

THOMAS POGGE

Moral, justicia y derechos humanos

Johnny Antonio Dávila
Editor



Universidad
Pontificia
Bolivariana



Thomas Pogge

Tiene a su cargo la Cátedra Leitner de Filosofía y Relaciones Internacionales de la Universidad de Yale (Estados Unidos). Algunas de sus obras son: *Politics as Usual: What Lies behind the Pro-Poor Rhetoric* (Cambridge: Polity Press 2010); *Hacer justicia a la humanidad* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica/UNAM, 2009 [traducción y coordinación a cargo de David Álvarez García]); *The Health Impact Fund: Making New Medicines Accessible for All*, junto con Aidan Hollis (Incentives for Global Health, 2008); *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, (Cambridge: Polity Press, 2008); *Realizing Rawls* (Ithaca: Cornell University Press, 1989).

Moral, justicia y derechos humanos

Thomas Pogge

Editor: Johnny Antonio Dávila

323
P746

Pogge, Thomas, autor
Moral, justicia y derechos humanos / Thomas Pogge ; traducción Johnny Antonio Dávila -- Medellín: UPB, 2017.
152 páginas : 16.5 x 23 cm. --
ISBN: 978-958-764-480-7 / ISBN: 978-958-764-514-9 (versión digital)

1. Justicia -- 2. Derechos humanos -- 3. Ética -- 4. Multiculturalismo --
5. Refugiados -- I. Dávila, Johnny Antonio, traductor

CO-MdUPB / spa / RDA
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Thomas Pogge
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

Moral, justicia y derechos humanos

ISBN: 978-958-764-480-7
ISBN: 978-958-764-514-9 (versión digital)
Primera edición, 2017
Escuela de Derecho y Ciencias Políticas
CIDI
Proyecto: Cosmópolis y Estado mundial. Radicado: 903B-09/17-36

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano Escuela de Derecho y Ciencias Políticas: Luis Fernando Álvarez Jaramillo

Director Facultad de Ciencias Políticas: Porfirio Cardona Restrepo

Editor: Juan Carlos Rodas Montoya

Traductores: Johnny Antonio Dávila y María Julia Ochoa Jiménez

Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Ana Milena Gómez Correa

Corrección de Estilo: Ana María Aristizábal

Dirección Editorial

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2017
E-mail: editorial@upb.edu.co
www.upb.edu.co
Telefax: (57) (4) 354 4565
A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 1619-08-08-17

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito, sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Moral, justicia y derechos humanos

Thomas Pogge

Contenido

Estudio preliminar: Institucionalismo moral cosmopolita.....	9
Las consecuencias de las concepciones morales dominantes.....	29
¿Qué es justicia?.....	55
Los derechos humanos como exigencias ante instituciones globales.....	83
Injusticia y deberes frente a los refugiados	119

Estudio preliminar: Institucionalismo moral cosmopolita

I

Migraciones ilegales forzadas, contaminación ambiental, tráfico, compra y venta ilegal de armas y drogas, pobreza extrema, guerra entre Estados y dentro de los Estados, terrorismo, violación masiva y sistemática de los derechos humanos... Esta es una relación verídica de asuntos que actualmente nos aquejan. Es cierto que todos estos son problemas que existen desde hace mucho tiempo, pero hoy día han adquirido una connotación especial, pues tienen una extensión global. No se puede decir, por ejemplo, que la compra ilegal de armas en Irak o Sudán es responsabilidad exclusiva de estos Estados, ya que esas armas son fabricadas, en su mayoría, en países extranjeros que normalmente gozan de buena estabilidad institucional, además de que para llegar a Irak o Sudán han tenido que salir legal o ilegalmente del país donde fueron elaboradas. Para agregar otro ejemplo, tampoco es sensato sostener que el conflicto armado colombiano ha afectado solamente a Colombia: también sus países vecinos han sufrido perjuicios en razón del conflicto armado. Véase que de una u otra forma en estos asuntos siempre aparece el elemento global. Siguiendo la lógica de lo descrito, y en tanto que son problemas que nos aquejan, surge la pregunta sobre qué hacer para solucionar estos y otros problemas globales.

Y como se requiere que haya alguien o algo responsable de lo que causa los problemas y también de las correspondientes soluciones, junto a la anterior interrogante aparece la pregunta acerca de quiénes son los sujetos que deben actuar para dar soluciones eficaces o, por lo menos, intentar darlas.

Las respuestas a las preguntas planteadas admiten, en teoría, diversos enfoques, siendo algunos más plausibles que otros: enfoque económico, antropológico, etc. No obstante, Thomas Pogge (2010: 14-15) considera que el estado de cosas arriba descrito es explicable a partir de dos enfoques concretos: el interactivo y el institucional, los cuales están insertados en el amplio marco del análisis moral. Se trata, pues, del análisis moral —normativo— de situaciones políticas. La perspectiva interactiva pretende determinar cuál es la cuota de responsabilidad causal de agentes concretos (seres humanos, colectivos, empresas, etc.) en la existencia de esos problemas globales, con lo que también se busca señalar quiénes son los sujetos encargados de conseguir y proponer soluciones (Pogge 2010: 14-15). El enfoque institucional, por el contrario, asume que la causa principal de los problemas mencionados no reside tanto en la acción individual o conjunta de agentes concretos, sino en la estructuración del sistema de las principales instituciones (bancos, partidos políticos, etc.): es la manera como hemos estructurado el sistema de las principales instituciones sociales la que determina si se presentan injusticias y en qué medida. Siguiendo a John Rawls, quien fue su mentor, Pogge (2010: 16) da preferencia la orientación institucional, por lo que una de sus tesis esenciales es que las causas fundamentales de las injusticias socio-políticas se encuentran en las instituciones.

Pogge (2011: 2014; 1992: 50) advierte que el enfoque institucional y el interactivo no son excluyentes, sino complementarios. Por lo tanto, al dársele más relevancia al enfoque institucional no se quiere librar a los agentes concretos de su responsabilidad. Analizar el sistema institucional adquiere mayor significación porque la forma como han sido concebidas las instituciones suele tener efectos más determinantes en la vida de la mayoría de los seres humanos que las acciones aisladas de agentes concretos o, como diría John Rawls (1971: 7), “porque sus efectos son muy profundos y están presentes desde el comienzo”. Ahora bien, no se trata de tomar en cuenta una institución en específico, sino la actuación conjunta de las principales instituciones. Un sistema de salud marcadamente ineficiente tiene consecuencias socio-políticas más profundas que la acción de, por ejemplo, las organizaciones no gubernamentales que intentan paliar las deficiencias causadas por ese sistema. Pero, a su vez, frecuentemente el mal funcionamiento del sistema de salud en tanto institución es el resultado de la ineficiente acción conjunta de otras instituciones sociales básicas como la educación, el gobierno o el sistema financiero, que no logran, con o sin intención, generar efectos sociales positivos para la mayor cantidad posible de personas. El foco último de atención es el sistema de instituciones y no las instituciones en particular.

Sin que Pogge lo haya hecho expreso, no sería aventurado afirmar que también puede haber una razón estratégica para preferir el enfoque institucional frente al interactivo. Si bien las instituciones se componen de personas, es más práctico centrarse en las instituciones, ya que, primero, con ello se reduce considerablemente el campo del objeto a evaluar: la tarea es menos complicada cuando analizamos el sistema

de instituciones —el cual funcionaría como una categoría general— que cuando analizamos cada agente en concreto, algo que también incluiría a los seres humanos. En segundo lugar, y esto sería lo más destacado, las instituciones y los sistemas de instituciones suelen estar compuestos por diferentes y a veces múltiples agentes, por lo que analizar o influir sobre la institución y el sistema supondría, en principio, analizar o influir sobre cada uno de los agentes que los componen, algo que se convertiría en una tarea casi irrealizable. Aunque no esté libre de críticas, la estrategia es, así como ha sido expuesta, atractiva e ingeniosa.

A diferencia de Rawls, Pogge considera que el enfoque institucional no debe ser aplicado solamente en el marco interno de los Estados, sino que también puede y debe ampliarse hacia el ámbito externo, hacia el campo de las relaciones *inter*-Estados y otros actores de la arena global (empresas transnacionales, entes internacionales como la Organización de las Naciones Unidas, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, Cruz Roja, etc.), con lo que el análisis político-moral de las instituciones gana amplitud. Y de hecho la configuración del marco institucional global es el objeto de las reflexiones de Pogge, lo que encuentra su justificación en dos argumentos centrales y bien definidos que acompañan casi todos sus análisis político-morales: primero, lo poco apropiado de la división entre relaciones *intra*-nacionales e *inter*-nacionales; segundo, imposición del sistema institucional global.

Conforme con el primer argumento, la clásica división dicotómica entre relaciones nacionales e internacionales siempre ha sido moralmente inadecuada, debido a que da a entender que los intereses de los Estados son los que política y moralmente tienen relevancia, olvidando o dejando de

lado los intereses de los individuos (Pogge 2010: 19; 2001: 20-22). El problema de este tipo de enfoques es que permite justificar comportamientos estatales y gubernamentales que no solo no favorecen a los individuos, sino que también los perjudican directamente. A manera de ejemplo, esto tendría lugar cuando el Estado A decide comprar al Estado B (esfera internacional) parte de su producción de petróleo, siendo B un Estado represor de las expresiones democráticas (esfera nacional). Como resultado de la negociación, B obtiene una ganancia que permite seguir reprimiendo a los ciudadanos y enriqueciendo a ciertas élites. Nótese que en este ejemplo tanto la esfera nacional como la internacional excluyen los intereses de los individuos. No es que siempre sea así, pero este modelo dicotómico se presta para ello. Este argumento muestra, además, que para Pogge lo esencial es el individuo, o sea, que está motivado por una visión liberal de las relaciones sociales.

El segundo argumento sostiene que el sistema de instituciones globales es el resultado de un proceso intencional que se da a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial y que alcanza su mayor auge al culminar la Guerra Fría. Característico de este fenómeno es que el sistema de instituciones globales ha sido impuesto a los países más débiles por ciertas potencias financieras y económicas (Pogge 2010: 19). En principio, ello no es necesariamente algo negativo; el inconveniente está en que el sistema institucional global, así como está diseñado, favorece a las potencias y perjudica a los débiles. Los acuerdos en el marco de la Organización Mundial del Comercio, v. gr., hacen posible que los países fuertes impongan restricciones a las importaciones menos onerosas de países que, por diversas razones, producen a menor costo (Pogge 2010: 20). Esta

configuración institucional genera daños directos a los ciudadanos de los países débiles, pues reduce sus posibilidades para entrar en el comercio internacional y, al mismo tiempo, suele conllevar efectos negativos indirectos, ya que la corrupción se presenta igualmente en el contexto global y da pie para que algunos gobiernos opresivos y corruptos obtengan beneficios económicos, en el marco del sistema global, que permiten fortalecer el sistema institucional nacional, corrupto y opresor (Pogge 2010: 19-20). Nótese, una vez más, que lo que finalmente interesa es el bienestar del ser humano como individuo. Además, hay que tener presente que se busca la protección y salvaguarda de los intereses básicos de todos los seres humanos, aunque los ciudadanos de los países más débiles son normalmente los más perjudicados. El sistema institucional global debe atender a los intereses básicos de todos los individuos.

Estos dos argumentos conducen a mencionar tres cuestiones importantes. Primero, el adjetivo *global* se desdice de la tajante separación entre lo nacional e internacional, indicando que hay materias como la economía, el comercio y el derecho, por ejemplo, que ya no pueden ser vistas como perteneciendo exclusivamente a lo nacional o a lo internacional. Lo global alude a una circunstancia en la que lo nacional y lo internacional se unen en muchos puntos casi indiferenciables entre sí, suscitando una tercera esfera: la esfera global. No se pretende proponer que la esfera nacional y la internacional ya no existen; lo que se propone es que esta visión dicotómica es inadecuada y, como consecuencia, debe ser ampliada. Segundo, Pogge jamás suprime la responsabilidad que les corresponde a los países débiles por sus malas decisiones políticas o por la corrupción en la que muchos están sumidos; solo explica que el sistema

institucional global tiene una cuota de responsabilidad muy grande —quizá la más grande— en lo que sucede.

Tercero, los dos argumentos llevan a una conclusión normativa: tenemos el deber negativo de no cooperar en la imposición de un sistema institucional global que tiene pésimas consecuencias para determinadas personas, de donde resulta que igualmente tenemos el deber de promover las correspondientes reformas institucionales (Pogge 2011: 214). Es decir, es un mismo deber, pero con dos facetas. Con pocas palabras: aquí se está en los dominios de la llamada justicia global, cuyo fin es proponer, promover y materializar soluciones relativas a problemas de injusticia que tienen alcance global. Al igual que autores como Otfried Höffe, Martha Nussbaum, Luis Cabrera, David Held y Gillian Brock, entre otros, Pogge es partidario de que las injusticias globales deban ser solucionadas con acciones globales que atañen directamente a ciertas instituciones.

Esta visión institucional de corte global que está presente en Pogge ofrece una aproximación a sus postulados sustanciales. La comprensión adecuada de lo expuesto amerita, sin embargo, aceptar que esta manera de ver las cosas está dentro de una categoría mucho más general ya conocida desde la Antigüedad. Hablamos del cosmopolitismo. Esta concepción político-moral sirve de sustento a la propuesta institucionalista de Pogge, por lo que enseguida se expone.

II

El cosmopolitismo es una posición o, mejor, un conjunto de posiciones cuyo núcleo es la idea de que todos los seres humanos son ciudadanos de una sola comunidad, sin

tomar en cuenta su filiación política, es decir, independientemente del Estado del que sean ciudadanos o de su posición en materia política (Kleingeld / Brown 2013: s.p.). La comunidad única puede implicar un anhelo bastante ideal y metafórico, como en el caso de Marco Aurelio, o también puede hacer alusión a una pretensión más literal, como lo es el deseo de Immanuel Kant y Otfried Höffe de que se constituya un Estado mundial. En la primera perspectiva prevalece exclusivamente lo moral, mientras que la segunda tiene un fuerte acento político-moral. Sin decantarse exclusivamente por alguna de las perspectivas mencionadas, la posición cosmopolita de Pogge encaja en este amplio esbozo conceptual. Así, este sostiene que se trata de una familia de posiciones con carácter normativo, en tanto que indica el deber ser, y que busca incluir a todos los seres humanos como iguales (Pogge 2012: 10). La idea de comunidad única no es mentada expresamente por Pogge, aunque una idea similar se percibe a lo largo de su propuesta, visto que plantea la reformulación del sistema global institucional dominante y la instauración de uno que atienda a los intereses de todos los individuos.

Especificando ya un poco más, el cosmopolitismo de Pogge está signado por cuatro elementos (Pogge 2012: 14; 2011: 212): a) *individualismo*, ya que lo esencial son los individuos, los seres humanos, y no los grupos, ya sean familias, pueblos, religiones, Estados, etc.; b) *universalidad*, pues son tomados en cuenta los intereses de cada ser humano; c) *imparcialidad*, puesto que no es decisivo el grupo al que se pertenece ni el origen del individuo, teniendo su interés la misma importancia y d) *generalidad*, en tanto que todos nos preocupamos por todos, y no únicamente por nuestros compatriotas, familiares, etc. A todas luces sería

desatinado pensar, primero, que se debe pensar concretamente en cada ser humano. El llamado es a asumir modelos de pensamiento y acción que razonablemente pudieran ser aceptados por todos. También sería desatinado suponer que deben ser estimados todos y cada uno de los intereses que tengan los seres humanos. Cuando se habla de “los intereses de cada ser humano” realmente se tiene en mente un tipo de intereses: intereses básicos que razonablemente compartirían todos los seres humanos. Ejemplo de esto sería el interés en una alimentación adecuada o el interés básico en que exista un sistema de salud adecuado.

En tanto que constituye una familia de posiciones, Pogge (2012: 10-12) opina que el cosmopolitismo se manifiesta de cuatro formas: cosmopolitismo legal, monista, ético y de justicia social. El *cosmopolitismo legal* se orienta hacia la creación de un sistema de normas jurídicas aplicables de igual manera a todos los seres humanos. Esto no sería otra cosa sino la implantación de un ente supranacional como lo concibió Kant, es decir, la república o Estado mundial. Tal cosmopolitismo debe ser rechazado irrestrictamente porque en él late permanentemente la semilla de un absolutismo global (Pogge 2012: 13). El *cosmopolitismo ético* es una concepción que evalúa a los seres humanos y sus conductas, sin excluir del todo a las instituciones. Lo propio de este es que admite un alto grado de parcialidad frente a ciertos grupos (familiares o compatriotas, por ejemplo). Dicha parcialidad, aunque en los hechos no podamos evitarla, es su punto débil, y es la razón por la que no es la mejor versión de un cosmopolitismo verdaderamente universal ni general (Pogge 2012: 28-30). En su versión *monista*, el cosmopolitismo atiende principalmente a los Estados y secundariamente a los individuos. Su objetivo es alcanzar

una meta única y común para todos los Estados, la cual implica su beneficio directo, aunque sin la creación de un Estado mundial. El deber de proteger al individuo no tiene prioridad, por lo que no está lejos del consecuencialismo y puede dar pie para la aparición de Estados totalitaristas (Pogge 2012: 21-28).

Por su parte, el *cosmopolitismo de justicia social* es sustancialmente un *criterio* para evaluar los diseños institucionales, tomando en cuenta, ante todo, los intereses de los individuos de manera igualitaria: el centro es el individuo y no la institución. Su programa normativo se hace visible en el artículo 28 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: “Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta declaración se hagan plenamente efectivos”. Este cosmopolitismo impone el deber de reformar las instituciones globales, si son perjudiciales para los seres humanos, por lo que nos conecta directamente con los pobres y oprimidos de nuestro planeta. Es una justicia social que trasciende los límites del Estado-nación, mas no defiende la constitución de un Estado mundial (Pogge 2012: 14-21). Es este el cosmopolitismo que apoya Pogge y, como puede verse, es el que coincide plenamente con los cuatro elementos a los que se aludió previamente: individualismo, universalidad, imparcialidad y generalidad. El cosmopolitismo de justicia social se encuentra en la base del institucionalismo moral que sostiene Pogge, y a su vez es también la piedra angular de su posicionamiento sobre cómo debe entenderse la justicia global.

Diversos conceptos han aflorado a lo largo de estas páginas, pero hay tres que permiten sintetizar todos lo expuesto: institucionalismo, moral y cosmopolitismo. Por

lo dicho, puede denominarse al planteamiento básico de Pogge *institucionalismo moral cosmopolita*, que a grandes rasgos vendría a ser un *análisis moral del diseño institucional global que permite establecer su incidencia sobre la protección de los intereses básicos comunes de todos los seres humanos*. Es un posicionamiento acerca de lo que es la justicia, pero no circunscrita al ámbito interno de los Estados, sino extendida más allá de estos. Con otras palabras, el institucionalismo moral cosmopolita no es otra cosa sino la misma justicia global que se indicó anteriormente.

Dando esto por sentado, queda pendiente la pregunta sobre cómo es posible hallar los criterios para dilucidar si determinados diseños institucionales globales son injustos. En este punto los derechos humanos son decisivos, pasando a ser estos el criterio central tanto de lo que es la justicia a nivel global (Pogge 2011: 61) como del cosmopolitismo y, con ello, convirtiéndose en el corazón del institucionalismo moral cosmopolita: la legitimidad del sistema institucional global es directamente proporcional al grado de su idoneidad para respetar, promover y hacer cumplir los derechos humanos. Pogge asume un concepto institucional de los derechos humanos, y los entiende como exigencias que se dirigen, primero, a las instituciones y, segundo, a los individuos que se encargan de sustentar dichas instituciones (Pogge 2011: 61-62). Esto es válido tanto a nivel interno como a nivel global.

Por otra parte, propone un concepto *negativo* de los derechos humanos, en tanto que asevera que estos únicamente conllevan deberes negativos (Pogge 2012: 88). Expuesta de esa manera, la idea de los derechos humanos es una noción de justicia mínima que da prioridad a aquello que no debemos hacer, además de otorgar preferencia

conceptual al deber y no al derecho, esto es, a la facultad subjetiva para poder exhortar y obligar a hacer algo. El institucionalismo moral cosmopolita devendría, entonces, en un criterio mínimo de legitimidad que exige prioritariamente una abstención muy bien definida: no se debe imponer, ni ayudar a mantener, un sistema institucional que no garantice un acceso seguro a los objetos de los derechos humanos (Pogge 2012: 88). Ahora bien, inmediatamente surge el siguiente cuestionamiento: si tenemos el deber de reformar el sistema institucional global cuando este sea perjudicial, ¿puede decirse que realmente los deberes positivos quedan excluidos? Esta última pregunta se deja abierta, por cuanto una posible respuesta que se sugiera requerirá un estudio aparte. Aquí lo preponderante es tener meridianamente claro que el institucionalismo moral cosmopolita, en primer lugar, es una apuesta normativa a favor de la humanidad en su conjunto y, en segundo lugar, que su aceptación o rechazo deben partir de analizar y comprender el entramado teórico-conceptual que lo sostiene.

III

Sí interesa destacar ahora algo que se ha dicho implícitamente en las líneas precedentes: en términos metodológicos, la propuesta de Pogge es de naturaleza sistemática y programática. Sus ideas y conceptos básicos están interconectados a lo largo de sus obras, siendo el institucionalismo moral cosmopolita un ejemplo palpable de ello. Permaneciendo en este mismo escenario, los tres ensayos que se presentan en esta obra están en relación directa con el institucionalismo moral cosmopolita, y reflexionan sobre

tres conceptos que están allí contenidos: moral, justicia y derechos humanos.

El primer escrito en cuestión lleva un título bastante revelador en cuanto a la materia que se aborda: *Las consecuencias de las concepciones morales dominantes*. Lo central no es el concepto de la moral, sino los posibles resultados que se deriven de ella para la vida diaria y real. Claro está que no hay una concepción única de lo que es la moral, por lo que las consecuencias varían en razón de la visión moral que estemos considerando y a la que están sujetos los individuos en concreto. Partiendo del supuesto de que las consecuencias cambian, según la visión moral, la pregunta que guía las reflexiones de Pogge es si “puede ser razonable —en contextos sociales verdaderos— replantear nuestras convicciones morales, en razón de sus consecuencias sociales negativas”. Las consecuencias que se toman en cuenta, entonces, son las negativas, en tanto que son estas las que permiten concluir si una visión moral es adecuada o no.

Cinco son las posiciones morales que se van a valorar, y a las que Pogge va a llamar también *reacción*, pues se trata de maneras de responder frente a circunstancias concretas de la vida real. Estas reacciones son: a) la *estable*, que no modifica sus valoraciones, incluso a pesar de las consecuencias negativas que emanen de la misma; b) la *elitista*, afín a la tradición consecuencialista; c) la *graduada*, que se encuentra en el planteamiento de Immanuel Kant y está vinculada con el deontologismo; d) la *perfeccionista*, que siempre toma el contexto de vida y es de corte intuicionista y, finalmente, e) *pragmática*, que rechaza la reacción perfeccionista y la graduada y que, al fin y al cabo, lo que propugna es que hay que “ponerse de acuerdo sobre una moral que para nosotros funcione bien”. Las dos primeras

son las más frecuentes, así que la mayor parte del escrito gira en torno a ellas.

Algo central para Pogge es mostrar que, en el fondo, siempre son relevantes para la vida real las posibles consecuencias —especialmente las negativas— de toda concepción moral, por lo que siempre son susceptibles de ser valoradas a partir de esto y, consecuentemente, también son susceptibles de reconsideración. Desde este punto de vista, el texto es normativo e indica lo que se debe hacer, o sea, reconsiderar las posiciones morales cuando sus consecuencias negativas sean inaceptables moralmente. Pero no es una normatividad sostenida sobre simple teoría e irrealidad. Al contrario, insistamos en esto, lo que se tiene en mente son justamente sus efectos sobre la vida real, siendo esto lo que más interesa al autor.

A todas luces esto se puede enmarcar en el amplio contexto del institucionalismo moral cosmopolita, que implícitamente aboga por un cambio de nuestras estructuras morales —e institucionales— de alcance global, en virtud de que a partir de ellas se suscitan consecuencias con efectos negativos perversos para muchísima gente, especialmente para los más débiles. Nos exhorta el institucionalismo moral cosmopolita a que seamos menos egoístas y más solidarios y a que cumplamos con el deber moral de reformar las instituciones globales perniciosas.

¿Qué es justicia?, el segundo escrito, sostiene una tesis básica: la justicia no es un objeto; antes bien es una cualidad que le puede ser asignada o negada a algunos objetos. Esto rompe con algunas posturas clásicas, como la de Aristóteles, que sustentan la justicia. Pogge no presenta una argumentación para justificar esta posición, sino que directamente pasa a explicar cómo entiende la justicia.

Así, la justicia representa una parte de la moral, por lo que no abarca todos los predicados valorativos de esta última. Por tratarse de una cualidad, como se dijo, la justicia tampoco existe en sí misma de manera independiente, sino que siempre está asociada a algo más. Si se quiere ser más preciso, se puede hablar de objetos que son *injustos* o *justos*. Los objetos, también llamados *iudicanda*, que pueden ser evaluados como *justos* o *injustos* son cuatro: 1) actores individuales y colectivos; 2) acciones y omisiones de estos actores; 3) reglas sociales (convenciones, leyes e instituciones) y 4) situaciones concretas. *Justo* e *injusto* son palabras que tienen una función valorativa, y además rigen la conducta, es decir, se está hablando de algo normativo o de proposiciones de deber: la justicia es normativa.

El texto plantea cuatro hipótesis sugestivas en relación con el concepto de justicia. La primera sostiene que la justicia tiene el puesto central en la moral, por encima de cualquier otro tipo de estimación de orden moral, como la que se refiere, por ejemplo, a nuestro carácter. La segunda hipótesis parte del hecho de que, en principio, la justicia es coercible; más específicamente, las injusticias pueden ser rechazadas mediante la coerción. La tercera hipótesis afirma que toda injusticia conlleva un daño injustificado, por lo que se conecta con la hipótesis anterior. Finalmente, la última hipótesis consiste en que el concepto de justicia no solo debe tomar en cuenta las repercusiones de las acciones sobre los destinatarios, sino también la manera como son tratados los destinatarios, independientemente de los efectos sobre estos.

Si se toma en cuenta el institucionalismo moral cosmopolita, puede verse que esta noción de justicia está presente, ya que este, como se dijo previamente, remite

a una visión de la justicia, o sea, a la justicia global, cuya existencia, además, está conceptualmente atada a algo que se evalúa. Adicionalmente, el institucionalismo moral cosmopolita es normativo y emite juicios sobre cómo debe estar conformado el sistema de instituciones globales, lo que implícitamente conlleva una referencia a dos *iudicanda* que son evaluados: instituciones y situaciones concretas de injusticia (pobreza en África o migración ilegal forzada, por ejemplo).

El tercer escrito lleva por título *Los derechos humanos como exigencias ante instituciones globales*. En este se toma como punto de inicio el contenido del artículo 28 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que se cita nuevamente: “Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta declaración se hagan plenamente efectivos”. A partir de allí Pogge se fija la meta de explicar cuáles son las consecuencias más destacadas de este artículo. En primer lugar, algo relevante es que los derechos humanos son vistos como exigencias morales ante instituciones nacionales, aunque lo que se desea enfatizar, en segundo lugar, es que igualmente atañen a las instituciones globales: los derechos humanos son exigencias morales de que el marco institucional global se organice de manera que permita a cada uno el acceso seguro a ciertos bienes.

No son solamente los factores nacionales los que deciden la suerte de los pueblos, Estados e individuos, sino que también intervienen de manera muy considerable los factores externos. Por eso, la exigencia moral global del artículo, señala Pogge, también incluye reformar el orden mundial existente. En este orden de ideas, se mencionan

ejemplificativamente dos temas reales que están en conexión directa con esta disposición: la pobreza extrema y la democracia. El orden institucional global debe ser reformado para promover la democracia y luchar contra la pobreza extrema. En el caso específico de la pobreza mundial extrema, aparece una propuesta de solución concreta: crear un dividendo global de materias primas, el cual se debería emplear para beneficiar a los ciudadanos más afectados de los Estados pobres.

Según Pogge, la exigencia global del artículo 28 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos está en consonancia con la diversidad cultural y no impone una visión imperialista de los derechos humanos, en la medida que se trataría de erigir instituciones —globales— que puedan ser justificadas frente a todos los interesados. Todo lo cual conduce a afirmar que hay un trasfondo cosmopolita en el planteamiento. O sea, se nota una vez más, y con mayor nitidez, eso que antes se ha denominado institucionalismo moral cosmopolita: los derechos humanos son exigencias morales de cada ser humano frente a instituciones globales. Este papel de los derechos humanos —desde una perspectiva moral, cosmopolita e institucionalista— se ve ratificado en el texto cuando, ya casi al final, se manifiesta que “[s]ería completamente irresponsable alejarnos de cualquier tipo de base moral para la valoración y reforma de nuestro orden mundial. Y el fundamento moral que solo es plausible y capaz de alcanzar consenso internacional, y que hoy día puede ser pensado como la solución de esta tarea, es una concepción de los derechos humanos.”

El cuarto texto que se presenta corresponde a una conferencia que Thomas Pogge dictó el 15 de marzo de 2017 en la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín), y cuyo título

es *Injusticias y deberes frente a los refugiados*. La exposición tiene como punto de partida esta interrogante: ¿tenemos realmente la obligación moral de ayudar a los refugiados? La respuesta es que no hay duda de que existe tal obligación moral, la cual tiene su fundamento en tres razones que están interconectadas: 1) son personas que están huyendo de “emergencia” que han sido originadas por instituciones que nosotros hemos creado; 2) con muchísima frecuencia obtenemos beneficios de las emergencias que conducen a los refugiados hacia determinados países; 3) ayudamos a mantener un “orden económico global injusto” que viola sus derechos humanos básicos.

A pesar de la certidumbre de esto último, sostiene Pogge que lo más importante y adecuado no es tanto recibir a los inmigrantes, sino realizar inversiones que mejoren las condiciones de vida en sus lugares de origen. La afirmación es evidentemente polémica, pero, desde la perspectiva de Pogge, con esto realmente se busca proteger a los posibles refugiados, antes que perjudicarlos. La razón de esta afirmación es que, primero, la admisión de refugiados está movilizandohacia la derecha a mucha gente de los países receptores y creando animadversiones contra los mismos refugiados; segundo, el dinero de los países ricos es más valioso en los países pobres, lo que, por ejemplo, permitiría ayudar a mucha más personas que cuando son recibidos en Estados Unidos o la Unión Europea, por ejemplo. En conclusión, tenemos fuertes obligaciones morales frente a los refugiados, pero “tenemos responsabilidades morales aún más fuertes hacia otras personas pobres más vulnerables, más pobres y en peor estado que se quedan en muchos de los países de los cuales provienen los refugiados”. En general, puede verse que en este texto nuevamente emergen

los tres conceptos a los que se hizo referencia antes y sobre los que parece pivotar sustancialmente el institucionalismo cosmopolita de Pogge: moral, justicia y derechos humanos, ratificando, por consiguiente, que es una propuesta sistemática y no simplemente circunstancial.

Antes de finalizar, aclaramos que los textos que se presentan a continuación siguen la forma de citación de los textos originales.

JOHNNY ANTONIO DÁVILA

Referencias

- Kleingeld, Pauline / Brown, Eric, "Cosmopolitanism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism/> (2013). Tomado el 23/3/2017.
- Pogge, Thomas. "Cosmopolitanism: A Path to Peace and Justice". *Journal of East-West Thought*. Vol. 12, núm. 4 (2012), pp. 9-32.
- _____. *Weltarmut und Menschenrechte. Kosmopolitische Verantwortung und Reformen*. Berlín/New York: De Gruyter, 2011.
- _____. *Politics as Usual. What Lies Behind the Pro-Poor Rhetoric*. Cambridge/Malden: Polity Press, 2010.
- _____. "Priorities of Global Justice". *Metaphilosophy*. Vol. 32, núms. 1/2 (2001), pp. 6-24.
- _____. "Cosmopolitanism and Sovereignty". *Ethics*. Vol. 103, núm. 1 (1992), pp. 48-75
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. London/Oxford/New York: Oxford University Press, 1971.

Las consecuencias de las concepciones morales dominantes^{*1}

Este ensayo no trata sobre las consecuencias de las acciones, o sea, sobre si una concepción moral plausible también debería tener en cuenta, y en qué medida, sus consecuencias previsibles o las imprevisibles, en lo referido a la valoración de las acciones. Más bien me refiero a las consecuencias que esas mismas concepciones morales podrían tener. El hecho de que una persona tenga ciertas convicciones morales repercutirá en su comportamiento y en su vida emocional, por ejemplo, en forma de donaciones y sentimientos de culpa. Igualmente, el hecho de que ciertas convicciones morales sean dominantes en una sociedad tiene variados —y frecuentes— efectos sociales relevantes. Sociedades e individuos construyen experiencias prácticas con sus

* Originalmente este escrito se publicó en alemán con el título “Die Folgen vorherrschender Moralkonzeptionen”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 45, núm. 1 (1991), pp. 22-37. Tanto la traducción como la publicación han sido autorizadas por el autor. Traducción de Johnny Antonio Dávila.

¹ Este ensayo fue concebido, en principio, como una conferencia de la Asociación para la Investigación Básica de Graz. Le agradezco a mi público de entonces, y especialmente a Rudolf Haller y Ota Weinberger, así como también a mi colega Charles Larmore, por las valiosas sugerencias que espero haber tomado en cuenta de manera adecuada en el presente texto.

convicciones morales. Dichas experiencias, no obstante, frecuentemente son ignoradas en el examen y debate de concepciones morales alternativas. En la medida en que esto ocurre por descuido, no necesitamos interesarnos en ello. Sin embargo, aquí entra en juego —creo— una razón más profunda: la idea de que las consecuencias de las convicciones morales no *deben* ser tomadas en cuenta, ya que, finalmente, no es nuestra moral la que debe amoldarse al mundo, sino, antes bien, el mundo a nuestra moral.

Por razones de espacio, debo reducir mi indagación crítica sobre esta idea a tres dimensiones. Primero, me concentro en las experiencias prácticas que se realizan con la concepción moral dominante en una *sociedad*. En esto dejo de lado, por el momento, la pregunta acerca de si y cómo un ser humano individual debería reflexionar nuevamente sobre sus convicciones morales, en razón de sus consecuencias prácticas.² Segundo, me concentro básicamente en ejemplos del ámbito de la ética, la cual tiene que ver con la valoración de la volición y el comportamiento humanos. Solo de manera marginal toco otros temas morales como, por ejemplo, preguntas relativas a la justicia social (valoración de las formas de organización social). Tercero, discuto exclusivamente casos en los cuales una concepción moral socialmente dominante tiene consecuencias *disfuncionales* en un contexto de vida verdadero —esto es, consecuencias que, desde la visión de esa misma moral, se catalogan como

² Un interesante ejemplo de alguien que plenamente creyó que no tenía el deber de aprender nada de tal tipo de experiencias prácticas es Michael Kohlhaas, tal como nos lo ha presentado Heinrich von Kleist.

lamentables—. Tales casos son los más interesantes, puesto que aquí se plantea con mayor urgencia la pregunta sobre si nosotros no deberíamos aprender de las repercusiones de nuestra moral. Por supuesto, a veces será posible reducir o disminuir las consecuencias disfuncionales de una moral socialmente dominante, a través de modificaciones controladas del contexto de vida (cultura, tecnología, ambiente natural). Sin embargo, me concentraré en casos en los que esta posibilidad no existe. Mi pregunta es, pues, si puede ser razonable —en contextos sociales verdaderos— replantear nuestras convicciones morales, en razón de sus consecuencias sociales negativas. En primer lugar, presentaré cinco posibles reacciones a este problema, para luego pasar a una valoración crítica de las mismas.

I

Las diferencias entre las cinco reacciones saldrán a la luz si tenemos un par de ejemplos frente a nosotros. Cuando una sociedad clasifica el aborto como asesinato —una categorización que posiblemente se plasmará también en la legislación—, ello puede tener consecuencias desastrosas: los negocios de los medicastros y extorsionistas florecen, mientras muchas mujeres serán mutiladas por medicastros o permanecerán encerradas en prisión durante muchos años, con lo que no solamente se les causará gran daño a ellas mismas, sino también a su familia —que es, por lo menos en parte, inocente—. Similares consecuencias emergerán —en ciertos contextos de vida, en todo caso— cuando, por ejemplo, estén proscritos de manera rigurosa los romances pre y extramatrimoniales, la prostitución, la

pornografía, la homosexualidad o el consumo de alcohol. En este sentido, los estadounidenses, por ejemplo, han tenido experiencias drásticas con la “prohibición” del alcohol, lo que sirvió de estímulo ante todo a los contrabandistas y a las bandas de gánsteres. Igualmente, nuestra convicción de tener que proteger de daños a personas inocentes secuestradas podría traer consigo una motivación para secuestradores potenciales, por lo cual más personas inocentes serían víctimas de secuestro. Adicionalmente, una ética autoritaria que juzga a los seres humanos esencialmente por su intención y no por sus acciones puede ser con facilidad un semillero de engaño y autoengaño. Y, finalmente, una ética internacional dominante que permita la intervención humanitaria probablemente será empleada con frecuencia por los grandes poderes de manera desleal, con la consecuencia de que tales intervenciones que se hagan pasar por “humanitarias” causarán muchas violaciones de los derechos humanos, antes que impedirlos.

Estos ejemplos ilustran nuestro dilema fundamental. Por una parte, parece imposible que podamos hacer depender nuestras convicciones morales de hechos y correlaciones empíricas contingentes, que además varían con el contexto de vida, es decir, que pueden ser diferentes de un país a otro o de una época a otra. Por otra parte, parece ser muy posible que una moral, en el presente contexto, no alcance aquellas metas que la misma moral destaca por ser las más altas y esenciales. Si las consecuencias de una moral dominante son bastante desastrosas, entonces puede ser que una versión reformada de M —llamémosla M^* —³ satisfaga mejor los intereses esenciales de lo que lo

³ La letra “M” alude a “moral” (N. del T.).

hace la misma M, y ciertamente con total independencia de si uno caracteriza esos intereses en el sentido de M o M*. ¿Y este estado de cosas no nos da, por lo menos, un buen argumento para darle preferencia a M* frente a M?

La reacción *estable* rechaza decididamente esta pretensión: la filosofía moral no debería añadir ningún tipo de significado moral a los efectos sociales de las posiciones morales que ella examina. Esta reacción tiene un paralelo en el campo científico: no tenemos ningún tipo de razón para dudar de nuestra convicción sobre la forma esférica de la tierra, incluso cuando esta convicción tuviera consecuencias sumamente negativas. De la misma manera, no tenemos ningún tipo de razón para dudar de nuestras convicciones morales, incluso si la humanidad —con toda la moral— amenazara con perecer. Esta reacción tiene una cierta similitud estructural con las posiciones deontológicas *en* la moral.

La segunda reacción, o sea, la reacción *elitista*, remite a una cierta afinidad con la tradición moral consecuencialista. Ella postula dos niveles diferentes, es decir, una *moral básica* verdadera —que es conocida solamente por una pequeña élite— y una *moral de uso* que es popular. La moral básica verdadera sirve para valorar la moral dominante, en vista de sus consecuencias sociales, y, dado el caso, para reformarla. Este modelo puede conducir fácilmente a la conclusión de que la moral básica verdadera es inadecuada para el papel de moral de uso, y que en tales casos tenemos razón para difundir una moral de uso diferente. Pero esta no es una razón para renunciar a dicha moral básica.⁴

⁴ Una reacción elitista de este tipo se encuentra, por ejemplo, en *El gran inquisidor* de Dostoyevski (*Los hermanos Karamazov*), así como también en Robert Sidwick (1984: § 9 y § 17).

La tercera reacción, la reacción *graduada*, envuelve igualmente una bifurcación, pero está motivada de una manera muy diferente. Aquí se diferencia entre una *moral nuclear* realmente abstracta y sus diferentes *especificaciones*, las cuales en cada caso están amoldadas a un contexto de vida específico. Así, la ética nuclear podría contener el principio, por ejemplo, de que uno puede permanecer sin hijos solo y únicamente cuando la humanidad pueda seguir existiendo también sin el deber ético de la reproducción. Esta ética nuclear conduce, entonces, a dos especificaciones contrapuestas, según las cuales la falta de hijos está permitida o está prohibida. Cuál de estas dos especificaciones es obligatoria para nosotros, depende de si la simple *inclinación* de nuestros contemporáneos a fundar una familia es *por sí misma* suficiente para asegurar el futuro de la humanidad, lo que por supuesto podría cambiar de época en época. Esta reacción graduada —y no la estable, por ejemplo— creo poderla constatar en la *Fundamentación* de Kant, a pesar de las interpretaciones habituales. Esto lo he expuesto recientemente con mayor detalle en un escrito,⁵ por lo que aquí solo quiero esbozar con brevedad la idea básica.

Kant exige la validez universal de los principios éticos. Hacer de algo una máxima le está ordenado, permitido o prohibido a alguien, cuando eso le está ordenado, permitido o prohibido a cada ser racional. Ahora, el imperativo categórico es un requisito necesario y suficiente para que

⁵ “The Categorical Imperative”. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Ed. Otfried Höffe. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann 1989. 172-173.

las máximas *sean autorizadas*. Ello significa, entonces, que se me permite adoptar una determinada máxima cuando pueda querer que a cada uno le esté permitido adoptarla —y no, por ejemplo, solo cuando yo pueda querer que cada uno también realmente la adopte—. De este modo, me debo preguntar: “¿puedo querer adoptar esta máxima, incluso si adoptarla le estuviera permitido igualmente a los demás?”, y no plantearme la pregunta: “¿puedo querer adoptar esta máxima, incluso si los demás igualmente la adoptaran?” Y el que yo pueda querer esta *autorización* general claro que puede depender a veces de si *otros*, cuando tuvieran esta autorización, hicieran uso de esta. Así está en la *Fundamentación*, donde Kant exige que uno deba poder decir: “cada cual *puede* hacer una promesa falsa cuando se halla en un apuro del que no puede salir de otro modo”, y luego en otro pasaje habla de “la universalidad de una ley que diga que quien crea estar apurado *puede* prometer lo que se le ocurra [...]”.⁶

Para resaltar de manera más nítida las dos últimas reacciones mencionadas, quisiera considerar una vez el utilitarismo como moral básica verdadera (en el sentido de la reacción elitista) y luego, otra vez, considerarlo como una moral nuclear abstracta (en el sentido de la reacción graduada). Un utilitarista elitista podría, por ejemplo, descubrir que los austriacos, solo en tanto católicos extremos, alcanzarán la mayor felicidad posible, y él invertirá luego sus esfuerzos en propagar en Austria el Catolicismo y con

⁶ Immanuel Kant (GMS AA IV 403, 422); la cursiva es propia. La reacción graduada es defendida por Samuel Pufendorf (1934: 26; libro I, capítulo II, § 5 y § 6).

ello el menosprecio por el utilitarismo. Un prosélito utilitarista de la reacción graduada, por otra parte, preferiría incluso públicamente, a como dé lugar, el utilitarismo. Ahora, él cuidaría de que nuestros enfoques sobre las diversas preguntas de la ética aplicada sean maximizadoras de la felicidad o permanezcan así, de tal manera que, por ejemplo, nuestra moral sexual se adapte constantemente a un contexto de vida cambiante (por ejemplo, desarrollos en el campo de los anticonceptivos, de la mortalidad infantil o de las epidemias de las enfermedades por transmisión sexual). En estos casos, los motivos del utilitarista pueden salir abiertamente a la luz durante la fundamentación pública de sus propuestas.

La cuarta reacción, la reacción *perfeccionista*, la cual muestra una afinidad con la tradición moral intuicionista, considera el contexto de vida de un juicio moral como una parte fundamental del juicio mismo. Según esta reacción, los problemas en cuestión se presentan de forma exclusiva porque los juicios morales se generalizan, sin justificación, más allá de su verdadero contexto. Tomemos como ejemplo las relaciones sexuales antes del matrimonio, que nuestra ética las prohibió con rigidez durante siglos. ¿Aquí tuvo lugar una revisión de nuestra ética en razón de factores contingentes? ¡De ninguna manera! Se trata de la reacción perfeccionista. Lo que se condenó antes —visto estrictamente— son las relaciones de vida prematrimoniales *en un cierto contexto* —en el cual, por ejemplo, no se disponía de medios anticonceptivos fiables—. Y este juicio no requiere ninguna revisión, pues resulta que es perfectamente compatible con nuestro nuevo juicio, de acuerdo con el cual las relaciones prematrimoniales están permitidas en el contexto *actual*.

La tercera y la cuarta reacción concuerdan en que diversas concepciones morales pueden estar adecuadas a diferentes contextos. Así, coinciden en que un cambio o diferencia de contexto puede justificar un cambio o diferencia moral. Se diferencian en que solo la reacción graduada, mas no la perfeccionista, busca principios más elevados que pongan en una conexión general y ordenada las diferencias de contexto y las diferencias morales adecuadas a los mismos.

Ahora, en efecto es incierto si estas dos últimas reacciones pueden ser aplicadas quizás al caso del aborto. El problema consiste en que la convicción de que el aborto es homicidio en ciertos contextos de vida debe ser psicológicamente compatible con la convicción de que el aborto está permitido en otros contextos de vida —o sea, en contextos donde la primera convicción tendría efectos funestos—.

Precisamente esta exigencia de coherencia más allá de los contextos, que trataron de satisfacer la reacción perfeccionista y —especialmente— la reacción graduada, es rechazada por la última reacción, la *pragmática*: si una moral —enjuiciada desde el punto de vista de sus propios valores— no funciona bien en nuestro contexto actual, entonces podemos separarnos *totalmente* de esa moral, *sin* admitir, no obstante, que ella tiene validez para otras condiciones de vida determinadas; condiciones que ahora realmente no existen. De igual manera, debemos perseguir la meta de la unidad sistemática de nuestras convicciones morales solo dentro de límites estrechos y no expandir nuestras concepciones morales hasta condiciones de vida que son lejanas e improbables. Aunque reconozcamos que en otros contextos de vida totalmente diferentes muy bien podría ser razonable, por ejemplo, considerar el aborto

como asesinato, debemos abstenernos, aquí y ahora, de un juicio acerca de si el aborto en tales contextos en verdad sería asesinato. De lo que realmente se trata es de ponerse de acuerdo sobre una moral que para nosotros funcione bien. Y no deberíamos complicarnos sin necesidad de esta tarea, a causa de la búsqueda de una moral unificada que cubra con coherencia todos los contextos de vida pensables. Esta reacción pragmática se encuentra esbozada en Dewey, y últimamente más clara en Rawls.⁷

Estas cinco reacciones están comprendidas en tres grupos que son incompatibles entre sí, o sea, (1), (2) y (3)-(5). Por supuesto, las dos primeras reacciones son las que se sostienen con mayor frecuencia, por lo que quisiera concentrarme en poner de relieve las debilidades de ambas. Si uno quisiera, entonces, resolver ciertos problemas que le interesan de acuerdo con (3), (4) o (5), se trata de algo menos importante y que no se necesita, por ello, que lo discutamos aquí en detalle. Sin embargo, al final quisiera mostrar que la escandalosa reacción pragmática (5), sea como sea, en algunos casos es la más plausible, a pesar de que tal vez también fracase en otros casos.

II

Comencemos con la reacción estable, la cual antes categoricé de implausible. Naturalmente que con ello no quise decir que una concepción moral debe ser valorada *solo* en razón de sus efectos sociales, sino que esos efectos a veces

⁷ John Rawls (1980: 519, 561).

son relevantes y en algunos casos pueden ser decisivos. La reacción estable niega lo dicho: la plausibilidad de una concepción moral, así como la filosofía la indaga, de ninguna manera es tocada por el tipo de efectos sociales que tal concepción tenga, dado el caso de que ella fuera socialmente dominante. En tanto filósofos, pues, no necesitamos ocuparnos de dichos efectos. Yo quiero poner en entredicho esta tesis.

La plausibilidad de la reacción estable depende en parte, evidentemente, del contenido de la moral en cuestión. Por ejemplo, una moral consecuencialista difícilmente puede declarar irrelevantes sus propios efectos y, con ello, no sería ninguna hazaña el indicar que aquí la reacción estable no es apropiada. Pero en tanto que deseo socavar esta reacción *en general*, no me está permitido hacérmelo tan fácil. Atacaré, pues, la reacción estable justo allí en donde ella es más fuerte, esto es, en su conexión con la tradición moral deontológica.

En este orden de ideas, a favor de la reacción estable, supongamos que la ética está estructurada deontológicamente; que nos impone, pues, básicamente todo tipo de deberes. Pero, ¿qué son exactamente nuestros deberes y cómo se puede justificar que un supuesto deber también lo tenemos en la realidad? En nuestro siglo, una discusión sobre esta pregunta recurriría con seguridad, en el caso de algunos deberes negativos, al siguiente esquema argumentativo: acciones del tipo Z están prohibidas, debido a que ellas tienden a traer consigo cualquier tipo de daño, en el sentido más amplio de la palabra. Este esquema no supone, claro está, que el daño sea cuantificable, y tampoco supone de ningún modo que debamos reducir los daños a un mínimo (por ejemplo, debemos matar a cinco inocentes

cuando por medio de esto se pueda salvar a seis inocentes). De esta manera no tendríamos más una ética deontológica, sino una consecuencialista. Afirmo únicamente que por lo menos *algunas* prohibiciones están motivadas por la idea de protección frente a los daños, o sea, motivadas por la idea sobre potenciales víctimas de las acciones prohibidas.

Tomemos, por ejemplo, la segunda formulación del imperativo categórico, la cual nos prohíbe usar a otro como un simple medio. Quiero mencionar que esta prohibición juega el papel de proteger a los seres humanos de ser usados como un simple medio. Por detrás del “no debes usar al otro como un simple medio” se encuentra, entonces, un “los seres humanos no deben ser usados como simple medio”. Esto es, cada ser humano tiene —como Kant lo dice adicionalmente en alusión a la potencial víctima de la acción prohibida— un valor absoluto que va infinitamente más allá del simple valor del mercado.⁸

Pero cuando es de importancia moral que los seres humanos no sean usados como simples medios, entonces la reacción estable se encuentra en dificultades. Es así porque

⁸ Cfr. Kant (GMS AA IV 428, 435). Aquí podría objetarse que en el caso de las órdenes y las prohibiciones postuladas por Kant solo se trata de la convicción del actor y no de la protección del afectado por su acción. Esta objeción, sin embargo, no tiene base, pues debe haber un fundamento razonable sobre por qué precisamente esa manera de actuar (usar a los demás como simples medios), y no la contraria —por ejemplo—, exterioriza una mala voluntad. Por el sencillo hecho de que es contrario a la razón usar a un ente racional como un simple instrumento —solo porque por medio de ello un ente que tiene dignidad puede ser humillado— se considera que tal máxima es señal de un mal carácter.

una vez que se ha admitido que los casos de violencia y engaño son moralmente deplorables, entonces ya no nos puede ser indiferente si nuestra ética misma ofrece alicientes para los secuestros o si da apoyo a una epidemia de hipocresía y autoengaño.

El ámbito de validez de este argumento lo he limitado a la discusión deontológica de la época moderna, ya que considero que la reacción estable puede ser sostenida definitivamente en un contexto religioso pre-moderno. La religión puede apoyar la reacción estable de dos maneras. Primero, la religión puede cimentar teológicamente la formulación de nuestro catálogo de deberes, de forma que, para tal fin, ya no necesitaríamos recurrir a la idea de víctimas potenciales. Determinadas acciones están prohibidas porque Dios las ha prohibido —puedan ellas causar daños o no—. Segundo, la religión nos puede consolar por las consecuencias nefastas de nuestra moral: Dios tendrá sus razones para permitir esas consecuencias, y es bien probable que las víctimas inocentes de nuestra moral (por ejemplo, los secuestrados o los niños cuyas madres están en la cárcel por haber abortado) sean compensadas por Dios, luego de su muerte, debido a su sufrimiento —como lo demandó Kant en su postulado de la exacta proporcionalidad entre virtud y felicidad—. Debido a estas razones, pues, circunscribí al siglo XX mi tesis de que incluso las concepciones éticas deontológicas no pueden declarar como moralmente irrelevantes sus propios efectos sociales. No sostengo, entonces, que la reacción estable deba ser rechazada en todos los contextos de vida —lo que expresaría una cierta meta-estabilidad de mi parte—, sino solo que *nosotros hoy día* tenemos suficientes argumentos para desestimarla.

Quisiera todavía llamar la atención, a través del ejemplo del aborto, sobre una consecuencia interesante del rechazo de la reacción estable. En tanto que insistamos en la reacción estable, probablemente nos podemos plantear solo dos soluciones convincentes en relación con la cuestión del aborto. El aborto —en determinado estado del embarazo— o es asesinato o es algo totalmente indiferente. Muchos de nosotros creemos —o sentimos—, sin embargo, que el aborto debe ser categorizado en alguna parte entre estos dos extremos. Tan pronto como abandonemos la concepción estable y concedamos importancia moral a las consecuencias de las concepciones morales alternativas, podremos justificar una posición intermedia: puesto que el igualar el aborto con el asesinato tiene consecuencias nefastas *en nuestro contexto de vida*, hemos debilitado tanto nuestra condena contra el aborto que las consecuencias disfuncionales que aún permanecen de esta condena nos parecen soportables. De conformidad con nuestra convicción moral resultante de ello, el aborto es en verdad una falta ética, pero no tan grave como para que deba ser perseguida jurídicamente de forma incondicionada.

III

Ahora voy a referirme a los argumentos fundamentales contra la reacción elitista, algo en lo que voy a ser breve. La idea básica de la reacción elitista es que las consecuencias sociales de las concepciones morales ciertamente son importantes, aunque solo para la pregunta acerca de cuál moral debería ser considerada la verdadera, y no para la pregunta sobre cuál moral es en realidad la verdadera.

Con ello nuestro problema presuntamente se ha reducido, pues ahora podemos conectar lo verdadero con lo útil: nos podemos proteger de las nefastas consecuencias sociales de una moral, dado el caso, por medio de la extensión de una moral de uso, sin que debamos dudar, no obstante, de la verdad de aquella moral.

Al criticar esta reacción elitista, paso por alto el hecho intelectualmente frustrante de que ella muy probablemente nos conduciría a decir de una concepción moral que ella, justamente porque es la verdadera, no debería ser tenida por verdadera. Me parece que es más importante que también moralmente es muy insatisfactorio imaginarse una sociedad en la que la gran mayoría de la población es adoctrinada sistemáticamente en los términos de una moral de uso, la cual es construida sin el conocimiento de la población en relación con algún criterio de utilidad. Esto se vuelve claro sobre todo cuando uno se representa cómo ocurriría en tal sociedad el desarrollo de la moral de uso. Lo que se debe a que la transición de una moral de uso (M1) hacia la siguiente (M2), frecuentemente no va a ser totalmente comprensible para la población, viéndolo desde la perspectiva de M1, ya que precisamente la transición no está motivada en M1, sino en una moral básica esotérica, sobre la cual la población no está autorizada para saber nada.

Este fenómeno temporal tiene un análogo espacial. Así, puede ser que las metas de la moral básica esotérica se puedan promover de mejor manera a causa de que se les impone a diferentes comunidades, o acaso a personas, morales de uso diferentes, y luego muy probablemente se suprima, tanto como sea posible, la discusión de las preguntas morales y el deseo de acuerdo moral. Asumo que

muchos reconocerían estas tendencias hacia la duplicidad, la incompreensión y el desacuerdo como costos morales. Pero un utilitarista de pura cepa apenas se dejaría perturbar por eso: mientras que los seres humanos sean felices, no importa que ellos sean manipulados y que realmente no comprendan su medio social, así como tampoco sus propios valores sociales.

Mi próximo argumento no se puede desechar tan fácilmente. Separar la moral básica de la moral de uso hace posible —visto desde la perspectiva de la primera— evitar en gran parte los efectos sociales inadecuados de la moral básica. Esa misma separación, no obstante, tendrá sus propios efectos inadecuados. Así, por ejemplo, a ella estará unida el considerable riesgo de institucionalizar una posición de poder a favor de la fuertemente inquisidora élite que se necesita, ¿pues quién está seguro de que esta élite emplee su posición de poder efectivamente de acuerdo con la moral básica, en lugar de aprovecharla para sus propios intereses? *Quis custodiet ipsos custodes?* Aquí se muestra que el problema de los efectos sociales de la reacción elitista realmente no se ha solucionado, sino que solo se ha postergado.

Yo quisiera ilustrar esto claramente, una vez más, con el ejemplo del utilitarismo. Le preguntamos al utilitarista: “¿y si se da el caso de que una sociedad de utilitaristas convencidos estuviera muy lejos de ser una sociedad que maximice la felicidad?” “No hay problema”, nos respondería, “pues instalamos otra moral, o sea, la moral que maximiza la felicidad, como moral de uso. Mantenemos el utilitarismo como moral básica, cuya custodia le está encomendada a un pequeño, aunque muy influyente, grupo elitista que se reproduce a sí mismo. Esta élite tiene

la tarea de ocuparse de que la moral de uso popular se adecúe permanentemente a las circunstancias cambiantes, de manera tal que ella se mantenga maximizando la felicidad. La población en general será educada para confiar en el grupo elitista, a pesar de que para esta población las razones de las decisiones elitistas sigan siendo incomprensibles”. A continuación, podemos preguntar: “¿y si se da el caso de que —por ejemplo, en razón del peligro de abuso de poder por parte de la élite— este acuerdo elitista, a su vez, no maximice la felicidad?” Con esta pregunta nuestro utilitarista se encuentra exacta y nuevamente frente al dilema que espera poder evitar por medio de la reacción elitista. La razón es que ahora él debe o bien insistir en el utilitarismo, incluso cuando un abandono *radical* del utilitarismo maximizara la felicidad y, con ello, estuviera ordenado por el utilitarismo, o bien él debe prever, en tal caso, un abandono radical del utilitarismo. El problema de los efectos sociales nos obliga, al fin y al cabo, a tomar una decisión entre la reacción estable y el tercer grupo de reacciones, pues la reacción elitista no logra proteger con fiabilidad la moral de uso dada frente a este problema.

IV

Concluyo con un par de observaciones sobre la quinta reacción, la pragmática. En primer lugar, quiero aclarar una vez más por qué es factible que no podamos arreglárnoslas con la reacción escalonada y/o con la reacción perfeccionista. El problema se muestra claramente en los casos como los del aborto. Cuando las consecuencias sociales de un juicio muy rígido sobre el aborto son nefastas, entonces podemos,

tanto según la reacción escalonada como según la perfeccionista, apartarnos de tal juicio rígido y, por ejemplo, pasar a calificar el aborto como una pequeña falta. No obstante, lo que permanece en ambos casos es el pensamiento de que nuestra anterior actitud frente al aborto era totalmente correcta, y sigue siendo correcta para contextos de vida que —tal vez con sorpresa— simplemente han mostrado no ser los nuestros. Y esto es un pensamiento potencialmente subversivo. Si incluso ahora, después de haber ganado claridad sobre las preguntas sociales, fuéramos de la convicción de que el aborto sería un crimen terrible, si esta calificación no tuviera consecuencias sociales tan desastrosas, entonces tal vez no podríamos evitar el pensamiento de que el aborto realmente *es* un crimen terrible, y que solo las razones de conveniencia nos impiden designarlo como tal y sancionarlo. Y es probable que por medio de ello no alcancemos nuestra meta, que consistió en evitar los efectos sociales negativos resultantes del rígido juicio sobre el aborto: mujeres y médicos tendrían todavía razón para realizar abortos de manera secreta, todavía serían chantajeables y así sucesivamente.

Ahora, en efecto, la convicción de que el aborto es un grave crimen en un contexto de vida, mientras que en otro es una pequeña falta, no es contradictoria ni ilógica. Aquí frente a nosotros no tenemos un problema filosófico, sino uno psicológico, sobre el cual no sé en qué medida realmente se presente. En todo caso, en la medida en que se presente, puede ser resuelto sin recaer en la reacción escalonada o en la elitista; puede solucionarse solo por la vía pragmática. La reacción pragmática nos permitiría pasar de una moral M —en razón de sus terribles efectos sociales— a otra moral M^* , *sin* conservar, no obstante, en el

marco de esta nueva moral M^* , la razón de esta transición. Todavía podemos decir lo siguiente: “si nos hubiéramos encontrado, como lo pensamos una vez, realmente en el contexto de vida C y no en el contexto C^* , entonces hubiera sido razonable rechazar la transición de M a M^* , que de hecho hemos llevado a cabo”. Pero de este párrafo ya no podemos concluir que M , ahora como antes, continúa siendo la concepción moral adecuada para el contexto C . Y esta conclusión, por supuesto, en efecto podemos evitarla por medio del hecho de abstenernos sencillamente de un juicio acerca de cuál concepción moral sería la más adecuada para el contexto C —que no existe, después de todo—. Por medio de esto se elude el subversivo pensamiento de que, por circunstancias particulares, hemos suspendido solo temporalmente nuestras anteriores convicciones morales.

¿Pero acaso esto no es absolutamente paradójico? Primero, estamos convencidos de una moral M , de la cual creemos que es apropiada para nuestro supuesto contexto C . Luego, constatamos que no vivimos en el contexto C , sino en el contexto C^* , para el cual —incluso según M — M^* es más apropiada. Este descubrimiento nos da tal vez razón para transitar de M a M^* , pero no parece darnos ningún tipo de razón para apartarnos de nuestra anterior convicción, de acuerdo con la cual M es la moral adecuada para el contexto C .

Pienso que esta paradoja puede ser resuelta de la siguiente forma. En la construcción de las concepciones morales debemos contrapesar dos desiderátums. Por una parte, nuestra concepción moral debería posibilitar soluciones plausibles para los problemas morales —como, por ejemplo, el problema del aborto—. Por otra parte, también debería traer una cierta unidad sistemática y coherencia en

nuestras convicciones morales. La unidad y la coherencia son naturalmente más difíciles de alcanzar, mientras más amplio sea el campo de aplicación deseado de nuestra concepción moral. A través de la limitación del campo de aplicación deseado puede, entonces, alcanzarse mayor unidad sistemática.

Esta estrategia de la limitación del campo de aplicación por supuesto que no tiene sentido, si por medio de ella finalmente terminamos en una concepción que no tiene nada que decir sobre muchos de los acuciantes problemas de nuestro mundo. Pero puede ser que sea algo absolutamente sensato no complicar innecesariamente nuestro deseo de unidad, a causa del intento de cubrir con una concepción moral unitaria todas las condiciones de vida, incluso las pensables. Especialmente parece que se ha adquirido una ganancia en cuanto a unidad sistemática y coherencia, si necesitamos renunciar solo a la aplicabilidad de nuestra moral en algunos contextos que son un poco forzados.⁹ ¿Qué importa si tal concepción moral no es

⁹ Parto del supuesto de que el campo de aplicación de una concepción moral tiene, por así decirlo, dos dimensiones. Las mismas se corresponden, primero, con los diversos contextos de vida que dicha concepción podría cubrir y, segundo, con los distintos problemas morales que puedan presentarse en cada uno de estos contextos. El tan apreciado método de examinar los principios morales a la luz de ejemplos que a menudo son extremadamente irreales es una gran debilidad en la filosofía anglófona, de forma tal que el método pasa por alto la importancia de la diferenciación entre ambas dimensiones. No es irrelevante, y de hecho frecuentemente es aleccionador, el remitir a ejemplos que en nuestro contexto de vida son ciertamente improbables, aunque al fin y al cabo son

posible aplicarla al irreal contexto de vida de los habitantes de Marte o del Antiguo Egipto, siempre que solucione racionalmente *nuestros* problemas? Dicho de una manera más suave: el defecto de un campo de aplicación limitado en cuanto a la dimensión contextual es más importante en la medida en que las condiciones de aplicación excluidas se acercan más a nuestro contexto de vida real.

Esta idea nos da la razón que buscábamos para alejarnos de la convicción de que M es la concepción moral adecuada para C. Mientras estuvimos convencidos de vivir en el contexto C, nos fue simplemente imposible excluir *este* contexto del campo de aplicación de nuestra concepción moral. Pero ahora, cuando tenemos conciencia de estar en el contexto C*, podemos abstenernos más fácilmente de un juicio moral sobre las preguntas que se presentan en el contexto C, mas no en el C*, sobre todo cuando con esta abstención está conectada una considerable ganancia en lo referente a unidad sistemática y coherencia. El descubrimiento de que no vivimos en el contexto C, sino en el C*, puede permitir, pues, que luzca de hecho razonable apartarse de la convicción de que M es la concepción moral adecuada para C.

Me parece que esta idea es análoga a una idea que nos es más conocida en el campo de los valores personales. Cuando uno debe emigrar por razones políticas, o no le está permitido el acceso a la profesión soñada, entonces

posibles. Por el contrario, el remitir a ejemplos que provienen de manera íntegra de otros contextos de vida puede ser rechazado razonablemente —pienso— por ser algo absolutamente irrelevante.

puede ser razonable cambiar totalmente sus valores, lealtad y ambiciones, esto es, enamorarse de las instituciones de su país de acogida y considerar que su nueva profesión es la más interesante e importante. *Si* uno debe vivir en Estados Unidos y apenas puede influir en el desarrollo de su país de origen, entonces es mejor interesarse suficientemente en el desarrollo de los Estados Unidos para comprometerse allí y poder llevar una vida plena. *Si* uno no tiene el talento para las matemáticas y es conducido a la filosofía, entonces es mejor que uno busque convertirse en un verdadero filósofo que guste de los problemas filosóficos y que mire desde arriba el juego de las matemáticas; tal vez como un divertido juego. De esta suerte, se llega a ser una persona que realmente considera que la filosofía es la reina de las ciencias y agradece que no haya funcionado lo de las matemáticas. Sin embargo, se trata de una persona que comprende muy bien que podría haber arribado razonablemente a un juicio contrario, si le hubieran permitido acceder al estudio de las matemáticas.

El enfoque pragmático —aquí presentado como algo análogo— sobre la reflexión y discusión morales tiene la grata consecuencia de incrementar nuestra tolerancia con respecto a las concepciones morales dominantes en otras culturas. Podemos admitir que, para una población existente en el contexto C1, es razonable, por ejemplo, considerar justa una determinada política familiar restrictiva de su gobierno, sin que nosotros mismos debamos compartir ese juicio, el cual tal vez —aunque con mucha dificultad— podríamos poner en armonía con nuestra creencia en la validez de los derechos individuales. A esta incrementada tolerancia le están establecidos límites en diferentes direcciones, y yo quisiera destacar especialmente uno de ellos:

en cuanto a las preguntas que nos atañen a todos (derechos humanos internacionales, protección del medio ambiente, etc.), el contexto relevante es uno de tipo global, de forma que, en estos aspectos, todos vivimos exactamente en el mismo contexto.

La relatividad de contexto, por cierto, no implica necesariamente la tarea de pretender la objetividad de las proposiciones morales. Solo las *proposiciones* para las cuales se pretende objetividad serían otras. Ya no serían objetivamente válidas las proposiciones del tipo: “el aborto es asesinato”, sino proposiciones del tipo: “en el contexto de vida C^* es razonable pasar de M a M^* ”.

Por último, debería referirme brevemente a una dificultad de la reacción pragmática. La misma puede ser ilustrada con nuestro ejemplo de una ética internacional que autoriza la intervención humanitaria y que muchas veces es aprovechada por los grandes poderes para justificar ataques militares en el extranjero que son cuestionables. Conforme con la reacción pragmática, aquí podríamos invertir radicalmente nuestra convicción de la prioridad de los derechos humanos sobre los derechos de los Estados, pues luego de tal inversión ambos tipos de derechos gozarían de mayor seguridad. Ahora, es posible, a pesar de todo, que esta inversión de la prioridad tenga consecuencias también para otras cuestiones de la ética y de la justicia social, las cuales podrían resultar en perjuicio de los derechos humanos, en beneficio de los cuales justamente emprendimos, no obstante, la inversión de la prioridad. La reacción pragmática solo puede ser plausible, me parece, en la medida en que uno pueda evitar tales consecuencias de una revisión moral local —tal vez en el marco de una concepción moral institucionalista— o que uno pueda tener en

cuenta las consecuencias de la decisión sobre la respectiva revisión. En el último caso, uno tal vez se aferraría, a pesar de sus efectos disfuncionales, a la convicción de la licitud de ciertas intervenciones humanitarias.

[TRADUCCIÓN: JOHNNY ANTONIO DÁVILA]

Referencias

- Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Berlín: Preussische Akademie der Wissenschaften, 1785.
- Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Pogge, Thomas. “The Categorical Imperative”. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Ed. Otfried Höffe. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1989. 172-173.
- Pufendorf, Samuel. *De jure naturae et gentium (libri octo)*. Oxford: Oxford University Press, 1934 [1672].
- Rawls, John. “Kantian Constructivism and Moral Theory”. *Journal of Philosophy* 77. (Septiembre 1980). 515-572.
- Sidwick, Robert. *The Methods of Ethics*. London: Macmillan, 1907.

¿Qué es justicia?*

(1) *Justicia* no designa un objeto, sino más bien una cualidad que le puede ser atribuida o negada a ciertos objetos. Es cierto que, en general, con frecuencia se habla de justicia e injusticia, pero ese discurso carece de un significado más exacto, en tanto que no sea claro qué objeto debe enjuiciarse por medio de ese discurso.

Por ello, en lo que se refiere a la explicación del significado, tiene sentido comenzar con el adjetivo *justo*. O, mejor todavía, con *injusto*, pues con el uso de esta palabra se puede resaltar mucho mejor —con más precisión— cómo los juicios de justicia se diferencian de los juicios morales. Naturalmente, los juicios de justicia son juicios morales, pero no al revés: hay muchos tipos de críticas morales —tales como las que articulamos con las palabras *cobarde*, *cruel*, *despiadado*, *tacaño* o *golfo*— que no se pueden expresar adecuadamente con la palabra *injusto*. Para entender mejor la palabra *injusto*, deberíamos ocuparnos en general, por una parte, del uso de los predicados morales y luego, por otra parte, preguntarnos cuáles son las características particulares que distinguen a los reproches de injusticia dentro del campo, más amplio, de la crítica moral.

* Originalmente este escrito se publicó en alemán con el título “Was ist Gerechtigkeit?”, en *Fiktionen der Gerechtigkeit: Literatur – Film – Philosophie – Recht*, (eds.) Susanne Kaul y Rüdiger Bittner, Baden-Baden: Nomos, 2005, pp. 13-30. Tanto la traducción como la publicación han sido autorizadas por el autor. Traducción de Johnny Antonio Dávila.

(2) Los predicados morales son predicados valorativos. En consecuencia, su uso tiene tres niveles, y no como los demás predicados, que son de dos niveles. El uso de predicados empíricos convencionales como, por ejemplo, *duro* o *sensacional*, se basa en el significado de la palabra, por una parte, y en los datos empíricos, por otra parte. Cuando se emiten juicios opuestos acerca de si un determinado objeto es duro o no, entonces la discrepancia puede ser atribuida a dos tipos de diferencias: las personas que enjuician pueden entender la palabra *duro* de diferentes maneras o puede tratarse de distintas opiniones sobre la constitución empírica del objeto en cuestión. En el primer caso, ellos están de acuerdo sobre si, por ejemplo, un objeto puede llamarse *duro*, en caso de que pueda cortarse con un cuchillo de cocina sencillo. En el segundo caso, puede ser discutible con qué herramienta de cortar puede ser cortado el objeto en cuestión. Una vez que los implicados ponen fin a sus diferencias empíricas y lingüísticas, o sea, cuando pueden alcanzar conformidad en relación al significado de la palabra, entonces también alcanzarán un acuerdo sobre su juicio, es decir, sobre si el predicado empírico le corresponde o no al objeto.

En el caso de los predicados valorativos la situación es más complicada. Bien es verdad que estos predicados tienen la particularidad de que su uso correcto está condicionado por el significado del vocablo y lo empírico, aunque el uso no está determinado exclusivamente por ellos. Los seres humanos pueden llegar a juicios opuestos, por ejemplo, sobre la belleza de una pintura, incluso cuando no difieran ni en cuanto al significado de *bello*, ni en cuanto a la constitución empírica de la pintura. En tal caso, se puede hablar de diferentes *concepciones* de belleza.

Algo similar es válido para los predicados morales. A pesar del acuerdo sobre los hechos empíricos relevantes, frecuentemente las personas no están de acuerdo sobre si algo es *loable* o no. Una diferencia tal en los juicios puede deberse a que una de las partes no entiende el significado de *loable* —por ejemplo, habla de abalorios loables—. No obstante, es más frecuente que los participantes conozcan lo que la palabra significa. Solo que el significado de la palabra y los hechos empíricos en sí todavía no determinan su uso correcto. Quienes llaman loable al enseñarles con golpes a los niños a contar casi siempre están errados, desde una perspectiva moral. Ellos no necesitan una explicación lingüística para entender mejor la palabra *loable*, sino una buena discusión sobre educación infantil.

Ciertos teóricos morales quieren que sus concepciones morales tengan un lugar en el significado de los predicados morales. De esta forma, algunos utilitaristas, por ejemplo, proponen precisar la definición de *loable* así: X es loable justo cuando alabar X maximiza la felicidad. Propuestas de este tipo apenas se arraigarán. Probablemente siempre habrá diferencias morales de tipo sustancial sobre lo que debe poder ser considerado loable, bueno, justo y honesto —incluso habiendo acuerdo sobre todos los hechos empíricos relevantes—. En todo caso, tales diferencias existen actualmente —por ejemplo, sobre si el aumento de la edad de jubilación es justo o no—. Y a estas diferencias no se les puede poner fin por medio de una mejor comprensión del significado de la palabra *justo*.

Cuando los juicios morales son controvertidos, esta disparidad de opiniones puede tener su origen en diferencias de tres tipos: en diferencias *lingüísticas* con respecto al significado de la palabra *justo*, en diferencias *empíricas*

con respecto al objeto que debe ser sometido a juicio y en diferencias *teóricas* en cuanto a cuál concepción sustancial de justicia debería subyacer en la aplicación del predicado al objeto.

Sin duda, los límites entre estos tres tipos de diferencias son imprecisos y difusos, como lo expresó Wittgenstein de manera inolvidable:

Podríamos imaginar que algunas proposiciones, que tienen la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen; y también que esta relación cambia con el tiempo, de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas se fluidifican. La mitología puede convertirse de nuevo en algo fluido, el lecho del río de los pensamientos puede desplazarse. Pero distingo entre la agitación del agua en el lecho del río y el desplazamiento de este último, por mucho que no haya una distinción precisa entre una cosa y la otra. [...] Sí, el margen de aquel río es, en parte, de roca que no está sometida a ninguna alteración o que está sólo sometida a cambios imperceptibles, y, en parte, de arena que la corriente del agua arrastra y deposita en puntos diversos.¹

El límite, no mencionado por Wittgenstein, entre diferencias lingüísticas y teóricas —en los predicados valorativos— es precisamente, en parte, impreciso y difuso

¹ Wittgenstein (1969: §§ 96-97, 99).

debido a que las controversias que se llevan a cabo entre las diferentes concepciones contaminan el concepto. Esta dinámica tiene lugar particularmente a través del hecho de que cada concepción intenta traer un cierto orden y uniformidad al asunto. Y algunas veces un elemento de una determinada concepción es tan evidente que, por así decirlo, se endurece y llega a ser un elemento del concepto generalmente empleado.

(3) Las palabras *justo* e *injusto* no solo tienen función valorativa, sino también normativa y, con ello, también una función rectora de la conducta. Quien llama injusta a una posible acción o regla se manifiesta en contra de hacerla efectiva. Es verdad que también se emiten juicios de justicia sobre cosas del pasado lejano, hipotéticas o literarias, pero estos juicios también implican proposiciones de deber, como, por ejemplo, que el gobierno alemán de 1915 no debió haber violado la neutralidad belga; que el gobierno hubiera estado autorizado para atacar a Bélgica, de estar aliada con Francia, y que Angelo (en *Medida por medida*, de Shakespeare) no debería haber exigido la virginidad de Isabella a cambio de la vida de su hermano.

También las palabras *racional* e *irracional*, en este sentido, son rectoras de la conducta. Y, sin embargo, hay una diferencia. Si una acción es racional o irracional, depende de los fines de la persona que actúa. Si la acción es justa o injusta, es independiente de dichos fines.

El reproche de injusticia también nos invita a ciertas reacciones emocionales: condena, indignación, resentimiento. Mas esto quizá pertenezca menos al significado de la palabra que al contexto pragmático común de su uso.

(4) El significado de predicados se determina, en parte, por su campo de aplicación. Quien comprende el significado de *bonito* y *justo* sabe cómo difieren los campos de aplicación de estos predicados. Esa persona sabe, por ejemplo, que las obras de arte pueden ser bonitas o feas, pero no (in)justas; sabe que, por el contrario, las notificaciones de impuestos pueden ser (in)justas, pero no bonitas o feas.

Los objetos a los cuales se les puede adscribir o negar justicia —u otras cualidades morales— yo los quisiera denominar iudicanda, (del latín *iudicandum*: lo que se considera que debe ser enjuiciado)². Los iudicanda de la justicia pueden ser categorizados en cuatro grupos:

(a) actores individuales y colectivos, es decir, personas individuales, así como grupos organizados y no organizados como, por ejemplo, una familia o empresa, un Estado o una turba;

(b) el proceder de tales actores, sus acciones y omisiones;

(c) las reglas sociales, tales como las reglas de juego, convenciones, leyes e instituciones sociales y

(d) situaciones, como las circunstancias en las que a algunos les va peor que a otros o en las que buenas personas sufren o tienen mala suerte.

A causa de la normatividad de los juicios de justicia, los iudicanda de las dos primeras categorías tienen cierta prioridad, pues, al fin y al cabo, sobre los actores y su proceder recae la responsabilidad de la justicia de las reglas sociales y, en parte —a través de la responsabilidad relativa a estas

² En latín, *iudicandum* es el caso nominativo en singular: lo que debe ser juzgado. Por su parte, *iudicanda* corresponde al caso nominativo en plural: los que deben ser juzgados. (N. del T.)

reglas—, de la justicia de las situaciones. Ciertamente algunos llaman justas o injustas también a situaciones que están más allá de toda influencia humana. Tales juicios con frecuencia tienen un trasfondo religioso. A pesar de ello, donde este trasfondo desaparece podría haber también aquí un uso netamente valorativo —no normativo— del concepto de justicia.

Se podría pensar que también los sentimientos humanos pueden ser enjuiciados como justos o injustos —por ejemplo, la cólera de Aquiles—. Pero pienso que tal discurso —sobre una cólera injusta—, siempre y cuando se dé, realmente no quiere valorar el sentimiento, sino al ser humano y su comportamiento. Aquí injusto sería Aquiles, debido a su tendencia —al parecer fácilmente y sin buenas razones— a irritarse. El discurso sobre sentimientos injustos es, entonces, un discurso inexacto, que concluye en llamar injusta a la persona que así siente.

De manera semejante, uno podría querer reducir la primera categoría a la segunda: los actores son (in)justos, en la medida en que tengan la tendencia a actuar injustamente. Pero esta reducción expresa una tesis sustancial, sobre cuya exactitud difieren diversas concepciones de la justicia. Algunas concepciones prefieren del todo asumir con mayor importancia las intenciones de estos actores, o sus verdaderas acciones, antes que sus tendencias hacia ciertas acciones, o sea, cómo se comportarían en muchas situaciones posibles. Esto habla en contra de simplificar nuestra lista de cuatro iudicanda a tres.

Por razones similares se debe rechazar una reducción de la tercera categoría a la segunda —por ejemplo, las reglas sociales son injustas solo cuando fuera injusto participar en su aplicación—. Pero aquí también hay diferentes po-

sibilidades para formular la reducción, y constituye una pregunta moral sustancial cuál de esas formulaciones —si acaso alguna— es correcta.

En vista de la variedad de iudicanda, uno puede preguntarse qué tanto se puede decir sobre la justicia en general, o sea, de manera que sea aplicable a los juicios de justicia sobre los iudicanda de las cuatro categorías. Esta pregunta se plantea tanto con respecto al concepto de justicia, sobre el cual ya he dicho algo general, como con respecto a las posibles concepciones o criterios de justicia que buscan determinar sustancialmente cómo se deben hacer los juicios de justicia en concreto. A continuación, quiero intentar explicar algunos puntos generales. El primero se refiere al concepto y el segundo va en dirección a una concepción unificada de justicia.

(5) A diferencia de muchos predicados valorativos de un solo elemento (bonito, bueno, modesto, concienzudo, etc.), el concepto de justicia tiene un segundo elemento que es esencial. Ciertamente el concepto de justicia frecuentemente es usado como si tuviera un solo elemento (“este hombre es injusto”), pero este uso relativo a un solo elemento remite a un uso dual. Esto es igual que el caso del predicado *madre*: quien dice que alguien es madre, afirma que ella es madre de alguien. No se puede entender qué significa ser madre, sin comprender qué significa ser madre *de alguien*. Aquí también es igual: quien llama injusto a un hombre, con ello afirma que ese hombre es injusto con otro, es decir, que trata injustamente a otras personas determinadas. Para todos los iudicanda aplica lo siguiente: no se puede entender qué significa ser injusto, sin entender qué significa ser injusto *con alguien*. Es conceptualmente

necesario que la injusticia tenga un *destinatario*; alguien a quien le ocurra la injusticia.

Bien es verdad que uno puede llamar a una persona injusta, en razón de las intenciones o disposiciones que se le atribuyan, incluso aunque no haya tratado injustamente a nadie. Pero también el reproche de que alguien alberga intenciones injustas o tiende hacia acciones injustas implica la afirmación de que tiene el propósito de tratar injustamente a *otra persona* o de que, bajo ciertas circunstancias, trataría injustamente a *otra persona*.

Los destinatarios no tienen que ser necesariamente víctimas. Puede ser que, con motivo de una acción o regla injustas, alguien salga *bien librado*. En dichos casos puede haber otras víctimas, gente a la que, con la acción o regla en cuestión, injustamente se le trata peor que a quien salió bien librado. Pero cuando no existen esas otras víctimas, ¿todavía puede hablarse de injusticia —sin víctima—? ¿Puede ser injusto, en un caso especial, darle prioridad a la “piedad antes que al derecho”? ¿Sería injusto, para recurrir a un ejemplo de Kant, que una sociedad que se está dispersando en todas las direcciones no ejecute al último asesino que se encuentre en prisión?³ (Kant señala que la ejecución no se le debe al asesino, sino a la humanidad y a los asesinados, a quienes la sociedad les causaría un mal si, primero, declarara culpable al asesino y, después, lo dejara ir). Me parece que el concepto es compatible con ambas posibles respuestas: diferentes concepciones de la justicia responderán la pregunta de forma diferente.

³ Kant (MS, RL AA VI 333).

Adopto el supuesto de que en esencia el concepto de justicia no es uno que gire solo en torno a dos elementos, sino incluso en torno a tres. Esto se debe a que el concepto de destinatarios —de aquellos a quienes les ocurre una acción justa o injusta— remite a *bienes y cargas* que estos destinatarios o bien deberían tener, pero no tienen, o bien tienen, pero no deberían tener. De qué tipo de bienes y cargas se trata, y si deben entenderse como absolutos o relativos con respecto a otros destinatarios, es algo que puede variar según el iudicandum y el contexto.

(6) Frecuentemente se diferencian diversos aspectos de la justicia. Estas diferencias pueden exponerse en un esquema tridimensional.

En una primera dimensión, se diferencian los juicios sobre una determinada asignación de bienes y cargas (*justicia de primer nivel*) de los juicios sobre la manera como tal asignación tiene lugar (*justicia de nivel superior* o *justicia procesal*, algunas veces también llamada *equidad*). Un proceso de decisión puede, por ejemplo, por una parte, ser injusto, con motivo de la división de los bienes matrimoniales que resulta del proceso. Pero, por otra parte —independiente de lo anterior—, también puede ser injusto por el hecho de que se escucha a una sola de las partes, aunque pueda evitarse esto último. Esta última contravención a la clásica exigencia de justicia “audiatur et altera pars” (también se debe escuchar a la otra parte) envuelve bienes y cargas relativas de segundo nivel: el favorecimiento de una de las partes y el perjuicio de la otra en el proceso de toma de decisiones. En otros casos, las contravenciones a la justicia procesal envuelven cargas y bienes absolutos de segundo nivel, así como cuando, por ejemplo, en un proceso penal

se excluyen arbitrariamente testigos de cargo o de descargo o cualquier otro medio probatorio.

La justicia procesal es importante también fuera de la jurisdicción judicial, como, por ejemplo, en relación con las reglas o decisiones sobre el otorgamiento de plazas de trabajo y de estudio, contratos, honores y ascensos profesionales. Quizá los juicios de justicia de tercer y cuarto nivel sean especialmente relevantes en la política. Este es el caso cuando las reglas determinantes para un proceso o las personas que toman parte en el proceso se establecen por medio de un meta-proceso. Aquí, por ejemplo, el derecho electoral de un país puede ser injusto, totalmente independiente de si influye o no en la composición del parlamento y, con ello, en la legislación.

Incluso en la vida privada puede hablar uno de contravenciones a la justicia procesal. Así, puede ser injusto cuando alguien juzga con base en un rumor sobre otra persona y permite que sus relaciones con esta última se rijan por ese juicio o transmite este juicio a otro, sin darle la oportunidad al afectado de que se manifieste sobre las inculpaciones. La injusticia de tales acciones es independiente del grado de verdad del correspondiente rumor, y con ello involucra, por otra parte, una carga de nivel superior.

Se podría decir que la justicia procesal no es un aspecto propio de la justicia, sino que únicamente tiene un significado instrumental. No obstante, es indudable que esta opinión no puede basarse en el concepto de justicia. Esta opinión formula una afirmación moral sustancial —y una que se puede refutar fácilmente—: no permitirles a las mujeres bonitas hablar en el tribunal sería injusto, aunque por medio de ello disminuyera el porcentaje de veredictos equivocados. Y puede ser justo —por razones de costo—

colocar un solo juez en muchos procedimientos judiciales, a pesar de que el porcentaje de veredictos errados sea inferior en un cuerpo compuesto por cinco jueces.

(7) De manera perpendicular a la primera diferenciación, con frecuencia se distingue entre justicia formal y material. De acuerdo con la *justicia formal*, es injusto si casos que son considerablemente similares se tratan de manera diferente. Por supuesto, frecuentemente se debe discutir si ciertos casos deben ser considerados *similares* o *de trato desigual*. La exigencia de justicia formal es, pues, principalmente una exigencia de justificación. El reproche de un trato desigual de casos que son considerablemente similares exige una justificación que muestre que el trato en verdad no es desigual o que los casos no son considerablemente similares. Esta exigencia de justificación se presenta en todos los niveles de la primera dimensión: tanto los procesos, a través de los cuales se les asignan a los destinatarios bienes y cargas, como las asignaciones mismas deben satisfacer las exigencias de la justicia formal. Se debe poder justificar por qué un acusado fue condenado y otro absuelto (justicia de primer nivel) y también por qué un acusado recibió un abogado a expensas del Estado y el otro no (justicia procesal).

Los iudicanda también pueden ser palmariamente injustos cuando tratan con igualdad casos iguales. Piénsese en los los padres que dan palizas a todos sus hijos sin ninguna razón; en un país en el cual cada crítica al gobierno se castiga con la pena de muerte o en todos los acusados que son condenados por tribunales militares sin ser escuchados. Este tipo de reglas y procesos contravienen la *justicia material*.

Se podría pensar que la justicia, al final, es solo justicia material: cuando el trato desigual de dos casos no puede ser justificado, solo se muestra que —por lo menos— uno de los casos, totalmente independiente del otro, se trató injustamente desde la perspectiva material. Es indudable que tampoco este criterio puede basarse en el concepto de justicia. Y es un criterio sustancialmente implausible, puesto que la justicia con frecuencia es comparativa. Piénsese, por ejemplo, en el derecho fiscal. Se puede pensar en infinidad de fórmulas conforme con las cuales las empresas y los hogares pueden ser gravados. La mayoría de esas fórmulas pueden ser materialmente injustas y, no obstante, varias de ellas seguro que son materialmente justas. Sin embargo, sería injusto, por ejemplo, gravar conforme con diferentes fórmulas materialmente justas a diferentes floristerías que compiten entre sí, favoreciendo a alguna más que otra. Lo injusto aquí es la tributación *desigual*, y ella lesiona la justicia formal.

(8) La justicia material plantea una variedad de exigencias cuyo contenido es controvertido. Esta diversidad se puede ordenar en una tercera dimensión, de acuerdo con la materia. La *justicia distributiva* atañe a la pregunta sobre cómo se debe regular el acceso a los recursos que son escasos —desde la repartición de un pastel hasta la constitución de un sistema económico que regule el acceso a las materias primas y la división de un producto social que ha generado beneficios en común—. La *justicia conmutativa* trata del intercambio de mercancía que puede ser injusto desde la perspectiva procesal, tal vez como consecuencia de las diferencias en cuanto al poder de negociación o de conocimiento, o que puede ser injusto al final, en tanto

que las mercancías intercambiadas no son equivalentes. La *justicia correctiva o restaurativa* se ocupa de cómo y en qué medida se deben reparar las contravenciones a las reglas sociales existentes o a la moral, al igual que se ocupa de en qué medida y cómo se deben compensar los costos generados por las contravenciones. La *justicia retributiva o sancionadora* trata, finalmente, del establecimiento de castigos para dichas contravenciones.

En cada una de las 4 materias hay procesos que pueden ser material y formalmente justos o injustos, así como también determinadas asignaciones de bienes y cargas, asignaciones estas que también pueden ser material y formalmente justas o injustas. Toda reconvencción de injusticia puede incluirse en el esquema tridimensional que se ha reconstruido aquí, es decir, en uno —o varios— de los campos, del total de los 16 campos. En la primera dimensión, se afirma que hay una injusticia de primer nivel o una injusticia de nivel superior —injusticia procesal—. En la segunda dimensión, se afirma que existe o bien una injusticia formal, o bien una material. Y, en la tercera dimensión, se afirma que hay una contravención a la justicia distributiva, a la justicia conmutativa, a la justicia correctiva o a la retributiva.

Esta estructura conceptual nos concede la posibilidad de que algunas de estas divisiones no contengan exigencias morales. Así, por ejemplo, puede que no haya ninguna injusticia material conmutativa de primer nivel, ya que todo intercambio, con independencia de qué tan unilateral sea, es moralmente aceptable, siempre que la negociación esté libre de diferencias injustas en cuanto al poder de negociación o en cuanto al conocimiento de las partes que están intercambiando. Pero este no es un aspecto concep-

tual, sino una tesis moral sustancial que puede ser negada por algunas concepciones de la justicia (especialmente las medievales) y defendida por otras (especialmente las modernas).

Este complejo se puede dividir fácilmente en 64 campos más, pues en perpendicular a estas tres dimensiones concernientes al carácter de los reproches de injusticia también está la diferenciación implementada (véase punto 4) sobre cuatro diferentes categorías de iudicanda, contra los cuales se pueden dirigir tales reproches: actores individuales y colectivos, junto con sus acciones y omisiones; las reglas sociales e instituciones, así como estados y acontecimientos.

Algunas veces se menciona la justicia *internacional* como un campo separado, el cual se ocupa básicamente de los juicios sobre el uso de la violencia y especialmente del comienzo (*ius ad bellum*) y la conducción (*ius in bellum*) de la guerra. (Kant adiciona como tercer tema la finalización de las guerras [*ius post bellum*], lo que considera justificado cuando se busca lograr la base para una paz estable).⁴ Por el contrario, me parece más adecuado concebir los Estados sencillamente como una clase de actores colectivos. Es verdad que con frecuencia se afirma que los Estados son actores de un tipo muy especial, y que en lo concerniente a su actuación y las relaciones entre ellos están sometidos a exigencias de justicia muy particulares. Mas esta es una tesis moral sustancial que no debería ser prejuzgada por medio de una explicación conceptual.

Un Estado no solo puede ser visto como un actor colectivo, sino también como un sistema pleno de reglas

⁴ Kant (MS, RL AA VI 343, 347-349).

sociales e instituciones. En este sentido, un Estado puede ser injusto no solo debido a su actuar frente a las personas que no forman parte del grupo, sino también debido a su orden institucional interno —por ejemplo, en razón de la forma como asigna deberes y obligaciones a sus miembros y en razón de cómo configura su orden económico y aplica sus leyes—. Así entendidos, los Estados son órdenes institucionales de una cierta clase cuyo estatus especial —otra vez— no debería ser juzgado previamente a través de una explicación conceptual.

(9) Los párrafos anteriores se entienden como comentarios sobre el concepto actual de justicia. Ellos deben poner de relieve la estructura de este concepto y, con ello, caracterizar el consenso lingüístico que subyace en las actuales discusiones sobre las preguntas relativas a la justicia. Es posible que incluso estos comentarios no sean totalmente indiscutibles. Y, sin embargo, son esencialmente menos discutibles que los que siguen a continuación, los cuales describen elementos de una concepción de justicia que, para mí, se muestran como plausibles. Si estos elementos son ampliamente comprensibles, en algún momento pueden llegar a ser elementos de un concepto de justicia más claro y más unificado. Pero las posiciones dominantes sobre este concepto, en la manera como salen a la luz en las discusiones públicas académicas de hoy día, no reflejan estos elementos con exactitud.

Podemos comenzar nuevamente con nuestra pregunta inicial (1): ¿qué es lo específico de la justicia o cómo se apartan los juicios de justicia de otras áreas de los juicios morales? Con un reproche de injusticia, ¿qué se está dicien-

do sobre un iudicandum que no esté ya expresado en un reproche de simple inmoralidad? A continuación, cuatro hipótesis para responder a esta pregunta.

(10) Los iudicanda moralmente defectuosos, pienso, son injustos solo cuando implican un abuso de la moral misma, es decir, cuando se presentan con una exigencia moral que ellos mismos no satisfacen. Por ejemplo: injusto es alguien que está dispuesto a violar principios morales a los cuales él mismo apela de buena gana. Injusto es también quien durante el desempeño de su cargo se deja influenciar por sobornos, al tiempo que finge ser juez o mediador imparcial. Injusta es una paliza que falsamente se da como un castigo merecido, y una legislación estatal es injusta cuando se implanta para oprimir al pueblo, pero, sin embargo, reclama obligatoriedad moral en tanto protectora de los derechos de los seres humanos. En todos estos casos la injusticia se produce por las falsas exigencias morales. Sin la exigencia de ser un castigo merecido, la paliza es incorrecta, pero no injusta. Y, sin el reclamo de obligatoriedad moral, las reglas aplicadas por la fuerza pueden ser, desde luego, incorrectas, pero no injustas.

Conforme con esta primera hipótesis, la justicia es, pues, el componente de la moral que defiende la autoridad y la dignidad de la moral misma. Esto aclararía su puesto central dentro de la moral. Injustos son únicamente los iudicanda que no solo violan la moral de forma pública o secreta, sino que, además, se muestran con el viso de lo moral.

(11) Un segundo elemento necesario de la injusticia podría ser que la misma siempre implica una lesión de *de-*

rechos. Más exactamente, una lesión de derechos *morales*.⁵ Se llaman lesiones de derechos aquellas contravenciones morales que pueden ser rechazadas con la —amenaza de— violencia. La implicación central de mi segunda hipótesis es, así, que toda injusticia, en principio, puede ser rechazada con violencia. Con otras palabras, la implicación central de esta hipótesis es que la justicia es *coercible*.

La expresión *en principio* destaca dos calificaciones. Por una parte, coercibilidad no significa que *cada uno* estaría autorizado para rechazar cada lesión de un derecho. En un Estado bien organizado, por ejemplo, la mayoría de las lesiones de los derechos pueden ser rechazadas por la policía y por el orden jurisdiccional. En todo caso, también los ciudadanos normales pueden emplear o amenazar con la violencia en casos de emergencia. Por otra parte, coercibilidad no significa que estaría moralmente permitido rechazar las lesiones de los derechos sin consideración de las pérdidas —moralmente significativas—. La defensa violenta no está permitida, si perjudica desproporcionadamente al transgresor o si trae consigo el peligro de lesiones mucho más graves para los derechos de terceros. (En la novela *Michael Kohlhaas*, de Heinrich von Kleist, se ilustra de manera vívida la última posibilidad). Mi segunda hipótesis, según la cual toda injusticia puede, en principio, ser rechazada con violencia, únicamente significa que los que son responsables por esta lesión, y quienes obtienen provecho de ella, no tienen derecho a que la lesión no se

⁵ La injusticia es posible sin la violación del derecho positivo. Al contrario, en tanto que el derecho positivo es injusto, incluso las acciones ordenadas legalmente pueden ser injustas.

contrarreste violentamente. Aquí la justicia contrasta con otras cualidades morales que, por el hecho de que no envuelven ninguna lesión de derechos morales, no son coercibles. En esencia, no se pueden tomar medidas violentas contra la falta de generosidad, misericordia, benevolencia, humanidad, amabilidad, beneficencia o decoro que con frecuencia muestran las reglas sociales, los actores, las acciones y las omisiones.

(12) Un elemento adicional de la injusticia, conexo con el anterior, podría ser que la injusticia siempre implica una lesión de deberes *negativos* por parte de quienes son responsables del talante del correspondiente iudicandum. Dicho de manera general, aquí se trata de la diferencia tradicional entre contravenciones morales por medio de las cuales se perjudica a los destinatarios, y aquellas por las cuales fracasa la ayuda a los destinatarios. Esta diferenciación es imprecisa y discutible, pero esto no requiere que nos detengamos aquí. Mi tercera hipótesis es que un reproche de injusticia siempre envuelve la afirmación de un daño injustificado.

Esta hipótesis está conectada con la anterior (9), en tanto que ambas diferenciaciones introducidas puedan coincidir exactamente o en gran medida. Que ellas coincidan exactamente significaría que los seres humanos tienen en todo caso un derecho a no ser perjudicados, pero en ningún caso tienen un derecho de ayuda. Por consiguiente, los daños pueden ser rechazados con violencia, pero no la falta de ayuda.

Es dudoso que ambas diferenciaciones mencionadas coincidan exactamente. En muchos países existe el delito de omisión de auxilio, lo que supone —de manera plausible, pienso— que la ayuda que se ordena moralmente es

coercible,⁶ en ciertos casos, a través de la amenaza de una pena. A la inversa, hay tal vez daños injustificados que son tan nimios que, en esencia, no se permite rechazarlos con la violencia. Aun así, ambas diferenciaciones coinciden ampliamente, y ciertos predicados morales pertenecen absolutamente a un lado u otro. Mientras que un actor, una acción o sistema de reglas permita la carencia de generosidad, misericordia, beneficencia, humanidad, amabilidad o decoro que se ordenan moralmente, se trata de algo que niega ayuda a los seres humanos, sin causarles daño alguno. Tal contravención moral no puede ser rechazada con violencia. Toda injusticia de un iudicandum, no obstante, perjudica a los seres humanos y está permitido, en principio, rechazarla con violencia.

Las últimas dos hipótesis tienen diferente importancia para nuestra investigación sobre la justicia. La segunda hipótesis tiene gran poder explicativo: habríamos aprendido algo importante sobre la justicia cuando comprobamos que toda injusticia, en principio, puede ser rechazada con la violencia. La tercera hipótesis tendría un poder explicativo similar, al poner en juego una concepción, ante todo, clara de daño. El aserto sería, pues, que un iudicandum es injusto solo cuando daña —en este sentido independiente de justicia— a los seres humanos. Pero la conexión postulada en la tercera hipótesis también puede entenderse a la inversa: toda injusticia debe ser considerada como un daño a los seres humanos. Así comprendida, una concepción de justicia contribuiría a aclarar nuestro discurso sobre el daño, y no

⁶ Aquí en todos los casos *coercible* significa que “está permitido forzar” y no que se “puede forzar”.

al revés. No obstante, a pesar de que la última secuencia de aclaraciones parece ser más adecuada, la misma se modera con la idea de que el contenido esencial del concepto de daño debe mantenerse. Para retomar el ejemplo de Kant: privar a un delincuente de la pena que se merece no puede ser presentado, pese a la mejor de las intenciones, como un daño para este delincuente. Así que si de todos modos, y en concordancia con la tercera hipótesis, tal indulto debiera ser injusto, pues debe resultar perjudicada una tercera parte —por ejemplo, otro delincuente al que se priva arbitrariamente de un indulto similar o una víctima futura de un delito que, sin el indulto, no hubiera sucedido—. Por medio de este requisito que ha sido impuesto a través del contenido esencial del concepto de daño, la tercera hipótesis también contribuye en algo a nuestra investigación.

(13) Mi última hipótesis tiene carácter negativo. Pienso que es insostenible una hipótesis sobre la justicia que es especialmente dominante hoy día en la discusión académica angloamericana. Por cuanto que mi crítica siguiente excluye solo una de muchas posibilidades, puede parecer que no ganamos mucho. Mas el punto es interesante, ya que el enfoque que se rechaza es bastante elegante e influyente.

El planteamiento a criticar se ha desarrollado a partir del utilitarismo. Este asume que la valoración moral de actores, acciones y reglas sociales se debe basar exclusivamente en sus efectos —especialmente en la felicidad de los seres humanos—. Así, cada uno de estos iudicanda debería, en la medida de lo posible, promover la felicidad de los seres humanos.

Si se acepta esta idea, luego las diferenciaciones coloquiales entre los predicados morales pierden su sentido,

pues todos expresan, entonces, la misma idea fundamental: se debe promover la felicidad humana. Cualquiera que sea la palabra —cobarde, injusto, malo, indecoroso, etc.— que uno pueda usar para criticar moralmente una acción, regla o persona, el reproche acaba en lo mismo: el iudicandum no promueve de manera óptima la felicidad humana. Quien piensa de manera utilitarista no necesita la habitual paleta de predicados morales, puesto que, al fin y al cabo, no es importante *cómo* un iudicandum subóptimo desperdicia la posible felicidad.

Quien reduce de esta manera la tradicional variedad de defectos morales, podría abogar sencillamente por la exclusión de los predicados morales sobrantes. No obstante, en lugar de ello, uno puede transformar estos predicados no usándolos, como se acostumbra tradicionalmente, para caracterizar los diferentes defectos morales de los mismos iudicanda, sino para la caracterización de los defectos de diferentes iudicanda. De esta forma, la justicia devendría en la virtud específica de las reglas sociales.

John Rawls, en su famosa *Teoría de la justicia*, adopta esta terminología. Su teoría trata solo sobre las instituciones sociales y, de manera más restringida, sobre el orden básico institucional de una sociedad. Él declara la justicia como la primera virtud de las instituciones sociales, pero no reconoce otros predicados morales adicionales que sean aplicables a las instituciones sociales, y por medio de los cuales probablemente puedan emitirse juicios morales que rivalicen con los juicios de justicia.⁷

⁷ Rawls (1999: 3).

Como en el caso del utilitarismo, también para Rawls los juicios morales sobre las posibles formas de un orden institucional se basan en sus correspondientes efectos. Rawls reemplaza solamente la escala con la que se deben medir los relativos efectos de estas opciones diseñadas.⁸ Él propone un criterio de justicia que mide las posibles formas de un orden básico social de acuerdo con la distribución de “bienes sociales primarios” que las mismas respectivamente han producido.⁹ Y defiende su criterio, frente a criterios de justicia contendientes, con el argumento de que el uso público de su criterio haría realidad de mejor manera tres “intereses de orden superior” que tienen los ciudadanos.¹⁰

Siguiendo a los utilitaristas y especialmente a Rawls, este patrón de pensamiento ha llegado a ser dominante en el ámbito angloamericano. Materialmente este desemboca en una valoración moral de las instituciones sociales que está *netamente orientada hacia el destinatario*, es decir, desemboca en la suposición de que la única información necesaria para poder comparar las valoraciones morales de las posibles formas de un orden institucional es la información sobre cómo le iría en cada caso a los seres humanos que viven bajo ese orden. Mi cuarta hipótesis es que las concepciones de justicia que se orientan solo hacia el destinatario son insostenibles.

Donde se trata de actores y sus acciones —fuera de la filosofía académica—, esta afirmación es apenas discutible.

⁸ Se refiere a las posibles formas de un orden institucional (N. del T.).

⁹ Rawls (1999: § 15).

¹⁰ Rawls (1993: 19, 74).

Pero aquí es obvio que la justicia de un *iudicandum* no solo se mide en relación con qué tan bien o mal repercute sobre sus destinatarios. Así, hay una gran diferencia entre si una acción causa la muerte de un inocente o si no logra evitar esa muerte. El mundo puede ser peor o más injusto cuando dos personas mueren prematuramente que cuando una mala persona muere en lugar de ellos. A pesar de ello, no está ordenado, e incluso está prohibido, salvar a los primeros a través del asesinato del último.

Algo similar aplica a los juicios de justicia sobre las instituciones sociales. Ello se muestra cuando modificamos el ejemplo anterior de tal forma que no se refiera a decisiones individuales, sino a reglas de decisiones sociales sobre el trato con buenas personas y personas menos buenas. Y ello también se muestra cuando observamos la justicia de los sistemas penales de las sociedades. Quien piensa sobre este tema orientado únicamente hacia el destinatario, querrá constituir un sistema penal que produzca la mejor distribución posible de cargas. Aquí los delitos y las medidas estatales de defensa contra los delitos (sanciones, registros domiciliarios, interrogatorios, etc.) deben contar igualmente como cargas. Una concepción de justicia de este tipo que se orienta netamente hacia el destinatario podría exigir todas las medidas de defensa estatales posibles, si únicamente tuvieran como consecuencia una reducción suficientemente grande de las cargas producidas por medio de los delitos.¹¹ La aplicación de la tortura en

¹¹ Según Rawls, aquí es decisivo el punto de vista del ciudadano representativo. Cfr. Rawls (1999), especialmente las páginas 212-213.

los interrogatorios y la reducción de la protección jurídica durante el proceso penal están moralmente ordenadas, si por medio de ello, gracias a un mejor índice de esclarecimiento e intimidación, se lograra un mejor estado general para la población. Y la pena de muerte para conductores de automóviles embriagados está preceptuada, si ello en general fuera propicio, en el sentido de reducir los riesgos de morir prematuramente.

Estos juicios de justicia que se han elaborado teóricamente coliden con nuestro sentido intuitivo de justicia, para el cual la manera como se les endosan las cargas a los destinatarios es de la misma importancia moral que la magnitud, probabilidad y distribución de las mismas cargas. Aunque a los destinatarios les pueda ser indiferente que las cargas eludibles que les son asignadas —como hambre o el alto riesgo de morir prematuramente— han sido impuestas por medio de la ley o que el orden estatal simplemente no las puede evitar con suficiencia, esta diferencia es, sin embargo, moralmente importante. A pesar de la exigencia de Rawls, el enfoque netamente orientado hacia el destinatario no puede reconstruir adecuadamente nuestros juicios de justicia madurados.

La razón de ello es que los juicios de justicia no solamente deben tomar en cuenta la perspectiva del destinatario. Los seres humanos somos destinatarios que no solo estamos afectados por los iudicanda, sino que también somos (cor)responsables de dichos iudicanda. Tan solo a través de esta segunda perspectiva se hace moralmente relevante el modo como los iudicanda repercuten sobre sus destinatarios. Las concepciones que se orientan exclusivamente

hacia los destinatarios se equivocan, puesto que ignoran sistemáticamente esta segunda perspectiva.¹²

Mi cuarta hipótesis es, por tanto, que la justicia no se trata sencillamente de cómo un iudicandum *repercute* sobre sus destinatarios, sino de cómo un iudicandum *trata* a sus destinatarios. El concepto de trato añade a los efectos sobre los destinatarios, por lo menos por ahora, la actitud del iudicandum y el modo de su efecto causal. Cuando un determinado porcentaje de la población de un país padece la deficiencia de nutrientes, algo que se podría evitar mediante una conformación diferente del orden institucional de esa sociedad, entonces todavía debemos preguntarnos cómo se produce esta relación causal entre el orden social y la carencia de nutrientes. ¿Les está prohibido legalmente a los desnutridos el acceso a ciertos nutrientes? ¿Están desnutridos porque otros se niegan, de forma absolutamente legal, a venderles los alimentos necesarios? ¿Están desnutridos porque los bajísimos salarios no alcanzan para comprar los alimentos? ¿O están desnutridos porque sus cuerpos no pueden absorber ciertos nutrientes, como consecuencia de una anomalía genética contra la cual se podría encontrar una cura a expensas del Estado? Mientras que en los primeros casos se presenta una gran injusticia, en el último caso el orden social podría estar libre de objeciones morales.

Efectivamente, si la sociedad en cuestión es relativamente pudiente, entonces su orden institucional también debería ayudar a superar los problemas de salud —en los

¹² Esta crítica se expone con mayor detalle, especialmente en relación con Rawls, en Pogge 1998 y Pogge 2003.

que no tiene corresponsabilidad— de sus ciudadanos. Si no se encuentra estructurado de esta manera, entonces este orden es moralmente defectuoso, pero normalmente no es injusto. Con este enfoque que se orienta netamente hacia el destinatario también se derrumba, por consiguiente, la idea de la justicia en tanto única virtud de las instituciones sociales. Como lo muestra el caso, un orden legal puede ser justo y, a pesar de ello, ser despiadado, mezquino o incluso inhumano. Este resultado apunta a mi hipótesis, ya que la presenta como un paso en dirección hacia una concepción unificada de justicia: en cuanto a los actores y sus acciones, ya estamos bien familiarizados con la posibilidad de que pueden ser justos y, no obstante, moralmente deficientes (despiadados, avaros, inhumanos, etc.).

[TRADUCCIÓN: JOHNNY ANTONIO DÁVILA]

Referencias

- Kant, Immanuel. *Metaphysik der Sitten*. Berlín: Preussische Akademie der Wissenschaften, 1907 [1797].
- Pogge, Thomas. “Gleiche Freiheit für alle? ” *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Ed. Otfried Höffe. Berlín: Akademie Verlag, 1998. 149-168.
- _____. “Hypothetische Gesellschaftsverträge. Drei Schwierigkeiten”. *Modelle Politischer Philosophie*. Ed. Rolf Geiger, Jean-Christophe Merle y Nico Scarano. Paderborn: mentis, 2003. 117-137.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999 [1971].
- _____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Wittgenstein, Ludwig. Über Gewißheit. Ed. G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright. Frankfurt del Meno: Suhrkamp, 1969. (trad. cast. *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa, 2000).

Los derechos humanos como exigencias ante instituciones globales^{*}

I

“Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración puedan ser plenamente efectivos.” Así dice el artículo 28 del documento sobre derechos humanos más importante y con mayor autoridad de nuestra época, la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Mi meta es explicar esta inesperada proposición con consecuencias potencialmente relevantes, así como defender sus ideas centrales.

Una concepción de los derechos humanos puede dividirse en dos componentes esenciales: a) el *concepto* de derecho humano empleado por esta concepción, es decir, lo que la concepción entiende por derecho humano y b) el *contenido* de la concepción, o sea, los bienes que ella declara como objeto de los derechos humanos.

* Originalmente este escrito se publicó en alemán con el título “Menschenrechte als moralische Ansprüche an globale Institutionen”, en *Philosophie der Menschenrechte*, (eds.) Stefan Gosepath y Georg Lohmann, Frankfurt del Meno: Suhrkamp, 1998, pp. 378-400. Tanto la traducción como la publicación han sido autorizadas por el autor. Traducción de Johnny Antonio Dávila.

El artículo 28 tiene un estatus especial, en la medida en que —como lo muestra la referencia a “los derechos y libertades proclamados en esta Declaración”— no postula un derecho humano adicional, sino que expresa algo sobre el concepto de los derechos humanos. En este sentido, el artículo, por una parte, es compatible con diversas visiones materiales relativas a la correcta composición de una lista de derechos humanos y, por otra parte, influye sobre el significado de todos los derechos humanos postulados en los otros artículos: todos ellos —por lo menos, *también*— deben ser interpretados como exigencias ante la estructura de los sistemas sociales, ante sus instituciones sociales más importantes u órdenes básicos.

A pesar de que no dice nada sobre cuáles de los derechos humanos propuestos deberían ser reconocidos como tales, la explicación institucional del concepto moderno de derecho humano es, no obstante, normativa en un doble sentido. Cuando hablamos sobre derechos humanos, con frecuencia no es totalmente claro qué queremos decir con esta expresión. Yo quisiera proponer una comprensión que explique esta expresión, ampliamente usada, de la forma como la emplearíamos o deberíamos usarla, luego de una profunda reflexión. Adicionalmente, el concepto de derechos humanos que debe ser aclarado puede ser convincente solo si es plausible la tesis moral que está implícita en él; tesis que yo quisiera expresar de la siguiente forma: “*los sistemas institucionales, y también nuestro sistema institucional global, deben ser valorados y reformados en vista de su relativo aporte a la satisfacción de los derechos humanos*”.

Esta formulación de la tesis moral del artículo 28 se basa en tres consideraciones. (1) La posibilidad de satisfacer los derechos humanos en un orden institucional —“que

puedan ser plenamente efectivos”— se puede medir en base a qué tan ampliamente en este sistema en general son realmente —o serían— satisfechos estos derechos. (2) Se trata del *relativo* aporte del correspondiente orden institucional, pues tenemos que emitir un juicio comparativo, es decir, un juicio sobre cuán mejor o cuán peor son o serían satisfechos los derechos humanos en un orden básico, antes que en las alternativas institucionalizables que existen para este orden básico. (3) Aunque el artículo 28 le asigna ciertamente un papel destacado a la posibilidad de satisfacer los derechos humanos, no parece exigir que los órdenes institucionales deban ser valorados *exclusivamente* de acuerdo con este parámetro.

La plausibilidad de aquella tesis moral tiene como base, por otra parte, la justificabilidad de sus requisitos empíricos: que *la satisfacción de los derechos humanos dependa significativamente de la estructura del orden básico nacional y del global* y que *tales órdenes puedan ser (re)estructurados con respecto a esta meta*.

II

El artículo 28 se refiere especialmente al orden institucional nacional y al global. Por cuanto la valoración moral de los órdenes básicos nos es más familiar, aquí presento sucintamente, en primer lugar, las consecuencias que mi reconstrucción tiene para este tema.¹

¹ Esta exposición sigue a Pogge 1995a (103-120). Detalles y argumentaciones importantes deben ser dejadas de lado aquí.

El discurso de los derechos humanos —así como el del derecho natural (objetivo) y el de los derechos naturales (subjetivos)— alude a una clase especial de peticiones morales que a) se cuentan entre las más importantes, b) valen ilimitadamente y c) deben ser aceptadas universalmente. Con ello, el discurso de los derechos humanos es más específico que el discurso del derecho natural y el de los derechos naturales, puesto que, por una parte, se centra en las exigencias morales de los seres humanos —*de todos* los seres humanos— y, por otra parte, rechaza solo las amenazas que tienen carácter oficial. La última característica puede ser entendida de la siguiente manera: quien alega un derecho a X en tanto derecho humano, exige que toda sociedad —y cada orden social similar— debería estar organizada de manera que todo miembro tenga acceso seguro a X. Si una sociedad no se organiza de esta manera, se trata de una *lesión oficial* del correspondiente derecho humano. El derecho “a la libertad de reunión y de asociación pacíficas”, postulado en el artículo 20.1 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, implica, por ejemplo, que los seres humanos tienen una exigencia moral de que el orden básico de su sociedad funcione de esa manera o sea reformado, de manera que puedan ejercer con seguridad las libertades mencionadas.² En cuanto a esto, no solo debemos ocupar-

² Por supuesto que ninguna sociedad puede garantizar la seguridad absoluta de todos los bienes de los derechos humanos. Y la exigencia de la mayor seguridad posible traería consigo costos sociales que serían absurdamente elevados, los cuales, en lo que se refiere al incremento de seguridad, solo tendrían una ganancia marginal mínima. De allí que una concepción plausible de los derechos humanos deberá prever umbrales de

nos de que nuestros gobiernos y sus funcionarios respeten estas libertades, sino también de que se desalienten y se frustren con eficacia las limitaciones y violaciones de estas libertades por parte de los demás ciudadanos.

Este último punto es un componente esencial del concepto institucional de derechos humanos: con la sola protección insuficiente del objeto de un derecho humano una sociedad muestra un irrespeto oficial del mismo derecho, el cual, consecuentemente, no puede considerarse satisfecho en tal sociedad.³ En efecto, el acceso inseguro a los bienes de los derechos humanos es preponderante cuando la parte oficial bloquea el acceso o lo pone en peligro. Es más importante, *ceteris paribus*, que nuestras leyes, órganos estatales y los mismos representantes de la autoridad estatal no pongan en peligro los bienes de los derechos humanos y no que los protejan contra otro tipo de peligros.⁴

acuerdo con los cuales los derechos humanos de una persona se consideren satisfechos cuando los objetos de estos derechos estén *suficientemente* asegurados —donde el grado de seguridad exigido se debe ajustar a los medios y circunstancias del correspondiente sistema social—, es decir, para permanecer en nuestro ejemplo, cuando sea bastante improbable que los intentos de esta persona de hacer uso de su libertad de reunión o asociación sean frustrados o sancionados por la parte oficial o privada. La pregunta sobre cómo se deben precisar estos umbrales para cada derecho humano forma parte de un segundo componente, de tipo material, de una concepción de los derechos humanos.

³ Piénsese, por ejemplo, en el consentimiento oficial, que todavía hoy es muy extendido, de la violencia intrafamiliar contra las mujeres.

⁴ Esta diferente ponderación está profundamente enraizada en nuestro pensamiento moral y se manifiesta, por ejemplo,

Los miembros de una sociedad que, en caso de lesiones oficiales a los derechos humanos, no hacen todo lo posible por trabajar en los cambios institucionales requeridos violan un deber jurídico negativo: el deber de no cooperar en la imposición de instituciones injustas. De acuerdo con el concepto institucional de derechos humanos que propongo, los derechos humanos son exigencias morales *ante* instituciones sociales impuestas por seres humanos y *frente* a las personas —especialmente las influyentes y privilegiadas— que por medio de la participación en estas instituciones contribuyen a su mantenimiento y/o modificación.

Conforme con un concepto alternativo, ampliamente extendido, de los derechos humanos, quien afirma un derecho a X en tanto derecho humano exige que cada Estado

en nuestra actitud frente al derecho penal y la ejecución de la pena: los daños causados a los inocentes tienen *ceteris paribus* mayor peso cuando se originan en el marco de investigaciones policiales o por medio de la sanción oficial que cuando tienen lugar debido a delitos privados que no han sido suficientemente impedidos ni disuadidos por nuestro sistema sancionatorio. Nuestro orden básico y sus órganos políticos y legales no solo deben servir a la justicia, también deben simbolizarla. Este punto es importante, pues mina la plausibilidad de concepciones de justicia consecuencialistas, y también la de las que quieren valorar las instituciones sociales desde el punto de vista de un contrato social hipotético (Rawls) que refleja los intereses de participantes potenciales: los participantes potenciales inteligentes se interesan por el tamaño de los daños y de los riesgos, sin consideración de la fuente —oficial, privada o natural—. Compárese la sección 5 de Pogge (1995b: 241-266).

debería incorporar un derecho a X en su ley fundamental o en su constitución y —esté juridificado o no— también respetarlo.⁵ Desde mi perspectiva, este concepto de derecho humano conduce a exigencias que son, por una parte, muy fuertes y, por otra parte, muy débiles. Son exigencias muy fuertes, en tanto que una sociedad puede estar situada y estructurada de manera tal que sus ciudadanos disfruten de acceso seguro a X, incluso sin un derecho positivo. Ciertamente no puede causar perjuicio el tener los correspondientes derechos constitucionales, pero estos, no obstante, no son tan importantes como para que se deba incorporar una exigencia adicional en el concepto de un derecho humano: un derecho humano a una alimentación adecuada (art. 25), por ejemplo, debería ser considerado satisfecho cuando se tiene acceso seguro a una alimentación adecuada, aun cuando este acceso no esté garantizado jurídica o constitucionalmente.⁶ Las exigencias del concep-

⁵ Así, por ejemplo, Jürgen Habermas (1995): “El concepto de los derechos humanos no es de naturaleza moral, sino [...] *intrínsecamente de naturaleza jurídica*” (310); las cursivas están en el original. Los derechos humanos pertenecen, “de acuerdo con su estructura, a un orden de derechos positivos y coercitivos, el cual fundamenta exigencias jurídicas subjetivas reclamables judicialmente. En esta medida, forma parte del sentido de los derechos humanos el que ellos exigen el estatus de derechos fundamentales” (312). Es verdad que Robert Alexy (1998: 244-291) califica de manera explícita los derechos humanos como derechos morales, pero, por lo demás, sostiene una posición similar, la cual iguala la institucionalización de los derechos humanos con su transformación en derecho positivo.

⁶ Para la realización de muchos derechos humanos, no obstante, serán necesarios empíricamente los correspondientes derechos

to alternativo son muy débiles, en la medida en que con frecuencia no son suficientes para garantizar un acceso seguro, a pesar de que en tanto derechos constitucionales son demandables judicialmente. Es posible, verbigracia, que las personas pobres e iletradas no tengan la capacidad de poner su empeño en sus derechos constitucionales, ya sea porque no conocen sus derechos o porque les falta el conocimiento o la independencia económica mínima que serían necesarios para hacer prevalecer su derecho de acuerdo con la vía judicial prevista.

El concepto institucional de derechos humanos facilita la fundamentación de los derechos humanos sociales, económicos y culturales, pues hace posible entender también estos derechos de tal manera que implican solamente obligaciones *negativas*: el deber de no imponerles a los conciudadanos ningún sistema social en el cual carezcan de acceso seguro a los bienes de los derechos humanos. Además, permite que sea plausible que los derechos civiles clásicos tengan implicaciones sociales y económicas. Estar libre de un trato inhumano e indignante (art. 5) difícilmente puede garantizarse a través de la sola disuasión penal, ya que normalmente se requiere también una estructuración de las instituciones sociales y económicas que, por ejemplo, garanticen que los empleados domésticos puedan escribir y leer, comprender sus derechos y posibilidades y que, en caso de despido repentino, se encuentren asegurados.

positivos o incluso derechos constitucionales. En lo sucesivo asumo que esto aplica especialmente para los derechos políticos y civiles.

II

El artículo 28 no se refiere únicamente al orden básico nacional, sino también al sistema institucional global (*international order*). Aplicada a este tema, la tesis moral del artículo 28 conlleva la demanda de que nuestro *sistema institucional global deba ser valorado y reformado en vista de su relativo aporte a la satisfacción de los derechos humanos*. Esta demanda global significa que los derechos humanos, entendidos institucionalmente, tienen un alcance mundial en nuestro tiempo: los derechos humanos de una persona no solo envuelven exigencias morales ante las instituciones sociales de su propia sociedad, esto es, exigencias ante todos los conciudadanos, sino que también comprenden exigencias morales análogas ante nuestro orden global básico, es decir, exigencias frente a cada semejante.

Si esta demanda global se puede fundamentar, se debilitaría el distanciamiento autocomplaciente con el cual los gobiernos y ciudadanos del rico Occidente suelen mirar despectivamente el estándar de los derechos humanos en los llamados países en desarrollo: esta catástrofe no es responsabilidad solamente de sus gobiernos y pueblos, sino que también es nuestra responsabilidad, en tanto que les imponemos de manera continua un orden mundial injusto, en lugar de trabajar por conseguir un orden reformado en el que los derechos humanos de todos puedan ser satisfechos.⁷

⁷ Los participantes en las instituciones sociales serán responsables, en diferente medida, de su resolución moral: de los participantes influyentes y privilegiados se deben esperar

Para comprender correctamente la tesis que ha de ser defendida aquí, hay que distinguirla de una posición más extrema, la cual igualmente atribuye una responsabilidad por los derechos de todos, es decir, hay que distinguirla de la afirmación moral en conformidad con la cual deberíamos proteger y asegurar mundialmente, lo mejor que podamos, los derechos humanos de todos.⁸ El artículo 28 no insta a los ciudadanos y gobiernos de los países desarrollados a asumir el papel de un poder policial global e intervenir en cualquier lugar donde los derechos humanos, en razón de gobiernos brutales o enfrentamientos bélicos,

mayores aportes para el mantenimiento de un orden básico justo o para la reforma de uno injusto. Además, aquí se debe diferenciar entre responsabilidad conjunta y culpa conjunta. Que seamos responsables conjuntos significa que somos causantes conjuntos y que podemos y deberíamos actuar diferente. Que nos corresponda una culpa no se desprende simplemente de esto, puesto que puede haber disculpas como, por ejemplo, —en algunos casos— errores fácticos y morales o desconocimiento.

⁸ Esta comprensión del concepto de los derechos humanos se encuentra, por ejemplo, en David Luban (1985: 209): “Un derecho humano, entonces, será un derecho cuyos beneficiarios son todos los humanos y cuyos obligados son todos los humanos en posición de hacer efectivo el derecho”. Esta posición está desarrollada mucho más detalladamente en Henry Shue (1980). Sin embargo, Shue evita la expresión *derechos humanos*. La posición de Shue es más extrema que la mía, ya que aquella no hace depender el alcance normativo global de los derechos humanos de la existencia de un sistema institucional mundial, por medio del cual nuestras decisiones políticas y económicas influyen permanentemente sobre la vida de muchos extranjeros.

estén en peligro. Antes bien, su demanda global es que deberíamos reformar el orden mundial existente de tal manera que coopere en el nacimiento y estabilidad de formas de gobierno democráticas, constitucionales y pacíficas, así como en la reducción de la pobreza y desigualdad extremas.

Una discusión crítica sobre esta demanda puede iniciarse con un examen de sus requisitos empíricos, o sea, con la discusión crítica acerca de que *la satisfacción de los derechos humanos, en nuestro mundo, depende significativamente de la estructura de nuestro orden global básico y de que este orden pueda ser inteligentemente (re)estructurado con vistas a esa meta*. Si estas dos condiciones empíricas no se presentan, entonces la demanda global del artículo 28 carece de significado.

El discurso sobre *nuestro orden global básico* suena tremendamente abstracto, por lo que debe ser explicado, por lo menos de forma básica. Aquí se debe mencionar, ante todo, el Estado como institución moderna. La superficie de nuestro planeta está dividida en una gran cantidad de territorios nacionales que se encuentran claramente definidos y no superpuestos. Los seres humanos siempre —salvo muy pocas excepciones— pertenecen exactamente a un territorio. Cada persona o grupo que, dentro de una región tal, tiene un predominio en cuanto a los medios de coacción es reconocido como el gobierno legítimo, tanto del territorio como también de las personas que pertenecen al mismo. Un gobierno tal está autorizado para regular a *su* gente por medio de leyes, decretos y funcionarios, así como para impartir justicia en su nombre. A él le compete también el poder de disposición definitivo —por ejemplo, por medio de la legislación fiscal o de expropiación— sobre toda la materia prima que se encuentra en su región. Adi-

cionalmente, puede representar a *su* gente en el exterior, por lo que puede, por ejemplo, imponerles obligaciones frente a otros, con motivo de convenios y acuerdos; regular sus relaciones con extranjeros; declarar y hacer guerras en su nombre, así como controlar el acceso de extranjeros al territorio nacional. En este segundo rol se le asigna a cada gobierno una continuidad en relación con su antecesor y su sucesor: está obligado a respetar los acuerdos sellados por sus antecesores y, por su parte, está capacitado para comprometer a sus sucesores por medio de acuerdos. Por supuesto que hay diversas desviaciones y complicaciones que son más pequeñas,⁹ así como muchas características adicionales que son menos importantes, en nuestro orden global básico. Pero, por lo pronto, los rasgos aquí mencionados bastarán para nuestro objetivo.

Por medio de dos ejemplos quiero intentar mostrar que hay reformas de nuestro orden mundial que son posibles, las cuales seguro fomentarían considerablemente el cumplimiento con los derechos humanos. Mi primer ejemplo

⁹ Hay personas apátridas, algunas con varias nacionalidades y otras que son ciudadanos de un Estado, pero que están domiciliadas en otro. Existen la Antártida (zona de 200 millas) y regiones disputadas, así como regiones que han sido dadas en préstamo por medio de acuerdo (como Hong Kong, que es un buen ejemplo para el requisito de la continuidad). Y algunas veces hay grupos que son reconocidos como el gobierno oficial de un país, aunque dentro del correspondiente territorio no tienen predominio sobre los medios de coacción (por ejemplo, los Jemeres Rojos de Pol Pot durante los ochenta o la presidencia en el exilio de Bertrand Aristide, al comienzo de los años noventa).

alude a la democratización, que hoy día es un tema prominente. Se ha escrito mucho sobre cómo un nuevo gobierno democrático debería tratar las lesiones de derechos humanos infligidas por un gobierno pernicioso precedente. Pero se ha reflexionado muy poco, demasiado poco, sobre cómo un gobierno de este tipo puede impedir futuras subversiones por medio de reformas institucionales. Al fin y al cabo, más importante es la ampliación de esta pregunta, que está orientada hacia el futuro, hasta nuestro sistema institucional *global*: ¿cómo puede ser reconfigurado nuestro orden mundial para que ejerza un efecto democratizador más fuerte? Mientras que el predominio de los medios de coacción sea el criterio internacional para la legitimidad de un gobierno, hay fuertes incentivos —por ejemplo, para oficiales del ejército— para generar la caída de un gobierno democrático: una vez que los golpistas estén en el poder, pueden contar con todas las ventajas del reconocimiento internacional. Ellos pueden, por ejemplo, solicitar dinero en préstamo en nombre de todo el pueblo y luego usar ese dinero a su discreción. Los banqueros extranjeros no tienen por qué temer la pérdida su dinero, en caso de que un gobierno democrático llegue al poder, puesto que se considera que cada gobierno futuro está obligado a respetar todos los acuerdos y contratos de crédito de su predecesor. Y deberá cumplir con esa obligación reconocida internacionalmente, si no quiere ser excluido de los mercados de crédito internacionales.

¿Puede ser modificado nuestro orden global de manera que coopere más sólidamente con la estabilidad de gobiernos democráticos? Uno podría, primero, proponer un principio de derecho internacional, conforme con el cual no es necesario que la población de un país pague las

deudas de un gobierno que tomó o ejerció el poder violando los procesos democráticos garantizados constitucionalmente. Este principio no impide, efectivamente, que los golpistas tomen el poder violentamente ni que los bancos extranjeros presten dinero a los golpistas. Sin embargo, hace que tales créditos sean considerablemente arriesgados y, debido a ello, conduce a que los golpistas puedan pedir prestado menos dinero, lo que incluso ocurriría en peores condiciones. Con ello, el principio disminuye la duración de gobiernos antidemocráticos y también los incentivos para intentar en lo absoluto un golpe de Estado.

Esta propuesta debe continuar afinándose, sobre todo en lo que respecta a dos puntos. Primero, se debe prever un consejo, lo más neutral posible, con competencia internacional y que establezca la constitucionalidad o inconstitucionalidad de los gobiernos existentes.¹⁰ Este consejo se podría elaborar siguiendo el modelo de la Corte Internacional de Justicia en La Haya, aunque adicionalmente también debería disponer de personal especialmente capacitado que pudiera ser enviado para la vigilancia —y en casos complicados incluso, por ejemplo, para la convocatoria— de elecciones. A través de la instauración de criterios claros de

¹⁰ Este consejo, por supuesto, estaría activo únicamente en interés de las constituciones democráticas. Y sus declaraciones tendrían consecuencias no solo para la toma de crédito por parte de los gobiernos, sino también para su reputación, tanto en el interior como en el exterior. Un gobierno que oficialmente fuera declarado ilegítimo lo tendrá más difícil en muchos aspectos (comercio, diplomacia, inversiones, etc.). El así fortalecido efecto disuasorio de la institución propuesta adicionalmente disminuiría el peligro de golpes de Estado.

legitimidad en constituciones escritas fijas o en leyes fundamentales, las cuales también determinan con exactitud las posibilidades de modificaciones legítimas, los gobiernos democráticos podrían facilitar el trabajo a este consejo y, con ello, colaborar considerablemente en la estabilidad de las estructuras democráticas en su propio país.

Segundo, se debe prevenir una influencia desestabilizadora sobre los gobiernos democráticos. Una influencia de este tipo sería posible como sigue: si un gobierno oficialmente ilegítimo no puede aceptar de ninguna manera créditos extranjeros en nombre toda la nación, entonces tampoco encontrará ningún motivo para pagar las deudas de un gobierno democrático anterior. Esta situación podría dificultarles a los gobiernos democráticos que corren peligro de un golpe de Estado el asumir créditos en el extranjero, lo que naturalmente no es compatible con mi propuesta.¹¹ Esta dificultad se neutralizaría a través de un fondo internacional de aseguramiento, el cual se encargaría de los créditos asumidos por los gobiernos democráticos legítimos, cuando un gobierno sucesor que sea ilegítimo se niegue a cumplir con estas obligaciones. Este fondo de aseguramiento debería ser financiado en conjunto por todos los gobiernos democráticos, al igual que el consejo antes propuesto. De este modo, efectivamente algunos países —las democracias estables a largo plazo— contribuirían con un fondo del cual ellos mismos casi nunca podrían beneficiarse. No obstante, este aporte financiero, por una parte, sería realmente reducido, pues el derribo

¹¹ Debo agradecer a Ronald Dworkin por haber identificado este problema y haberlo articulado sólidamente.

de formas democráticas de gobierno sería muy extraño, luego de materializarse mi propuesta, y, por otra parte, se justificaría completamente con motivo de la ganancia que se puede alcanzar en cuanto a democratización, lo cual también traería consigo ganancias en lo referido a la satisfacción de los derechos humanos y la evitación de guerras y guerras civiles.¹²

Mi segundo ejemplo se refiere a la muy extendida pobreza extrema en el contexto de una desigualdad económica internacional extrema. En el orden global básico existente, de acuerdo con el cual los derechos de propiedad sobre la materia prima natural, por razones territoriales, están bajo la autoridad de los diferentes Estados o de sus gobiernos, cerca de 800 millones de personas padecen hambre y

¹² Quizá valga la pena mencionar con brevedad una propuesta alternativa que existe. Según esta, todo país debe poder autorizar intervenciones militares contra sí mismo, para el caso en que un futuro gobierno del mismo país viole gravemente principios democráticos (Farer 1988, 1993) o los derechos humanos (Hoffmann 1992). Las propuestas de este tipo tienen dos desventajas: las intervenciones armadas, por lo menos a veces, resultarán sangrientas, y las decisiones sobre las intervenciones estarán determinadas, por lo general, por los intereses —políticos de poder, por ejemplo— de los Estados interventores. Sin rechazar —o aprobar— este tipo de propuestas, yo quisiera proponer una reforma menos radical y arriesgada, la cual, según creo, muestra con claridad —aunque, por supuesto, sin que yo pueda discutir aquí todos los detalles esenciales de mi propuesta ni tampoco todas las posibles objeciones contra la misma— que nuestro orden mundial actual podría modificarse con una buena voluntad de los países ricos, de manera tal que este orden mundial ejercería un poder democratizador.

desnutrición crónica,¹³ además de las enfermedades que a menudo vienen acompañadas con ellas, enfermedades estas que se pueden curar fácilmente y a bajos costos, pero que con frecuencia, en los hechos, son mortales.¹⁴ En otra parte argumenté que este sufrimiento puede ser abolido de manera rápida y extensa mediante la introducción de un dividendo global de materias primas.¹⁵ Esta es una medida pertinente, en la medida en que adopta el sistema estatal vigente y les deja a los gobiernos nacionales el poder de disposición, especialmente el que se refiere a las materias primas que se encuentran en el territorio estatal. Sin embargo, los gobiernos deben pagar un dividendo proporcional al valor de la materia prima que realmente han usado. La palabra *dividendo* da a entender que a todos los seres humanos, incluyendo a quienes actualmente se encuentran excluidos, se les atribuye un derecho inalienable de participación en todas las riquezas naturales. Al igual que el caso

¹³ Human Development Report 1995 (16). Allí mismo se puede leer que 1.3 millardos, o sea, por encima de una quinta parte de la población mundial, vive por debajo de la línea de pobreza, que se define como “ese nivel de ingresos por debajo del cual una dieta mínima nutricionalmente adecuada, más requerimientos esenciales no alimenticios, no son accesibles” (Human Development Report 1993: 225).

¹⁴ Más de 20 millones de ellos mueren al año tempranamente, siendo la mayoría apenas niños. Por ejemplo, un millón por sarampión, tres millones por diarrea y tres millones y medio por neumonía (Grant 1993).

¹⁵ Pogge (1995c). En el texto se discuten con mayor detenimiento los detalles de la propuesta, razones a favor y en contra, así como una alternativa importante.

de las acciones preferentes, este derecho no implica una exigencia a participar en la toma de decisiones sobre si y cómo las materias primas deben ser empleadas, sino solo una exigencia de participar linealmente en el usufructo de las materias primas. Esta idea de un dividendo global de materias primas (DGMP) también podría aplicarse, por supuesto, al uso —por ejemplo, eliminación de desechos— del aire, agua y tierra.

Los ingresos por dividendos deben ser usados en la emancipación de las personas más pobres de este mundo, de manera que, al final, todos los seres humanos estén en posición de satisfacer sus necesidades básicas por sus propios medios y con dignidad. Por lo tanto, no se trata únicamente de mejorar la alimentación, el suministro médico y las instalaciones sanitarias de los pobres, sino que también se trata de *posibilitar* que *ellos mismos* se den cuenta de sus intereses fundamentales y puedan defenderlos con eficacia frente a las ambiciones económicas y políticas de personas y grupos que son más fuertes. A estos fines, ellos deben estar libres de relaciones de dependencia personal; poder leer y escribir; tener ciertos derechos fundamentales que también deben poder comprender y hacerlos respetar, así como poder aprender una profesión y poder participar con iguales derechos en el mercado laboral y en la política.

En un mundo ideal, los recursos necesarios que se han mencionado sencillamente se podrían traspasar a los gobiernos de los países más pobres, quienes podrían con ellos, por ejemplo, liberar de impuestos y deudas a sus ciudadanos más pobres; mejorar su educación, su asistencia médica y la infraestructura u ofrecerles su propia superficie para el cultivo, asistencia en materia de capital o préstamos

con un tipo de interés favorable. Pero en tanto que actualmente los gobiernos no están libres de corrupción, con frecuencia será mucho más efectivo usar otros canales para los mismos fines, esto es, usar diferentes organizaciones internacionales similares a Unicef, PNUD, OMS u Oxfam, las cuales, sin embargo, deben conformarse de acuerdo con las nuevas tareas, y cuyo éxito, naturalmente, debería ser dado a conocer continuamente, exactamente como el de los gobiernos. Aquí es de especial importancia que el actuar de estas organizaciones deba estar determinado lo más que se pueda por consideraciones objetivas y, por ello, estar lo más aislado posible de los intereses económicos y del poder político de todos los gobiernos.

Ocurrirá que algún gobierno haga totalmente imposible que mejoren de manera notable las condiciones de vida de los pobres en su país. En tales casos, los recursos deberían ser usados en otra parte donde realmente contribuyan a la erradicación de la pobreza, pues, al fin y al cabo, el DGMP consiste en asegurarle a los *seres humanos* más pobres, y no a los Estados más pobres, su participación justa en el disfrute de los recursos naturales.

Realmente los pagos por DGMP no solo beneficiarán a las personas cuya posición social deberían mejorar, sino que también beneficiarán indirectamente a sus gobiernos y conciudadanos. Este hecho debería aprovecharse para la formulación de las reglas sobre la adjudicación del DGMP: mientras más exitoso sea un gobierno al combatir la pobreza en su país, se debería invertir realmente en dicho país una mayor cantidad de la cuota del DGMP que ha sido prevista para este país y debería desembolsarse una mayor cantidad de la misma directamente a su gobierno.

Con ello, los gobiernos y las élites económicas de los países pobres tendrían un claro incentivo para contribuir al éxito del régimen del DGMP.¹⁶

IV

Estas breves observaciones sobre dos ejemplos deberían ser suficientes para ilustrar los siguientes hechos importantes. (1) En la mayoría de los países, el cumplimiento de los derechos humanos no solo está fuertemente influenciado por factores nacionales (cultura, estructuras de poder, medio ambiente natural, estado de desarrollo técnico y económico), sino también por factores globales institucionales. (2) En cuanto a esto, las explicaciones que apelan a factores nacionales o globales no se encuentran en una relación de competencia. Únicamente su síntesis —una explicación que integre ambos tipos de factores— puede ser una explicación verdadera. Es así porque, por una parte, con frecuencia los efectos de factores nacionales

¹⁶ Este incentivo no siempre mostrará resultado, pues en muchos países por lo menos algunos de los gobernantes tienen interés en mantener la ignorancia, la falta de poder, la dependencia y la explotación de los pobres en su propio país. Sin embargo, este incentivo mueve el juego del poder político en la dirección correcta. Con el régimen del DGMP se intentarían reformas con mayor frecuencia e intensidad; igualmente se tendría éxito más a menudo y más rápido, debido a que este régimen incitaría a los gobiernos y a las instituciones internacionales hacia una competencia pacífica para una erradicación efectiva de la pobreza.

son influenciados considerablemente por factores globales —y a la inversa— y, por otra parte, factores globales tienen una considerable influencia sobre aquellos mismos factores nacionales —algo que, a la inversa, en general, ocurre muy poco—. (3) Las influencias provenientes del sistema institucional global no tienen que ser necesariamente así como son, sino que están en gran medida determinadas conjuntamente por rasgos distintivos de la estructura institucional (por ejemplo, la presencia o ausencia de las dos instituciones que se propusieron arriba), los cuales son relativamente nimios y modificables por los seres humanos.

Que estos hechos frecuentemente pasen totalmente desapercibidos puede ser atribuido a las siguientes circunstancias: al contrario de los dramáticos cambios institucionales dentro de ciertos países (por ejemplo, recientemente en Europa del Este), nuestro orden mundial cambia solo muy lentamente. Tampoco hay —a diferencia de la variopinta diversidad de los órdenes básicos nacionales— visibles alternativas sincrónicas a este orden mundial con las cuales uno lo pudiera comparar. Estas circunstancias explican la tendencia a percibir nuestro orden global básico como algo natural e inmodificable. Además, las considerables diferencias internacionales que existen en la satisfacción de los derechos humanos encauzan, de manera natural, nuestra atención hacia factores en razón de los cuales se diferencian los distintos países. Parece que por medio de un análisis exacto de estos factores pueden aclararse por entero todos los fenómenos relevantes en materia de derechos humanos. Pero la apariencia engaña. En efecto, cuando dos países difieren en lo tocante a la satisfacción de los derechos humanos, debe haber naturalmente una distinción en los factores nacionales relevantes que con-

tribuyen a esta diferencia. No obstante, una explicación de este tipo deja abiertas muchas preguntas importantes. Una pregunta atañe al amplio contexto en el cual los factores nacionales inciden de una forma y no de otra. Es perfectamente posible que los mismos factores nacionales o las mismas diferencias internacionales, en el marco de otro orden mundial, repercutan de manera muy diferente en la satisfacción de los derechos humanos.¹⁷ Una pregunta distinta se refiere a la explicación sobre los factores nacionales mismos. Es bastante probable que, en el marco de otro orden mundial, los factores nacionales que ponen en peligro los derechos humanos aparezcan con mayor frecuencia o que no se manifiesten de ninguna manera.¹⁸

¹⁷ Un punto análogo juega un papel decisivo en el debate en torno a la importancia relativa de los factores genéticos y ambientales: factores que son totalmente intrascendentes para explicar la *variación* observada con respecto a una característica en una población, pueden ser, sin embargo, de la mayor importancia para explicar su *nivel general* en la misma población. A manera de ejemplo: aunque la diferencia de tamaño (135-150 cm) entre las mujeres de una provincia casi siempre es explicable recurriendo a factores genéticos, sigue siendo posible que todas las mujeres de esta provincia fueran bastante más altas (167-185 cm), si en su juventud los alimentos no fueran escasos y las niñas no fueran perjudicadas en la distribución de los mismos. Aunque la propensión al cáncer está condicionada de forma exclusiva por lo genético, sigue siendo posible que en un ambiente de verdad saludable apenas algún ser humano se enferme de cáncer.

¹⁸ Este punto normalmente se pasa por alto. Un ejemplo de ello es John Rawls (1993), cuando atribuye los problemas sobre derechos humanos en los países en desarrollo a factores locales exclusivamente: “el problema es, comúnmente, la naturaleza

de la cultura política pública y las tradiciones religiosas y filosóficas que subyacen en sus instituciones. Es probable que los grandes males sociales en las sociedades más pobres sean los gobiernos opresivos y las élites corruptas” (77). Esta aclaración superficial no es tan falsa, sino más bien insuficiente. Tan pronto como se pregunta, en oposición a Rawls, por qué en tantos países pobres gobiernos represivos y élites corruptas están en el poder, se choca inevitablemente con factores globales, esto es, aquellos sobre los que he discutido en mis dos ejemplos: las élites del tercer mundo se pueden permitir el ser represivas y corruptas, pues ellas también pueden mantenerse en el poder, sin ser populares a nivel local, contando con la ayuda de créditos extranjeros y con la ayuda militar. Y con mucha frecuencia ellas son represivas y corruptas porque para ellas es mucho más lucrativo, como consecuencia de la marcada diferencia del nivel de prosperidad internacional, orientarse a los intereses de gobiernos y empresas extranjeras, antes que a los de sus empobrecidos compatriotas. Este tipo de influencia puede probarse de diferentes maneras: hay suficientes gobiernos del tercer mundo que llegaron al poder o se mantienen en él solo gracias al considerable apoyo extranjero. Y hay suficientes políticos y funcionarios del tercer mundo que, seducidos o sobornados por intereses extranjeros, toman partido contra los intereses de su propia población: a favor del desarrollo de una industria sexual que sea amigable con los turistas —en cuya prostitución forzada de mujeres y niños ellos ganan consentidamente—; a favor de la introducción, a costas del Estado, de productos innecesarios, obsoletos o extremadamente caros; a favor de la autorización para importar productos peligrosos, desechos o plantas de producción; en contra de leyes para la protección de los trabajadores y del medio ambiente, etc. Es totalmente irreal creer que la corrupción y la opresión, con razón deploradas por Rawls, puedan ser erradicadas sin una considerable reducción de la diferencia del nivel de prosperidad internacional.

Estas consideraciones ponen en claro que el nivel general de la satisfacción de los derechos humanos no se puede aclarar recurriendo tan solo a los factores nacionales.

Nuestros dos ejemplos ilustran, pues, el trasfondo empírico frente al cual cobra sentido la demanda global del artículo 28. El sentido y fin de los derechos humanos y de las declaraciones oficiales sobre los mismos es que todas las personas tengan acceso seguro a ciertos bienes humanos fundamentales. Hoy día, muchas personas carecen de esa seguridad.¹⁹ En verdad podemos hacer responsables por este déficit a los gobiernos y ciudadanos de los países en donde se presenta dicho déficit. Pero no debemos darnos por satisfechos con esto, pues la esperanza de que los Estados pobres se puedan democratizar desde dentro, así como eliminar la pobreza y opresión terribles, es algo totalmente ingenuo, en la medida en que el contexto institucional de estos países favorezca de manera continua la aparición y subsistencia de élites brutales y corruptas. Y por este contexto institucional, por el orden mundial existente, son naturalmente responsables, en primera línea, los gobiernos y los ciudadanos de los países ricos, pues nosotros, cuando menos con violencia latente, mantenemos este orden, y porque nosotros, y únicamente nosotros, podríamos modificarlo con relativa libertad en cuanto a los aspectos ya mencionados. En lo relativo a la significación de estos puntos, el artículo 28 puede entenderse así: es un claro rechazo de la ampliamente extendida y muy cómoda

¹⁹ Esto vale con total independencia de lo que se postule como contenido —de los propuestos seriamente— de una concepción de los derechos humanos.

convicción de que los derechos humanos no trascienden los límites del Estado; la convicción de que los derechos humanos de los extranjeros —que se encuentran en el exterior— normalmente no tienen ninguna implicación normativa para nosotros.²⁰

V

La determinación del contenido de los derechos humanos, ahora como antes, es algo controvertido. En este contexto, es bien conocido el debate entre quienes —como muchos gobiernos occidentales— quieren realzar especialmente los derechos políticos y civiles y aquellos que —como muchos Estados socialistas y del tercer mundo— quieren destacar sobre todo los derechos económicos, sociales y culturales. Hemos visto que el concepto institucional de derecho humano del artículo 28 no adelanta ningún juicio sobre preguntas de este tipo y que, completamente independiente de esto, puede apuntalarse sobre argumentos sólidos. Ahora quiero mostrar que este concepto de derechos humanos, además, también reduciría notablemente la importancia práctica de tales controversias.

Supongamos por un momento que solo los derechos políticos y civiles entran en consideración en tanto derechos humanos, y que los llamados derechos sociales, económicos y culturales —sobre todo el, muchas veces

²⁰ Otro argumento que ataca la misma convicción, recurriendo a los lamentables incentivos que están dados en ella de manera inherente, se encuentra en Pogge (1992).

ridiculizado, derecho “a vacaciones periódicas pagadas” del artículo 24— no merecen el estatus de derechos humanos. En conexión con mi interpretación del artículo 28, se desprende la afirmación de que toda persona tiene una exigencia moral a un orden internacional en el cual sus derechos políticos y civiles puedan ser satisfechos. Si nuestro orden mundial tampoco satisface de manera aproximativa esta exigencia, entonces ello se debe, en primera línea, a la espantosa cantidad de desigualdad y pobreza que el mismo reproduce: en la mayoría de los países en desarrollo, los derechos positivos de los ciudadanos de a pie no pueden hacerse respetar de manera efectiva, ya que muchos de estos países son tan pobres que no pueden de ninguna forma costear jueces capacitados ni fuerzas policiales en número suficiente y, de todos modos, en muchos de ellos las instituciones, así como los políticos, funcionarios y autoridades —frecuentemente con la fuerte cooperación de empresas y gobiernos extranjeros que son más poderosos económicamente—, están corrompidos en tal medida que la satisfacción de los derechos políticos y civiles más importantes no se lleva a cabo en serio para nada. Y en los pocos países pobres en los que los derechos positivos de los ciudadanos comunes pueden ser implementados con eficacia, muchas personas están bajo una presión económica tan fuerte, que son tan dependientes de otros o están muy desinformados como para ocuparse de hacer efectivos sus derechos. Estas consideraciones muestran que, incluso aunque no hubiera ningún derecho humano social, económico o cultural, los derechos políticos y civiles solos, si uno los quisiera entender únicamente en el sentido del artículo 28, bastarían para cimentar la exigencia de

reformas institucionales que tengan como consecuencia la disminución de la pobreza y la desigualdad mundiales.

Ahora asumiremos, por el contrario, que solo los derechos sociales, económicos y culturales son tomados en consideración en tanto derechos humanos. En conexión con mi interpretación del artículo 28, se deduce la afirmación de que cada ser humano tiene una exigencia moral a un orden internacional en el que pueda cumplirse con los derechos humanos sociales, económicos y culturales. Nuestro orden mundial está muy lejos de satisfacer esta exigencia: más de mil millones de personas viven hoy en la pobreza más extrema, sin educación ni asistencia médica mínimas, e incluso sin reservas para emergencias menores. Unos diez mil de ellos, en su mayor parte mujeres y niños, mueren diariamente por desnutrición y enfermedades que se pueden curar con facilidad. Estas penosas situaciones se deben, en gran parte, a que los pobres de este mundo viven bajo gobiernos que solo en casos excepcionales se esfuerzan para suprimir la pobreza y que, con frecuencia, incluso contribuyen a su depauperación. Los pobres están repartidos en más de 150 Estados, los cuales generalmente no están controlados por leyes públicas, sino por personas y grupos (dictadores, gerifaltes de los partidos, militares, terratenientes) poderosos, frecuentemente apoyados desde el extranjero. En tales Estados, los pobres no están en posición de organizarse libremente, de llamar la atención sobre su situación o de luchar a favor de reformas políticas. Así que inclusive los típicos derechos humanos sociales y económicos, si uno quisiera entenderlos en el sentido del artículo 28, sustentan la demanda de un orden global básico que favorezca y promueva la instauración y aplicación

de los derechos políticos y civiles²¹ —ambos como derechos positivos— por medio de, por ejemplo, sanciones y privilegios económicos (comercio, crédito, pagos de DGMP, etc.) y diplomáticos—.²²

En esta sección ciertamente no he querido afirmar que la determinación material de nuestra concepción de los derechos humanos pueda sernos indiferente. Solo quise mostrar

²¹ Naturalmente que algunos gobiernos que se declaran a favor de la primacía de los derechos humanos sociales, económicos y culturales objetarían que, por el momento, tales derechos políticos y civiles serían innecesarios e incluso contraproducentes —es decir, onerosos o algo que desvía la atención de cosas más importantes—. Pero la mayoría de estos gobiernos, pienso, aceptaría que el fortalecimiento de los derechos políticos y civiles, en otra parte y en otros tiempos, sería algo completamente deseable. El actual gobierno chino, por ejemplo, seguro argumentaría a favor de que la introducción de derechos políticos y sociales más fuertes en China hoy día no es del interés de los pobres, a favor de los cuales el partido y el gobierno abogan incansablemente. Pero el mismo gobierno probablemente admitiría, aunque tal vez solo de manera no oficial, que hay otras regiones —África, tal vez, o Latinoamérica, Europa del Este, la antigua Unión Soviética o Indonesia— en las que estos derechos les posibilitarían a los pobres y a las minorías étnicas luchar con mayor eficacia por sus intereses legítimos. Tal vez el mismo gobierno, de forma aún menos oficial, aceptaría que la hambruna china de 1958 hasta 1961 —cuya cantidad de muertos se supo hace poco que fue de 30 millones— no habría tenido lugar, si en ese entonces China hubiera tenido medios de comunicación independientes y un sistema político abierto.

²² Sanciones más fuertes, como embargos e intervenciones militares, deberían activarse solo en casos de represión extrema.

que la importancia práctico-política y la fuerza explosiva de la diversidad de opiniones existentes en la realidad sobre este asunto disminuyen cuando uno no entiende los derechos humanos en su sentido habitual, sino en el sentido como yo los entiendo, es decir, como exigencias morales ante instituciones globales. Aun y cuando tengamos representaciones verdaderamente diferentes sobre cuáles bienes se deben colocar bajo protección en una concepción de los derechos humanos, luego resultará —si realmente nos interesa la satisfacción de los derechos humanos y no, por

ejemplo, la propaganda ideológica de victoria— que en común llevaremos a cabo las mismas reformas de nuestro orden global básico, en lugar de pelearnos sobre cuánto elogio o reproche merece este o aquel Estado.

VI

El artículo 28, como se ha explicado aquí, también tiene importantes implicaciones para el debate sobre la validez universal de los derechos humanos. Frecuentemente se dice que estos derechos son expresión de una concepción moral provincial, o sea, europea, cuya aplicación mundial equivaldría a una nueva forma de imperialismo: “¿chinos, indios y zulus no tienen sus propias tradiciones a partir de las cuales ellos mismos pueden extraer sus propias concepciones morales, tal vez sin nada del concepto individualista de los derechos? Si ustedes quieren colocar una concepción de derechos humanos en el centro de su filosofía política y materializarla en sus instituciones políticas, pues continúen

haciéndolo, pero permítanles a los otros la misma libertad para desarrollar y determinar ellos mismos sus valores en el contexto de su cultura.”

A pesar de que tales requerimientos frecuentemente se escuchan de fuentes sospechosas —por ejemplo, de políticos occidentales que desean restar importancia a la tortura y a la trata de personas, en tanto que son parte de la cultura de Estados amigos—, ellos requieren, no obstante, una respuesta razonable. Tan pronto como entendamos los derechos humanos como exigencias ante instituciones globales, podremos dar la siguiente respuesta, nueva y convincente: mientras concibamos los derechos humanos como patrón para la valoración de instituciones y gobiernos nacionales, puede parecer plausible el proponer diferentes patrones para diferentes Estados, a fin de hacerle justicia por medio de ello a, por ejemplo, las diferencias en cuanto a su historia, cultura, población, densidad de población, medioambiente natural, entorno geopolítico o fase de desarrollo. Sin embargo, tan pronto como entendamos los derechos humanos como patrones para la valoración de instituciones *globales*, ya no podremos captar las diferencias internacionales de esa manera. En todo momento puede haber tan solo *un* sistema global institucional. Si debe ser posible justificar estas instituciones frente a todos los interesados, así como alcanzar consenso mundial sobre cómo adecuarse a estas instituciones cambiantes y a nuevas experiencias, entonces debemos ansiar un patrón valorativo que todos los seres humanos y pueblos puedan aceptar como fundamento para la valoración moral de nuestro orden mundial.

Un patrón común para la valoración moral de las instituciones globales no presupone un acuerdo general.

Solamente necesita exigir que nuestro orden mundial se funde y, dado el caso, se reforme de manera que tantas personas como sea posible tengan acceso seguro a algunos bienes básicos humanos esenciales. Ahora, es cierto, por supuesto, que un orden global básico que ha sido diseñado de esta manera repercutirá en el grado de realización de otros valores como, por ejemplo, en la vida cultural en los diferentes países o en la popularidad de diversas comunidades religiosas. Este problema es sencillamente inevitable: a cada orden básico puede criticársele que en él hay ciertos valores que no prosperan óptimamente. Mas el problema puede reducirse a través del hecho de que escogemos nuestro patrón de valoración de manera que las instituciones que se benefician de este patrón sean compatibles con la mayor diversidad posible de valores que son relevantes en el contexto local. Un patrón basado en los derechos humanos cumple con este requisito, ya que este patrón también puede ser satisfecho íntegramente en un mundo plural con culturas, tradiciones e instituciones nacionales muy diferentes.

Aquí la idea decisiva es la siguiente: si concebimos los derechos humanos como exigencias morales ante instituciones globales, entonces sencillamente no hay ninguna alternativa a la universalidad que sea atractiva, tolerante o pluralista. En nuestro mundo pueden coexistir pacíficamente sociedades estructuradas de manera diferente. Sin embargo, nuestro orden mundial puede estar estructurado de *una* sola manera. En lo que concierne a la estructura institucional interna de los Estados, diferentes sociedades pueden andar por caminos diferentes —no necesitamos discutir con quienes quieren estructurar su Estado de

forma diferente a la del nuestro—. ²³ Sin embargo, cuando se trata de la estructura institucional de nuestro orden mundial, allí necesariamente tiene que imponerse, a través de la razón o de la fuerza, *una* concepción. Si en verdad hablamos en serio de los derechos humanos, entonces debemos comprometernos con un orden mundial básico que se corresponda con este patrón y, en caso de necesidad, contra aquellos que, quizás al amparo de otros valores, prefieren o anhelan un orden mundial alterno en el que los bienes de los derechos humanos estarían peor asegurados.

Por supuesto, podríamos entender los derechos humanos en sentido convencional como patrón para la valoración moral de —instituciones y— gobiernos nacionales y permitirles a otros Estados el uso de otros patrones tales. Pero tal *modestia* no aporta nada, pues no podemos comportarnos con neutralidad frente a los posteriores desarrollos de las instituciones globales. Nuestras decisiones políticas y económicas tendrán influencia sobre estos desarrollos. La tarea más importante y urgente de nuestro tiempo, para el futuro de la humanidad, es traer estos desarrollos a un cauce racional. Sería completamente irresponsable alejarnos de cualquier tipo de base moral para la valoración y reforma de nuestro orden mundial. Y el fundamento moral que solo es plausible y capaz de alcanzar consenso internacional, y que hoy día puede ser pensado como la solución de esta tarea, es una concepción de los derechos humanos.

²³ En este punto la tolerancia mutua es *posible*. Claro que con ello no debe darse a entender que debemos *tolerar* los órdenes básicos nacionales de otros países, a pesar de lo injustos que sean.

VII

Según una opinión ampliamente extendida, el contenido del derecho internacional se establece por medio del actuar y la retórica de los gobiernos reales. Es muy posible que, según ese criterio, mi explicación del artículo 28 y sus tesis sobre el concepto y el alcance de los derechos humanos parezcan no tener chance alguno. Mi intención, sin embargo, no fue satisfacer las exigencias de este criterio, sino —incluso en *contra* del ejemplo existente de los gobiernos reales— mantener con vida la concepción de los derechos humanos en tanto exigencias morales ante instituciones globales. Aunque esta concepción fue marginada, actualmente es, sin embargo, igual de obligatoria como lo fue hace 50 años. Y ella no excluye, naturalmente, que los derechos humanos sean empleados *también* para la valoración moral de las instituciones nacionales y los gobiernos.

[TRADUCCIÓN: JOHNNY ANTONIO DÁVILA]

Referencias

- Alexy, Robert. "Die Institutionalisierung der Menschenrechte im demokratischen Verfassungsstaat". *Philosophie der Menschenrechte*. Ed. Stefan Gosepath y Georg Lohmann. Frankfurt del Meno: Suhrkap, 1998. 244-291.
- Luban, David. "Just War and Human Rights". *International Ethics*. Ed. Charles Beitz. Princeton: Princeton University Press, 1985. 195-216.
- Farer, Tom. "The United States as Guarantor of Democracy in the Caribbean Basin: Is There a Legal Way?". *Human Rights Quarterly* 10. 2 (1988). 157-176.
- _____. "A Paradigm of Legitimate Intervention". *Enforcing Restraint: Collective Intervention in Internal Conflicts*. Ed. Lori Fisler Damrosch. New York: Council of Foreign Relations Press, 1993. 316-347.
- Grant, James. *The State of the World's Children 1993*. New York: Oxford University Press 1993.
- Habermas, Jürgen. "Kants Ideen des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren". *Kritische Justiz* 28. 3 (1995). 293-319
- Hoffmann, Stanley. "Delusions of World Order". *New York Review of Books* 39. 7 (1992). 37-43.
- Pogge, Thomas: "How Should Human Rights be Conceived?". *Jahrbuch für Recht und Ethik* 3 (1995a). 103-120.
- _____. "Three Problems with Contractarian–Consequentialist Ways of Assessing Social Institutions". *Social Philosophy and Policy* 12. 2 (1995b). 241-266.
- _____. "Eine Globale Rohstoffdividende". *Analyse und Kritik* 18. 2 (1995c). 183-208.
- _____. "Schlupflöcher in der Moral". *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40. 3 (1992). 256-272.
- Rawls, John. "The Law of Peoples". *On Human Rights*. Ed. Stephen Shute y Susan Hurley. New York: Basic Books, 1993. 41-82.

Shue, Henry. *Basic Rights*. Princeton: Princeton University Press, 1980

United Nations Development Program. *Human Development Report 1995*. New York: Oxford University Press, 1995.

_____. *Human Development Report 1993*. New York: Oxford University Press, 1993.

Injusticia y deberes frente a los refugiados*

Los refugiados son típicamente personas vulnerables, pues están mucho peor que “nosotros”. Coloco nosotros entre comillas porque los refugiados no están en la posición de personas pudientes de países ricos. No estoy pensando tanto en los colombianos, sino en personas de los Estados Unidos o de Europa, donde un enorme número de refugiados ha llegado recientemente y se ha desatado una discusión muy intensa sobre qué hacer en torno a este problema. Cuando hablo de nosotros me refiero a aquellas personas de países ricos y a mí mismo, más que a personas como ustedes, aunque lo que diré podría ser relevante para Colombia también. Bueno, los refugiados son vulnerables, ya que están peor que nosotros. Ahora, parece haber una razón moral para ayudarles, para asistirles, bien directamente como individuos o a través de nuestros Estados, sobre los cuales podemos influir como individuos. Como individuos y ciudadanos podemos influir en lo que el Estado hace en nuestro nombre: podemos presionar a nuestro Estado para que sea receptivo hacia los refugiados

* Conferencia presentada por Thomas Pogge el 15 de marzo del 2017 en la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín) con el título “Injustice and Duties toward Refugees”. Tanto la traducción como la publicación han sido autorizadas por el autor. Traducida del inglés al castellano por María Julia Ochoa Jiménez.

o podemos presionar a nuestro Estado para ser hostil y para cerrarles las puertas.

Ahora, la pregunta que nos hacemos frecuentemente es: “sí, es algo bueno ayudar a los refugiados, pero ¿tenemos realmente una obligación moral de hacerlo?” Podemos meternos en problemas y, en realidad, no podemos ayudar a todo el mundo en todas partes. De manera que la gente se pregunta: “¿tenemos que dejar entrar a estas personas o podemos decidir no dejarles entrar y decidir hacer otra cosa buena, como ayudar a los animales o a personas en nuestro propio país o, tal vez, incluso no hacer nada?”

Algo que refuerza la obligación de ayudar a los refugiados es el hecho de que muy frecuentemente estas personas están huyendo de situaciones de emergencia a las cuales nosotros hemos contribuido. No nosotros como individuos, sino nuestros países. Por ejemplo, existe un flujo internacional de armas que hace llegar armas a muchos de los países en los que ahora tenemos muchos problemas. Un ejemplo es el hecho de que los saudíes que están bombardeando Yemen obtienen sus armas de los Estados Unidos.

Hay tres formas en particular mediante las cuales los países ricos están involucrados e implicados en el problema de los refugiados. Y estas, creo, elevan o fortalecen los deberes que tenemos frente a ellos. En cuanto a la primera forma como están involucrados los países ricos, los filósofos hacen una distinción entre deberes positivos y negativos. Los deberes positivos son deberes de hacer algo activamente, por ejemplo, ayudar a alguien, rescatar a alguien, proteger a alguien del peligro. Los deberes negativos son deberes de no hacer daño a alguien. Y generalmente cuando las otras cosas son iguales, por ejemplo, cuando la vida de la otra persona está en juego, los filósofos dicen

que los deberes negativos son más fuertes, más estrictos que los deberes positivos. Es peor matar a alguien que dejar morir a alguien. En ambos casos, nuestra decisión determina si la otra persona vive o muere, pero matar a alguien activamente se considera peor que no lograr salvar la vida de alguien. Así, tenemos un deber de no matar que es más fuerte que el deber de rescatar y proteger. En tanto los refugiados están huyendo de injusticias a las cuales estamos contribuyendo, nosotros estamos de hecho dañando potencialmente a estas personas. O, por el contrario, rescatándolos, dejándolos entrar, estamos evitando dañar a estas personas. Si no los dejamos entrar, tal vez podrían morir, quizá podrían sufrir daños, y esa muerte o esos daños serían el resultado, en parte, de lo que nosotros y nuestros gobiernos —nosotros en conjunto— hemos hecho. Y, así, el hecho de que nosotros contribuimos a los problemas de los cuales estos refugiados están huyendo es una razón moral incluso mayor para rescatarlos, para dejarlos entrar.

También ocurre que frecuentemente nos beneficiamos de las injusticias que conducen a los refugiados hacia nuestros países. Nos beneficiamos de muchas formas. Y, otra vez, al no dejar entrar a estos refugiados estaríamos cometiendo activamente una injusticia, toda vez que nos beneficiamos. Estos deberes negativos hacen del caso un caso más fuerte porque no estamos preguntando si debemos asistirles frente a los peligros, sino que estamos preguntando si deberíamos poner fin a daños de los que nosotros mismos somos responsables parcialmente. En varias formas nosotros somos responsables. Dije que somos responsables, en tres formas diferentes, de muchos de los problemas que conducen a los refugiados a dejar sus hogares y tratar de llegar a Europa, a los Estados Unidos

y a otros países prósperos. Primero, hay una historia, una historia de colonialismo, esclavitud y genocidio que todavía causa muchos de los problemas que hoy encontramos, por ejemplo, en África. El hecho de que África se encuentre atrasada y que sea muy pobre en relación con el resto del mundo está, ciertamente, relacionado con estos problemas de esclavitud, genocidio y colonialismo.

En segundo lugar, hay muchas intervenciones militares —encubiertas— recientes que son realizadas, en especial, por los Estados Unidos, que han causado un desorden enorme, sobre todo en el Medio Oriente, en países como Afganistán, Irak, Siria, etcétera. Estas intervenciones, podría decirse, han contribuido a los problemas de los cuales están huyendo los refugiados y, de este modo, fortalecen las demandas de estos para ser admitidos.

En tercer lugar, está también el hecho de que estamos manteniendo un orden económico global injusto, un sistema económico que agrava la desigualdad, beneficia a los ricos y hace más difícil que los pobres se las puedan arreglar por ellos mismos. Así que muchos de los llamados refugiados económicos son refugiados de la pobreza, que no existirían si tuviéramos un orden económico global más igualitario, un orden que hiciera más fácil para la mitad más pobre de la humanidad alcanzar vidas que merezcan la pena. Ahora, este tercer punto es controversial y tal vez poco familiar. Hablaré un poco sobre este punto y les diré por qué pienso que actualmente hay una significativa injusticia global.

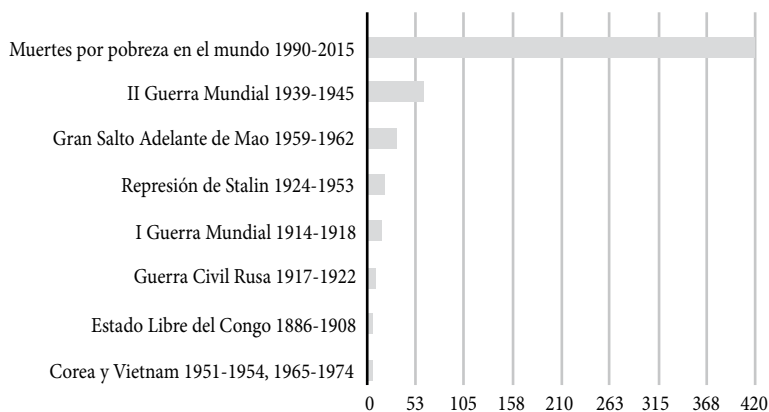
Vamos a comenzar con algunos datos y cifras sobre el problema de la pobreza global. Tenemos alrededor de 7.4 millardos de personas en el mundo actualmente y grandes cantidades padecen todavía graves carencias de algún

tipo. Aproximadamente 800 millones de personas están desnutridas. Esta es la cifra de la FAO, la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura. Puedo decir que la cifra es mucho, mucho más alta. Aunque esta cifra no es correcta, probar eso no es el objeto de la presentación de hoy, sino de otra presentación. Sin embargo, por hoy confiemos en esta cifra: 800 millones de personas es ya un número muy alto. Más de 2 millardos de personas carecen de acceso a medicinas esenciales; 750 millones carecen de acceso a agua potable segura; alrededor de 1 millardo carecen de vivienda adecuada; 1.2 millardos carecen de electricidad; 1.8 millardos carecen de instalaciones sanitarias adecuadas; aproximadamente 800 millones de adultos son analfabetas, no pueden leer ni escribir. Y alrededor de 168 millones de niños menores de dieciocho años están realizando trabajo remunerado fuera de sus casas; no trabajo dentro de sus hogares, sino verdadero trabajo serio pagado, fuera de sus propias casas y, por supuesto, estos niños no van a la escuela: están trabajando. Alrededor de un tercio de las muertes humanas de cada día, cada semana, cada año son producto de causas relacionadas con la pobreza.

¿Cómo sabemos esto? Pues bien, se determinan las causas de muerte, se miran todas las causas de muerte, y se encuentra que algunas de estas causas existen solo en países pobres; no existen en Europa, ni en Canadá, ni en los Estados Unidos, por mencionar algunos países. Simplemente, se suma el número de personas que mueren por causas relacionadas con la pobreza, como diarrea (en Europa nadie muere de diarrea, nadie muere de malnutrición) y estas son las muertes por causas relacionadas con la pobreza. Alrededor de 18 millones cada año durante

los últimos 25 años. Este es un número bastante alto, y es apenas un tercio.

El problema de la pobreza es grande. Veamos ahora las siguientes cifras:



Se puede observar que las grandes catástrofes del siglo XX, como, por ejemplo, la Segunda Guerra Mundial, acabaron con la vida de alrededor de 60 millones de personas: chinos, rusos, alemanes, etcétera; mientras que la pobreza en los últimos 25 años ha matado 450 millones de personas. La pobreza es todavía un problema muy, muy grande. Y, por supuesto, estamos comprometidos con poner fin a esa pobreza. Ya en 1948 reclamamos como un derecho humano que “toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica.”¹ Estamos comprometidos,

¹ Artículo 25.1 de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

y desde hace largo tiempo, a acabar con la pobreza y la desnutrición, y están ahí todavía, y están en números muy, muy altos. Y, por supuesto, esto no deja de estar relacionado con el problema de los refugiados.

Ahora, ¿cuál es nuestra relación con los derechos humanos no cumplidos? Hay tres posibilidades. Primero, algunas veces, un déficit de derechos humanos es algo en relación con lo cual no se puede hacer nada, por lo que no tenemos ninguna responsabilidad. Ustedes no tienen ninguna responsabilidad por lo que ocurrió a los judíos en la Alemania nazi, ustedes eran muy jóvenes o todavía no habían nacido, por lo que no hay responsabilidad en absoluto. Segundo, está también la responsabilidad por deberes positivos. Si se puede advertir un déficit de derechos humanos o parte de él, si se puede hacer algo para proteger los derechos humanos de otra persona, entonces se tiene la responsabilidad positiva de hacerlo; hay una razón moral para hacerlo. Pero, tercero, la cuestión más importante son los deberes negativos y ese es un deber que aparece cuando ustedes causan o agravan un déficit de derechos humanos, ya sea a través de ustedes mismos o en colaboración con otros, por ejemplo, como miembros del país. Tenemos, así, una responsabilidad negativa de respetar los derechos humanos, de no violar los derechos humanos, y estas son las responsabilidades más importantes en relación con el déficit de derechos humanos del que estamos hablando.

Siempre que les recuerdo a las personas el problema de la pobreza y cuán grande es, las personas responden diciendo: “¿pero usted no sabe que las cosas han mejorado con el tiempo? ¿Usted no ha oído sobre los objetivos de desarrollo del milenio? ¿Y no ha visto que la pobreza se ha reducido a la mitad y que hemos tenido todo este

progreso? Las cosas están mejorando.” Y eso es lo que los medios repiten y, por supuesto, lo que mucha gente responde. Ahora, los números que prueban que las cosas están mejorando son frecuentemente números muy dudosos. Es muy importante mirar realmente muy, muy de cerca y cuidadosamente cómo son producidos esos números. Pero eso no hace parte de la presentación de hoy. El asunto clave que yo quiero resaltar es que el progreso fáctico, con todo lo agradable que es, es irrelevante moralmente. Y les voy a decir por qué.

Imaginen que en 1845 alguien dice: “¿por qué te preocupa la esclavitud? La esclavitud no es un problema. La esclavitud está mejorando con el tiempo. Piensa en 1815, treinta años atrás. Hace treinta años, los esclavos eran golpeados y azotados, las familias eran destrozadas, las mujeres esclavas eran violadas con mucha más frecuencia. Todo eso ha mejorado. Las cosas están progresando.” ¿Qué responderían ustedes? Ustedes dirían: “Eso es irrelevante. Hace treinta años la esclavitud era incluso peor de lo que es hoy. Mucho peor. Pero hoy no hay una justificación para la esclavitud. La cuestión sobre la esclavitud hoy es: ¿podemos abolirla? Si podemos abolirla, debemos abolirla. Sin importar cuán peor pudo haber sido treinta años atrás.” Y este muy simple punto es el que quiero resaltar en relación con la pobreza.

La pobreza tiene que ser comparada con lo que hoy es posible: un mundo sin pobreza. Esa pobreza real que conduce a las personas a ser refugiados, que hace padecer hambre a las personas hasta la muerte. Esa pobreza real es completamente evitable, y ha sido completamente evitable por muchas décadas. Así que tenemos que evitarla. Y el hecho de que esa pobreza era peor veinticinco años atrás,

o cincuenta años atrás, es completamente irrelevante. No importa para nada. Lo importante es que podemos abolirla, debemos considerarla en comparación con lo que es posible ahora. Esa comparación con lo que es posible actualmente debería comenzar, pienso, con la reflexión sobre la desigualdad: cuán rico y cuán desigual es el mundo. Si dividimos la población del mundo en cuatro cuartos, podemos ver que el 5% de la población que está en la parte más alta tiene alrededor de 43% de todo el ingreso. El próximo 20% de la población tiene lo mismo, es decir, tiene otro 43% de todo el ingreso. Ese 86% del ingreso global va al cuarto de la población que está en la parte más alta. El próximo cuarto tiene alrededor de 10% y la otra mitad tiene solo 4.4%. Y el cuarto que está en el extremo, solo 1.22%.

La inmensa pobreza que existe hoy es probablemente evitable. Podríamos de alguna forma desplazar 2% o 3% del ingreso global del 5% más rico hacia la mitad más pobre y así acabaríamos la severa pobreza que atenta contra los derechos humanos.

Pero algo interesante pasó en el 2015. Por primera vez en la historia de la humanidad, el 1% más rico tiene más de la mitad de la riqueza mundial. Más de la mitad de la riqueza es poseída solo por el 1% y el 99% restante posee menos de la mitad, y esto es una tendencia. Es también interesante que nos demos cuenta de cuán frecuentemente la riqueza del mundo es poseída por la mitad de abajo de la población humana. Esta tendencia es de 0.16%. Tan solo un sexto del 1% de toda la riqueza pertenece a la mitad más pobre.

Ahora, les hago una pregunta: si se toma la parte más alta de la jerarquía humana de la riqueza, si se toma a las personas más ricas de la parte más alta, ¿cuántas personas se necesitan para igualar la riqueza de la mitad más baja?

¿Hay alguien que adivine? Les diré: ocho. Se necesitan ocho personas, ocho de las personas más ricas del mundo, para tener la misma riqueza que 3.7 millardos de las personas más pobres.

Hay una enorme desigualdad. Y esta desigualdad no está mejorando. En la mayoría de los países la desigualdad, de hecho, está creciendo. En la mayoría de los países se está incrementado, de manera que los pobres se están quedando más y más atrás. Si queremos abolir la pobreza, tenemos que restarle importancia al crecimiento económico. El crecimiento económico está bien y dobla el ingreso aproximadamente cada 45 años, y, a pesar de ello, los pobres crecen más lentamente que los ricos: toma 92 años para que el ingreso de los más pobres sea el doble. Pero el sufrimiento que tiene lugar entretanto es sencillamente demasiado grande. Tenemos que tratar de resolver el problema de la pobreza global por medio de la creación de instituciones económicas que reduzcan la desigualdad, que den a los más pobres una participación más alta en el crecimiento económico, el ingreso y la riqueza.

He tratado de encontrar una explicación para la persistencia de la pobreza: ¿por qué hay todavía tanta pobreza, tanto sufrimiento, tantas carencias? Y la explicación fue la grande y creciente desigualdad. Pero esta es una explicación muy superficial. No es una explicación muy profunda. Es una explicación matemática. Queremos saber más, queremos saber por qué hay tanta desigualdad. Por qué la desigualdad está creciendo en la mayoría de los países. Y por qué es tan grande. Y de eso es de lo que quiero hablar ahora.

Lo que he dicho hasta ahora es diferente de la desigualdad internacional, que es la desigualdad entre países, que no ha estado creciendo porque India y China lo han im-

pedido, puesto que han crecido más rápido que los países ricos. Pero los países muy pobres, muchos países muy pobres en África, se han quedado más y más atrás —y su vecina Venezuela también, por su puesto, por razones distintas—. En América Latina, la desigualdad doméstica ha mejorado. Particularmente en Brasil, la desigualdad ha bajado, mas ha sido de una forma que no ha beneficiado a los más desfavorecidos, sino a los que están en un nivel muy alto. En México también está bajando. Deberíamos también hablar sobre la medición de la desigualdad económica, pero lo obviaré por razones de tiempo.

Quiero tratar la cuestión de por qué la desigualdad es tan enorme y por qué todavía está creciendo en la mayoría de los países y a nivel global. Esto tiene que ver, creo, con la manera como organizamos nuestro mundo. Nuestro mundo está organizado de una forma competitiva. La competencia es el principio central de nuestra economía, y no solo de la forma como organizamos la economía, sino también del sistema político y también del poder judicial. Estos están compitiendo los unos contra los otros. Las universidades compiten por los mejores estudiantes y por los mejores profesores. Los partidos políticos compiten por votos. Los países compiten por recursos y por innovaciones militares, etcétera. La competencia es el principio fundamental de nuestro mundo. Y la competencia es genial porque hace que la gente dé lo mejor de sí; cada persona quiere ganar. Cada persona está tratando de hacer las cosas mejor que los demás, de ganar los premios y recompensas y ser exitoso. Y de esa forma se obtienen muy buenos resultados: en un sistema competitivo se obtiene trabajo duro. Hay ciertamente ventajas, pero la clave para que la competencia funcione es que tiene que ser enmarcada

apropiadamente, y eso significa que las recompensas tienen que ser coordinadas con resultados socialmente valiosos. Queremos recompensar a las personas que realmente hagan mejor a la sociedad, que aportan algo positivo a la sociedad. Queremos reglas que estén bien diseñadas y que sean administradas de forma transparente e imparcial. Si tenemos eso, entonces la competencia es genial.

Pero la competencia tiene un gran problema. Y el gran problema es que hay dos formas en las cuales puedes tener éxito en un sistema competitivo. Una es la forma obvia: uno solo tiene que hacer las cosas muy bien, trabajar duro y hacerlo mejor que otras personas y, entonces, uno gana. La otra forma no es tan obvia y consiste en que uno trata de influir sobre las reglas de la competencia o la aplicación de esas reglas. Apenas ayer un grupo de altos soldados de la marina de los Estados Unidos fue arrestado porque había concedido contratos para la Séptima Flota de la marina de forma corrupta. Obtuvieron, entre otras cosas, fiestas con sexo y dinero de los contratistas a cambio de darles negocios. Ese es un ejemplo. Dentro de un sistema competitivo, diferentes personas compiten por contratos de servicios para la Séptima Flota, para darles comida, municiones, etcétera. Y el contrato fue concedido a la persona que estaba pagando sobornos a esos almirantes y oficiales de alto rango. Estoy seguro de que ustedes conocen ejemplos de corrupción por su propia experiencia, en los cuales las personas tratan de influir en la competencia; tratan de ganar deshonestamente. Y cuando eso ocurre, por supuesto, la competencia deja de ser tan buena. Porque, primero que nada, el esfuerzo es desperdiciado en lobby. Y, en segundo lugar, porque las mejores propuestas, que son resultado del mejor trabajo, dejan de ganar. La marina

de los Estados Unidos no obtiene las mejores municiones, ni la mejor comida, ni los mejores servicios, porque la decisión relativa a qué comprar no es hecha sobre la base de la calidad, sino sobre la base de sobornos pagados a los oficiales encargados de las adquisiciones. Piensen en una gran compañía de aviones como Boeing. Boeing tiene un grupo de ingenieros maravillosos que hacen aviones de primera clase, pero Boeing tiene también un grupo de lobistas que viven en Washington y su trabajo de cada día consiste en hacer amistad con congresistas, hacer amigos en El Pentágono, en el Departamento de Defensa, con el fin de crear un buen ambiente para la compañía, de manera que puedan vender sus aviones.

Ese es un problema general que tienen todos los sistemas competitivos. Son vulnerables a la corrupción, vulnerables al intento de influir en el contenido de las reglas o la aplicación de las reglas. Y, entonces, por supuesto, las reglas y todo el sistema competitivo pierden su efectividad porque los recursos invertidos en lobby se pierden para el sistema y porque la más baja calidad le gana a la calidad más alta.

Todo este juego es llamado “captura regulatoria”. La captura regulatoria es la influencia en las reglas y su aplicación. Pero, ¿quién puede hacer esto mejor? ¿Quién tiene las mejores oportunidades para la captura regulatoria? Es siempre la gente que tiene más recursos, la gente que es más rica, la que tiene más educación, más experiencia, más conocimientos, más influencia, mejores contactos, los miembros de la élite. Todos ellos pueden hacer lobby. Es difícil para mí o para ustedes hacer lobby, pero para la gente rica e influyente es más fácil hacer lobby. Los participantes más fuertes tienen más oportunidades y usan esas oportunidades para influir en las reglas y su aplicación en

su propio provecho y se vuelven aún más ricos. El lobby crea una especie de círculo vicioso, en el que, a cada paso, los ricos están mejor capacitados para hacer lobby, para influir; se hacen más ricos y tienen, entonces, aún más capacidad para influir.

Esto, por supuesto, no es nada nuevo. El lobby es una de las profesiones más antiguas en el mundo. Incluso en los antiguos días en los que había reyes y legisladores había personas haciendo lobby y haciendo favores a los reyes y legisladores para buscar favores personales y ventajas. Eso no es nuevo, pero hay una cosa que es muy, muy nueva, y es muy, muy importante que se entienda. Y es que un nuevo campo se ha abierto al lobby en los últimos treinta años: el campo de la elaboración internacional de reglas.

Hasta el fin de la Guerra Fría, las reglas internacionales fueron fragmentarias y débiles. Después de la Guerra Fría, ha habido una red de reglas internacionales que crece rápidamente y que ahora gobierna muchas, muchas cosas que antes eran gobernadas por reglas nacionales separadamente en cada territorio nacional. Hay muchos ejemplos de ello. Un ejemplo son los derechos de propiedad intelectual. Los derechos de propiedad intelectual eran muy diferentes en todos los distintos países y ahora son iguales en todas partes, fijados por la Organización Mundial del Comercio en la Ronda Uruguay. Tenemos el Acuerdo de los ADPIC (Acuerdo de los Derechos de Propiedad Intelectual Relacionados con el Comercio) que prescribe lo que todos los países tienen que ofrecer por medio de patentes, derechos de autor y marcas comerciales.

Este nuevo campo surgió hace aproximadamente treinta años, y quien entendió lo que estaba pasando trató de influir en el diseño de la nueva arquitectura institucional

mundial. La gente común no tuvo oportunidad de diseñarla. Fue diseñada por los gobiernos, por supuesto, pero aquellos que podían trataron de influir en los gobiernos en cuanto al diseño de estas nuevas reglas para elaborarlas a su favor. Una ciudad entera de reglas ha sido construida en lo supranacional y un número muy pequeño de gente muy rica (gerentes de fondos especulativos, banqueros, ejecutivos corporativos) fueron los que se las arreglaron para influir en estas reglas.

Hacer lobby en el plano global es, de hecho, más fácil que hacer el lobby en el plano nacional porque en el plano global no hay un contrapeso democrático, personas que se opongan a lo que ellos estén proponiendo. Hay muy poca transparencia. Estas negociaciones ocurren tras puertas cerradas y nunca se puede saber quién está a favor de qué en esas negociaciones. También la moralidad es fácilmente puesta a un lado en las negociaciones internacionales, pues la gente dice que las relaciones internacionales son una jungla y no podemos ser morales en la jungla. Los estadounidenses dicen: “no podemos ser morales porque estamos compitiendo con los chinos.” Y los chinos dicen: “no podemos ser morales porque estamos compitiendo con los Estados Unidos.” Y los rusos dicen algo similar... etcétera. Todo el mundo dice: “tenemos que causar estragos. Tenemos que ser egoístas. Tenemos que defender nuestros intereses nacionales porque estamos compitiendo con otros países malos, horribles, que podrían querer controlar el mundo y debemos resistirnos y oponernos a ellos.”

Por estas tres razones es mucho más fácil implementar reglas malas e injustas en el plano global que en el plano nacional: primero, hay muy poca resistencia por parte de la gente común; segundo, hay muy poca transparencia en

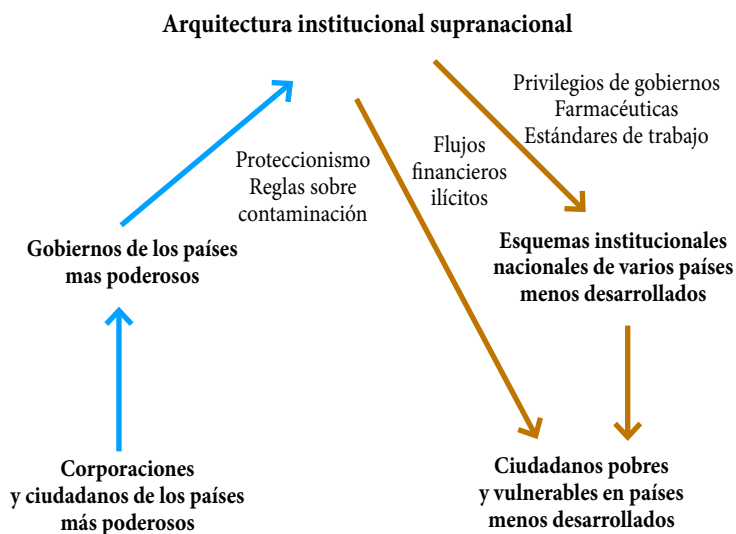
torno a las negociaciones y, tercero, hay siempre excusas según las cuales la moralidad no puede ser aplicada en las relaciones internacionales. Así que el mejor lobby que uno puede hacer, el lobby rentable, es el lobby al propio gobierno en relación con las reglas internacionales, tratando de influir en las reglas internacionales a través del propio gobierno. Ahora, ¿quién puede hacer esto de la mejor manera? El gobierno en el que uno querría influir es el gobierno de los Estados Unidos. El gobierno de los Estados Unidos es el gobierno más poderoso en estas negociaciones y es también un gobierno muy sobornable, un gobierno que es fácil de comprar.

Hace poco tuvimos una elección. (Tal vez oyeron. ¿Oyeron de Donald Trump? Ustedes tienen suerte, yo tengo que vivir con él.) La última elección costó entre aproximadamente 7 y 8 millardos de dólares. Entre 7 y 8 millardos de dólares fueron gastados por compañías y personas ricas en forma de contribuciones a la campaña, dando dinero a los políticos y los partidos. Estas personas no son estúpidas. Ellos dan ese dinero porque quieren recibir algo a cambio. A cambio de esos 8 millardos de dólares quieren influir en leyes y reglas, como dije, especialmente en el plano internacional. Si uno realmente quiere tener éxito y hacer lobby e influir en las reglas globales, uno trata de influir en el gobierno de los Estados Unidos. Esa es la mejor manera de invertir lobby y dinero.

Y en ese lobby las grandes compañías americanas, las grandes compañías multinacionales, los grandes bancos y los grandes fondos especulativos tienen, por supuesto, una ventaja inmensa porque están ubicadas en los Estados Unidos y pueden fácilmente dar dinero a los políticos y partidos, etcétera. Lo que estoy diciendo es que el sistema

global de reglas existente ha sido fuertemente influido por el lobby hecho por las personas y corporaciones más poderosas de los Estados Unidos.

Observen esta figura:



En la figura ustedes pueden ver algunas de las reglas globales que pienso que son particularmente importantes para explicar el crecimiento de la desigualdad. Las reglas que aseguran el proteccionismo y las que permiten que cualquiera pueda producir tanto como quiera sin pagar por los daños que la contaminación produce en otros países. El muy importante sistema de paraísos fiscales y de jurisdicciones en las que se aplica el secreto fiscal, que conforman el mundo de las finanzas *offshore*, el cual contiene alrededor de una sexta parte de toda la riqueza y está oculto de cualquier gobierno y es donde las personas lavan su dinero, donde cometen crímenes: tráfico de personas, tráfico de drogas, robos de armas, todo eso ocurre dentro

de este elaborado sistema de paraísos fiscales. Los derechos de propiedad intelectual, que impiden a las personas pobres tener acceso a medicinas modernas. Los estándares laborales que pueden diferir en los países y pueden permitir una carrera hacia el abismo en países que tienen una mano de obra más explotable. Y, finalmente, los privilegios de los gobernantes, según los cuales cualquiera que controle el país, aunque haya tomado el poder por la fuerza, está autorizado para vender los recursos del país y para pedir dinero prestado en nombre del país. Son todas reglas muy, muy malas para la población del país porque es esta la que pierde los recursos —y llega a estar profundamente endeudada—, mientras el gobernante se ve fortalecido mediante el dinero que obtiene por los recursos y las deudas.

Para probar mi punto les voy a dar dos pequeños ejemplos de lobby en los Estados Unidos. El primero les da un consejo de inversión. Algunos de ustedes tienen dinero para invertir y yo les voy a ayudar a invertir su dinero. Ustedes tienen una compañía que siempre está buscando cómo invertir en el mercado de valores y esta compañía encontró que hay un truco muy sencillo. Se trata de invertir el dinero en aquellas compañías que realizan más inversiones en lobby. Ustedes toman el S&P 500 (Standard & Poor's 500 Index), las 500 compañías más grandes de los Estados Unidos, e invierten en solo cincuenta de estas compañías, las cincuenta compañías que más invierten dinero en lobby en relación con sus activos. Cada trimestre ustedes cambian su inversión e invierten en los más grandes lobistas, ¿y qué pasa?

En esta figura ustedes pueden ver qué sucede:²



La línea gris que está en la parte baja son diez años de retorno de mercado de valores para todo el stock de las 500 compañías. Pueden ver que no hay nada, las acciones suben y bajan, pero al final el retorno fue cero debido al 2008. En estos diez años los mercados de valores no llegaron a ningún lado. Pero las cincuenta compañías lobbistas subieron muy dramáticamente; ellas son la línea azul oscuro. Y la línea azul claro les muestra la diferencia entre las dos líneas, es decir, lo mejor que lo hicieron las cincuenta compañías más lobistas frente a las compañías que hicieron menos lobby. El lobby es muy saludable para el retorno de la compañía. Una compañía que tiene oportunidad de gastar dinero en lobby con políticos hará más dinero, es decir, será más productiva que otras compañías.

² Fuentes: Strategas Research Partners, Thomson Reuters y The Economist.

Aquí está mi segundo ejemplo. Fue desarrollado por tres economistas que analizaron muy cuidadosamente una ley que el Congreso estadounidense aprobó en el 2004, que se llama Ley Americana de Creación de Empleos y que, como ocurre con las leyes estadounidenses, tiene un nombre hermoso que nada tiene que ver con el contenido. Aquí se contemplaron unas vacaciones de impuestos, lo escucharon bien: unas vacaciones de impuestos. El Congreso le dio a las compañías unas vacaciones de impuestos específicamente para traer sus ganancias desde el extranjero. En los Estados Unidos uno no tiene que pagar impuestos sobre los beneficios si los deja fuera, uno solo paga impuestos si los regresa. Muchas compañías estadounidenses dejan en el extranjero los beneficios que han obtenido fuera y esperan hasta tener vacaciones de impuestos. Por supuesto, las vacaciones de impuestos no vienen automáticamente, vienen cuando se hace lobby por ellas.

Noventa y dos compañías hicieron lobby y se esforzaron por tratar de influir en el Congreso para que se aprobara esta ley. Sabemos cuánto dinero gastaron porque está en los informes corporativos de cada año. Gastaron dinero en influir en el Congreso y, luego, la ley fue aprobada. Después, las compañías han usado las vacaciones de impuestos para regresar el dinero a los Estados Unidos. Las vacaciones de impuestos incluidas en la ley fueron de 85% y, en lugar de 35%, estas compañías pagaron 5%. Las compañías trajeron el dinero a casa y se ahorraron mucho en impuestos. La pregunta es: ¿cuánto dinero se ahorraron estas compañías en impuestos por cada dólar que invirtieron en lobby? La respuesta es 221. Estas compañías obtuvieron un retorno de 22 100% de su dinero. Yo no sé cuánto dinero obtienen ustedes en sus cuentas de ahorros en Colombia, pero yo

obtengo alrededor de 0.05% en mi cuenta de ahorros. Estas personas obtuvieron 22 100% por su inversión. Esto es real. El lobby realmente funciona. Y, por supuesto, en este caso de las vacaciones de impuestos no resultan perjudicados solo los ciudadanos de los Estados Unidos, sino también mucha, mucha gente en países pobres en el extranjero porque las compañías normalmente tienen que pagar impuestos en los países en los cuales operan, pero pueden sustraer esos impuestos de los impuestos en los Estados Unidos. Si pagan 35% en los Estados Unidos, estarán felices de pagar impuestos en el extranjero porque pueden ser deducidos de los impuestos en los Estados Unidos. Pero si pueden evitar pagar impuestos en los Estados Unidos, por supuesto que lucharán a uñas y dientes para evitar pagar impuestos también en los países pobres. Las grandes compañías multinacionales pagan casi cero en impuestos en África y otros países pobres, usando intermediarios en paraísos fiscales para evitar esos impuestos.

He dicho que la gente que mejor hace lobby, los lobistas más exitosos de los últimos treinta años, fueron las grandes corporaciones, bancos y fondos especulativos en los Estados Unidos; ellos pudieron hacer lobby en el gobierno estadounidense. Y ellos hicieron lobby en el gobierno de los Estados Unidos para crear reglas a nivel internacional que son beneficiosas para esas grandes compañías, bancos y fondos especulativos. Se puede ver el resultado en esta figura:³

³ La información está basada en el estudio continuado *Striking it Richer: The Evolution of Top Incomes in the United States*, que Emmanuel Saez, con la colaboración de Thomas Piketty,

Evolución de la distribución del ingreso doméstico de los Estados Unidos (en el 10% más alto)

Segmento de la población de Estados Unidos	Participación en el ingreso doméstico de Estados Unidos 1928	Participación en el ingreso doméstico de Estados Unidos 1978	Participación en el ingreso doméstico de Estados Unidos 2007	Cambio absoluto en la participación en el ingreso 1978-2007	Cambio relativo en la participación en el ingreso
0,01 % más rico	5,02	0,86	6,04	+5,18	+602 %
0,09 % siguiente	6,52	1,79	6,24	+4,45	+249 %
0,9 % siguiente	12,40	6,30	11,23	+4,93	+78 %
4 % siguiente	14,62	13,09	15,17	+2,08	+16 %
5 % siguiente	10,73	11,45	11,07	-0,38	-3 %

Aquí se observa cómo la distribución de ingresos en los Estados Unidos ha cambiado durante los últimos noventa años. Hubo un período de cincuenta años en el que los Estados Unidos se hicieron más y más equitativos. Este fue el período de la Segunda Guerra Mundial y los años cincuenta, sesenta y setenta. Pero en los setenta la desigualdad se hizo más grande. Y esta desigualdad creciente se incrementó dramáticamente con la globalización, con el fin de la Guerra Fría. La globalización bajo las reglas de los ricos y poderosos ha sido un impulso inmenso para la desigualdad creciente. Se habla con frecuencia del 1% que está en la cima, pero lo que realmente debemos hacer es ver el 0.01 de ese 1%, en el punto realmente más alto, como se muestra en la figura anterior. Son 30 mil personas en los

ha publicado desde hace varios años. Disponible en: <https://eml.berkeley.edu/~saez/>.

Estado Unidos con 14 400 de retorno en impuestos. Este pequeñísimo grupo de personas mejoró su participación en el ingreso de los Estados Unidos desde 0.86% hasta 6.04%. Y ese mejoramiento ha continuado después de la crisis financiera global. No es solo el 1% de la cima el que se beneficia, es realmente el 1% de ese 1% de la cima el que se está beneficiando tremendamente.

Mi análisis, entonces, es el siguiente. ¿Por qué está incrementándose la desigualdad? Se está incrementando porque vivimos bajo un régimen económico global que es diseñado por un grupo muy pequeño de personas muy ricas, que son aquellas que están en posición de hacer lobby en gobiernos importantes, en particular en el gobierno de los Estados Unidos, que es el más importante, aunque, por supuesto, hacen lobby también en Europa. Y no debe sorprender que estas personas hayan diseñado las reglas globales de tal forma que les benefician, obteniendo una participación incluso mayor del producto económico global. Y si estas pocas personas ricas obtienen más y más, obteniendo una participación mayor, entonces, por supuesto, la participación de los más pobres es menor y la participación de los ciudadanos comunes estadounidenses es menor. Así que las reglas están beneficiando sistemáticamente a los ricos a expensas de las clases medias y de los más pobres.

Para concluir, necesito regresar a los refugiados. Nuestra responsabilidad en relación con los refugiados es más fuerte de lo que la mayoría de la gente cree porque no solo estamos involucrados en el hecho de que se les cierren las puertas que podrían rescatarlos de los apuros de los que están huyendo, sino que también somos responsables de muchos de los problemas de los que estas personas están huyendo. En particular, somos responsables de mucha de

la pobreza severa que conduce a muchas personas a dejar sus hogares.

Estamos actuando de forma similar a alguien que da la espalda a una persona que se está ahogando. Imaginemos que somos propietarios de un terreno a orillas de un río y una persona que se está ahogando se acerca a nuestro terreno y le decimos: “no, no, no. Este es nuestro territorio, tú no puedes resguardarte aquí.” Este comportamiento está muy mal, pero es incluso peor si, con anterioridad, hemos lanzado a esa persona al agua. Esa es nuestra situación en relación con los refugiados. Contribuimos a los problemas y ahora estamos diciendo: “no, no, no. No te queremos aquí. No vengas a nuestro país.”

Esa es la historia en cuanto a los refugiados. Pero hay mucha, mucha más gente, muchos cientos de personas más que la están pasando muy mal y no son refugiados. Son personas pobres que viven en países pobres, tal vez padeciendo hambre, malnutrición, carencia de medicinas, etcétera. Estas personas no vienen a nosotros como refugiados, pero hemos contribuido a sus problemas también. Tenemos igualmente una responsabilidad moral hacia esas personas y esas personas son generalmente más pobres que los refugiados: ni siquiera tienen el dinero necesario para pagar a contrabandistas o para los gastos de viaje, por ejemplo. ¿Cuáles son nuestras responsabilidades en relación con ellos? Idealmente, por supuesto, deberíamos resolver todos esos problemas y juntos podríamos hacerlo.

Los países ricos juntos fácilmente son lo suficientemente ricos para resolver todos esos problemas, pero no yo. Yo como individuo tengo que tomar dolorosas decisiones sobre cómo invertir mis recursos políticos, mi dinero, mi tiempo y mi energía. ¿Cómo debería yo decidir entre los

refugiados y toda esa otra gente que se queda viviendo en muy malas condiciones en los países pobres? Un criterio para decidir es ver quién está peor. Como dije, muchas de las personas que no son refugiados están peor que los refugiados. Los refugiados frecuentemente tienen alguna educación, tienen algún dinero, algunos vienen de familias ricas. Muchas personas que se quedan son incluso más pobres que ellos, carecen de educación e incluso del dinero más básico que podrían usar para viajar. Muchos de ellos son ancianos, muchos de ellos están enfermos, muchos de ellos son en esencia refugiados, pero refugiados internos: están huyendo de la catástrofe dentro de su propio país, pero nunca podrían soñar en hacer un viaje a través del Mediterráneo hacia Europa o del desierto hacia los Estados Unidos. Si quiero ayudar a proteger a las personas que están peor, no me enfocaría en los refugiados, sino que me enfocaría en las personas que se quedan que están incluso peor que estos refugiados.

Ustedes podrían decir que ayudando a los refugiados estamos también ayudando a esas personas porque los refugiados les enviarán dinero a ellos, a través de remesas. Pero estas remesas generalmente van a beneficiar a sus amigos y familiares que están demandando más privilegios. Y, aunque una parte de este dinero ayudará a las personas más pobres, este dinero va a fortalecer y consolidar las jerarquías y desigualdades existentes en el país de origen de los refugiados. Aquellas familias que son lo suficientemente ricas como para enviar a alguien como refugiado a Europa obtienen el beneficio de las remesas enviadas por esa persona a su país de origen.

Y hay un punto final. Como ustedes saben de los periódicos e informes de los medios, la llegada de muchos

refugiados ha creado una consecuencia negativa en Europa y en los Estados Unidos. Muchos ciudadanos en Europa y en los Estados Unidos están menos interesados en la justicia, menos interesados en los pobres en el extranjero, pues han llegado a sentir aversión hacia los refugiados. Temen que los refugiados tomen sus trabajos, que los refugiados vayan a agotar su sistema de bienestar. Y muchos de estos países se han movido hacia la derecha. Tenemos elecciones hoy en Holanda, donde un candidato de derecha podría ganar. En Francia, está Marie Le Pen, quien podría ganar las elecciones.⁴ En Alemania, tenemos un fuerte partido de derecha llamado *Alternative für Deutschland*. Y en los Estados Unidos tenemos al señor Trump, como ya mencioné. Traer refugiados a nuestros países tiene un alto costo político, el cual podría ser una razón para no centrarnos en este proyecto, sino más bien en ayudar a las personas que se quedan. Ustedes podrían pensar que es equivocado estar receloso frente a las personas pobres y los refugiados. Estoy de acuerdo, es equivocado. Pero es un hecho que las personas están recelosas y que se están moviendo hacia la derecha y yo pienso que en nombre de promover la justicia no podemos ignorar este hecho que es muy importante.

Para resumir, pienso que el problema de los refugiados es extremadamente importante y hay responsabilidades morales muy fuertes para trabajar por los refugiados. Sin

⁴ Luego de campañas políticas bastante intensas, en ninguno de los casos hubo un triunfo de estos movimientos de la extrema derecha. Emmanuel Jean-Michel Frédéric Macron fue escogido presidente de Francia, mientras que Mark Rutte fue reelegido como primer ministro de Holanda. (N. del E.)

embargo, tenemos responsabilidades morales aún más fuertes hacia otras personas pobres más vulnerables, más pobres y en peor estado que se quedan en muchos de los países de los cuales provienen los refugiados.

Porque hay recursos limitados, energías limitadas, dineros y fondos limitados, etcétera, tenemos que escoger cómo invertir nuestras capacidades limitadas, y creo que no deberíamos invertir las en tratar de que más refugiados sean admitidos en nuestros países, aunque ello sería lo correcto, sino que más bien deberíamos invertir las en tratar de que nuestros gobiernos hagan más para proteger a las personas pobres donde están. Y, por supuesto, la mejor forma de hacer que nuestros gobiernos hagan eso es tratando de influir en la estructura institucional global que está soplando tan fuertemente con un aire tan pesado en las caras de los pobres.

Lo que podemos hacer es tratar de cambiar las políticas gubernamentales de nuestros gobiernos haciéndolas más amigables hacia los refugiados. Lo que también podemos hacer, por supuesto, es tratar de hacer algo personalmente apoyando la lucha de las ONGs.

Las dos razones principales para esa conclusión son que la admisión de refugiados está moviendo a nuestros países hacia la derecha y creando una hostilidad mayor y mayor para tratar los problemas de justicia en general. Y, en segundo lugar, que nuestro dinero tiene un mayor poder adquisitivo en los países pobres y con el costo de admitir un refugiado en Alemania o en los Estados Unidos podemos ayudar a docenas o incluso cientos de personas en países pobres como Sudán del Sur, Yemen, Nigeria, etcétera, donde en este momento sus familias están amenazadas.

Respuestas de Thomas Pogge a preguntas del público

1) *¿Cree usted que la idea del Estado mundial de Kant ayudaría a resolver problemas de migración y refugiados?*

Sí, por supuesto. Eventualmente, necesitamos algo como un Estado mundial; no exactamente lo que previó Kant, no un único Estado. Él cometió un error muy importante. Pensó que todo el poder político tiene que concentrarse en un nivel: la soberanía, ya se trate de varios Estados soberanos o de un solo Estado mundial, con todo el poder. Pero sabemos, por experiencia que vino después, que podemos tener un sistema federal, en el cual el poder se divide en varios niveles, por ejemplo, como en los Estados Unidos o Alemania. Necesitamos el sistema federal globalmente. Eso quiere decir que necesitamos un Estado mundial, pero no un Estado mundial que esté por encima del Estado nacional, sino un Estado mundial que resuelva algunos de los problemas más importantes que necesitan ser resueltos colectivamente para todo el mundo. Entre estos problemas están la seguridad, las armas de destrucción masiva, las epidemias, las amenazas biológicas, el calentamiento global y el problema de la pobreza, por supuesto. Si nosotros podemos resolver estos problemas; si podemos crear un régimen global que sea un poco como los Estados nacionales más avanzados en el mundo actualmente, una especie de gobierno federal, donde los poderes están divididos, donde las diferentes competencias están divididas en varios niveles, esa sería una buena solución. Necesitamos internacionalmente el Estado de derecho. Ese es el reto más importante del siglo XXI, y podría ser muy, muy difícil de lograr. Solo imaginen a los Estados Unidos siguiendo el proyecto de

una corte internacional. Es muy difícil de imaginar, pero eso es lo que tenemos que lograr. Necesitamos un Estado de derecho, pero, por supuesto, el derecho a nivel global tiene que ser justo. No nos sirve el derecho que tenemos ahora, sino reglas de derecho que sean más inclusivas, más democráticas y más igualitarias en términos de la distribución económica que se genera. Pero, sí, pienso que Kant nos dio un muy buen insumo de ideas para pensar sobre este Estado mundial que quisiéramos lograr.

2) En materia de problemas ecológicos, ¿cómo ve usted el futuro de la migración y los refugiados?

Los problemas ecológicos serán mucho, mucho peores. Siento decirlo, pero ustedes pertenecen a una generación difícil. Tal vez Colombia no es el país más vulnerable, pero las catástrofes ecológicas que ocurren en el siglo XXI son enormes. Países como Bangladesh perderán mucho de su territorio; habrá invasiones de agua salada, pues, como saben, los niveles del mar se elevarán, es decir, el agua salada alcanzará los suministros de agua dulce; tendremos una expansión de vectores de enfermedades, los mosquitos ahora pueden vivir en ciertas áreas en las que antes no podían porque estas se están volviendo más calientes. Tendremos muchos problemas de tipo ecológico, problemas que van a provocar grandes cantidades de refugiados. Esto es un ejemplo de lo que hemos estado hablando. Los problemas ecológicos han sido creados en gran medida por personas en los países ricos. Los refugiados que vendrán a nuestras puertas son personas que fueron desplazadas por problemas que hemos contribuido a crear. Los Estados Unidos están emitiendo diecisiete toneladas de CO₂ por persona por año, lo que es tres veces y media el promedio mundial,

y países como India y Bangladesh emiten algo así como una o dos toneladas. Estos últimos no son responsables de esos problemas.

Ahora, la cuestión era qué tan grande puede ser el problema y eso depende de si observamos progreso en relación con el calentamiento global o no. La conferencia de París fue, en esencia, mejor de lo que se esperaba, pero el acuerdo que se logró fue que cada Estado debe hacer una contribución voluntaria y debe permitir un monitoreo de esa contribución voluntaria: no fue un acuerdo muy fuerte. La esperanza es, por supuesto, que veamos avances con el tiempo y reduzcamos las emisiones dramáticamente. Tecnológicamente, por supuesto, podemos hacerlo. Tenemos todas las capacidades para hacerlo, pero debido a la forma en la que pensamos, a nacionalismos emergentes, personas como Trump y Le Pen que están ascendiendo, tenemos que ser pesimistas. No obstante, pienso que debemos hacer lo mejor que podamos para luchar contra el cambio climático y prevenir una nueva avalancha de refugiados.

3) ¿Cuál es la responsabilidad que tienen países como Costa Rica o Colombia, que no son ricos, frente al problema de la migración?

Hay dos responsabilidades. La primera responsabilidad es que se tiene que tratar de aprender sobre el diseño de las instituciones globales y se debería ayudar al gobierno a representar los intereses de los ciudadanos colombianos y los intereses de otros países de economía media y países pobres en las negociaciones internacionales. Los Estados Unidos y Europa y las corporaciones de los Estados Unidos y de Europa ganan muy frecuentemente en estas negociaciones porque tienen más experticia. Ellos llegan allí con

cientos de abogados, cientos de contadores, cientos de economistas, que están muy, muy bien preparados. Gobiernos como el colombiano y otros gobiernos usualmente solo se presentan allí y no tienen la competencia técnica para resistir las imposiciones de los marcos regulatorios. Creo que lo más importante que pueden hacer es estudiar la elaboración de las normas internacionales, estudiar lo que está pasando detrás de las puertas cerradas donde se producen esas reuniones y, tal vez, ser parte del gobierno o, por lo menos, ayudar a través de los medios. Tratar de que Colombia entienda lo que está pasando y tratar de ayudar al gobierno a negociar efectivamente contra aquellas amenazas mucho más grandes. La segunda cosa que creo que podría hacerse es admitir algunos refugiados dentro del país. Sé que Colombia está poblada de manera relativamente densa. También sé que tienen muchas montañas y que no pueden crear ciudades en todos lados; gran parte del territorio no es fácilmente utilizable, ni siquiera para la agricultura, así que no sé qué tanta capacidad tiene el país para permitir que entren personas. Pero ciertamente sería algo bueno si ustedes apoyan que el país se abra a algunas de las personas que están peor en el mundo como refugiados, especialmente, por supuesto, personas de países de habla hispana que están enfrentando dificultades, como la vecina Venezuela, por ejemplo. Ofrecer refugio temporal es la segunda cosa que podría hacerse.

4) En situaciones como la de la guerra en Siria, ¿deben intervenir violentamente otros países para ayudar a resolver el problema de los refugiados?

Es una pregunta difícil. Pienso que el caso de Siria es un caso en el que una cierta intervención militar pudo haber

hecho un bien enorme en prevenir un daño terrible. Bashar al-Assad es realmente un personaje horrible, no le importa la gente y quiere hacer absolutamente cualquier cosa para mantenerse en el poder. Creo que un hombre como ese debería ser sacado del poder y eso es algo que los Estados Unidos pudieron haber hecho, algo que los europeos pudieron haber hecho, simplemente sacar a Assad. Yo diría lo mismo en relación con otras situaciones, como, por ejemplo, el genocidio en Ruanda en 1994, donde también una pequeña intervención de rescate pudo fácilmente impedir que 800.000 personas fueran asesinadas, como en efecto ocurrió. La razón por la cual es un tema difícil es que es fácil que las reglas de intervención sean usadas abusivamente por los poderes occidentales, y también por la Unión Soviética, para justificar como humanitarias todo tipo de intervenciones que realmente se basan en intereses propios y están motivadas geopolíticamente. Un ejemplo es la invasión de Iraq en el 2003.

Lo que quiero decir es que, aunque intervenir en Siria pudo haber sido algo bueno o intervenir en Ruanda pudo haber sido una buena idea, no quiero que las reglas internacionales sean más permisivas. Me preocupa mucho la llamada “responsabilidad de proteger” porque temo que no solo nos dará algunas buenas intervenciones, como Ruanda y Siria, sino que nos va a dejar también muchas intervenciones malas, como la invasión de los Estados Unidos a Iraq. Hay dos cuestiones aquí: primero, cuáles intervenciones son buenas o malas y, segundo, cuáles son las mejores reglas para regular las intervenciones. En relación con las mejores reglas jurídicas internacionales que regulan las intervenciones, soy muy conservador, desearía que estas reglas se mantuvieran muy estrechas porque sé que

los países más poderosos están muy dispuestos a abusar de estas normas para sus propios intereses geopolíticos.

5) Tomando en cuenta la alta tasa de desempleo y la crisis económica que hay en países europeos, como España y Grecia, ¿puede Europa sostener económicamente a tantos refugiados?

Pienso que las cantidades de refugiados que están llegando a Europa pueden ser absorbidas. Son algunos millones: dos, tres, cuatro millones, o algo así, y cantidades como esas pueden ser absorbidas por la Unión Europea. En realidad, eso es algo bueno porque la demografía de Europa es tal que tenemos una población que está envejeciendo; no tenemos muchos niños, tenemos una baja tasa de fertilidad en Europa, por debajo de dos niños por mujer. De hecho, es bueno para Europa que esté llegando gente joven. Económica y demográficamente estas personas pueden ser absorbidas, a la vez que también se puede hacer frente a los problemas que acertadamente se han mencionado. Creo que el problema de desempleo en Grecia es tan alto porque Europa ha fracasado en la solidaridad con los países del sur. Alemania, mi país, ha dicho, por ejemplo, que es importante que los griegos aprendan la lección, tienen que aprender la lección, tienen que sufrir para que la próxima vez sean más responsables con sus políticas fiscales. El problema es que los errores fueron cometidos por los gobiernos, y ellos no aprenden ninguna lección, ellos tienen sus pensiones. Los que están sufriendo son las personas comunes, los españoles comunes, y no ha sido culpa suya que sus gobiernos hayan implementado políticas irresponsables que fueron ampliamente apoyadas por otros países de la Unión Europea en momentos en que la

economía no iba tan bien. Pienso que debemos absorber a esos refugiados y que deberíamos hacer mucho más de lo que estamos haciendo en tanto comunidad de naciones para resolver el problema de desempleo. Pero, como dije en la conferencia, no creo que eso vaya a ocurrir y, de hecho, esto se incrementará. Y, dado que es lo que ocurrirá, soy escéptico en cuanto a la sensatez de admitir más refugiados en Europa. Pienso que es políticamente contraproducente y está poniendo en riesgo un continente que lo está haciendo razonablemente bien, con un sistema democrático razonable, una comunidad de naciones razonable. Esto es muy importante preservarlo y actualmente está en peligro.

[TRADUCCIÓN: MARÍA JULIA OCHOA JIMÉNEZ]



**Universidad
Pontificia
Bolivariana**

SU OPINIÓN



Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto.
La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos.
Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea
(57)(4) 354 4565 o vía e-mail a editorial@upb.edu.co
Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación,
su nombre, e-mail y número telefónico.

Esta obra se publicó
en archivo digital en el mes
de diciembre de 2017.

Editor - traductor

Johnny Antonio Dávila es profesor de la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia. Realizó estudios complementarios de Filosofía en la Eberhard-Karls-Universität Tübingen (Alemania) y obtuvo su título de Doctor en Filosofía en la Georg-August-Universität Göttingen (Alemania).

Traductora

María Julia Ochoa Jiménez es profesora de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de Antioquia, Colombia. Es Magistra Iuris y Doctora en Derecho de la Georg-August-Universität Göttingen (Alemania).

Grupo de Investigación Estudios Políticos
Categoría A1 - Colciencias
Línea de Investigación:
Filosofía Política Contemporánea

Moral, justicia y derechos humanos son tres columnas transversales que cimientan el pensamiento político contemporáneo. Atendiendo a esto, no es una sorpresa que el presente libro muestre algunas de las opiniones vertidas por Thomas Pogge sobre dichas nociones. Aunque se trata de reflexiones esencialmente teóricas, el lector podrá notar que los escritos tienen un trasfondo práctico que siempre toma en cuenta situaciones con las cuales nos vemos confrontados en el día a día. Son visiones teóricas de un hombre práctico.

ISBN: 978-958-764-514-9



CIDI · UPB
CENTRO DE INVESTIGACIÓN PARA
EL DESARROLLO Y LA INNOVACIÓN