, véase Casal 2006.
7. Existe un tema correlativo al de la justicia global, a saber, el tema de derechos humanos, y particularmente el asunto de su fundamentación. Como es constatable con facilidad, se suele recurrir,

para la justificación o fundamentación de derechos humanos, al principio de agencia (Gerwith, Gallardo), a la autonomía (Griffin) o a las capacidades (Nussbaum, Sen), etc. Por su parte, David Miller (2007) ofrece una alternativa muy sugerente: la justificación de derechos humanos se remite a las necesidades humanas básicas. Lo relevante de este punto para el caso que nos ocupa ahora se resume así: la defensa de la idea de la justicia global, en su mejor presentación, se inscribe en (o es correlativa a) una demanda por el cumplimiento de derechos humanos. Se trata de una posibilidad de fundamentación muy sugerente y, por supuesto, debatible; a ella nos referiremos en un artículo posterior.

Bibliografía

- Anderson, E. (1999) "What is the Point of Equality?" *Ethics* 109: 287-337.
- Beitz, Charles R. *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Casal, P. (2006) "Why Sufficiency is not Enough". *Ethics* 117 (7): 296-326.
- Fabré, C. (2007) *Justice in a Changing World*. Cambridge: Polity.
- Frankfurt, H. (1987) "Equality as a Moral Ideal", en *Ethics* 98: 21-43. Este ensayo aparece en: *The Importance of What We Care About*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gehring, T and Oberthur, S. (2009) "The Causal Mechanisms of Interaction between International Institutions". *European Journal of International Relations* 15 (1): 125-56.
- Habermas, J. (2008) "Constitutionalization of International Law and The Legitimation Problem of a Constitution for World Society" *Constellations* 15 (4): 444-455.
- Held, D. (2006) *Models of Democracy*. Stanford: Stanford University Press.
- Miller, D. (1997) *Sobre la nacionalidad: autodeterminación y pluralismo*. Barcelona: Paidós. [(1995) *On Nationality*. Oxford: Clarendon Press.]
- Miller, D. (2002) "Two Ways to Think about Justice" *Politics, Philosophy and Economics* 1 (1): pp. 5-28.
- Miller, D. (2007) *National Responsibility and Global Justice*. Oxford, Oxford University Press.
- Nagel, T (2005) "El problema de la justicia global" ["The Problem of Justice". *Philosophy and Public Affairs* 33 (2): 113-147.] en *Revista Jurídica Universidad de Palermo*, Año 9, No. 1 (Junio) 2008, pp. 169-195.]
- Parfit, D. (1991) "Equality or Priority?". *The Lindley Lecture*, University of Kansas, pp. 1-42; re-impreso en M. Clayton and A. Williams (eds.) (2000), *The Ideal of Equality*, Basingstoke: Palgrave, pp. 81-125.
- Pogge, T. (2005) *La pobreza en el mundo y los derechos humanos* Madrid, Paidós. [2002 *World Poverty and Human Rights*. Cambridge, Polity Press.
- Rawls, J. (1979) *Teoría de la Justicia*. Paidós: Barcelona. [(1971) *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.]
- Rawls, J. (1996) *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona [(1993) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.]
- Rawls, J. (2001) *El derecho de gentes* [(1999). Barcelona: Paidós. [The Law of Peoples. Massachusetts: Harvard University Press.]
- Sangiovanni, A. (2008) "Justice and the Priority of Politics to Morality". *The Journal of Political Philosophy* 16 (2): 137-64.
- Sarooshi, D. (2005) *International Organisations and their Exercise of Sovereign Powers*. Oxford: Oxford University Press.
- Satz, D. (1999) "Equality of What Among Whom? Thoughts on Cosmpolitanism, Statism and Nationalism". In Brilmayer, L., Shapiro I. (eds.) *Global Justice*. New York: New York University Press.
- Wenar, L. (2007) "Responsibility and Sever Poverty". In Thomas Pogge (ed.) *Freedom from Poverty and Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Wenar, L. (2008) "Human Rights and Equality in the Work of David Miller". *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 11 (4): 401-411.
- Williams, B. (2005) *In the Beginning was the Deed*. Princeton: Princeton University Press.
- Zolo, D. (2000) *Cosmópolis: perspectivas y riesgos de un gobierno mundial*. Barcelona: Paidós. [(1997) *Cosmopolis: Prospect for World Government*. Cambridge: Polity Press.]