



## OFICINA DO CES

**ces**

Centro de Estudos Sociais  
Laboratório Associado  
Faculdade de Economia  
Universidade de Coimbra

**MARTHA PALACIO AVENDAÑO**

**TRES PARADIGMAS DE JUSTICIA GLOBAL: ESTADOS,  
INDIVIDUOS Y MOVIMIENTOS SOCIALES**

**Maio de 2011  
Oficina nº 368**

**Martha Palacio Avendaño**

**Tres paradigmas de justicia global: Estados, individuos y movimientos  
sociales**

**Oficina do CES n.º 368  
Maio de 2011**

**OFICINA DO CES**  
Publicação seriada do  
**Centro de Estudos Sociais**  
Praça D. Dinis  
Colégio de S. Jerónimo, Coimbra

**Correspondência:**  
Apartado 3087  
3001-401 COIMBRA, Portugal

**Martha Palacio Avendaño**

Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra

Seminario de Filosofía Política, Universitat de Barcelona

### **Tres paradigmas de justicia global: Estados, individuos y movimientos sociales**

**Resumen** A partir de una reconstrucción histórico-filosófica de los argumentos que se dan cita en el debate actual sobre justicia global, propongo una definición de ésta en la que me hago cargo de pensar el problema de la imposición de marcos regulativos de la globalización y los límites de las propuestas normativas que deberían alentar una idea de justicia política para todos.

En el debate actual sobre justicia global en la filosofía política pueden distinguirse tres focos distintos de discusión. La idea de un nuevo derecho de gentes, el cosmopolitismo y un enfoque estructural sobre las transformaciones políticas de la globalización y al que de momento denominaré enfoque crítico.<sup>1</sup>

Estos tres focos del debate sobre justicia global no corren en paralelo sino que se interpenetran mediante el diálogo y las críticas sobre el modo de conceptualizar lo que entienden concierne a una idea de justicia global. En este diálogo puede situarse entonces la reformulación sobre los términos que podrían ayudarnos a comprender los fenómenos de la globalización y los órdenes normativos que la acompañan.

Por justicia global entiendo la reflexión y discusión sobre un nuevo orden normativo fruto de las mutaciones estructurales en el orden internacional debido al proceso de globalización económica. Esta idea de justicia global no implica que los distintos autores que se ocupan del tema aporten una interpretación sobre la transformación estructural, pero a mi entender dicha transformación es la que está en juego<sup>2</sup> y cada una de las teorías permite aproximaciones más o menos lúcidas sobre

---

<sup>1</sup> Esta denominación es tentativa y guarda un parecido relativo a la que propone Nancy Fraser (2008). Sin embargo, mi interpretación de los tres focos difiere sobre la ubicación que ella concede a Thomas Pogge dentro de lo que denomina paradigma internacionalista, para mí Thomas Pogge pertenece a la línea del cosmopolitismo como se mostrará más adelante. Véase Fraser (2008), esp. cap. 3.

<sup>2</sup> Las conceptualizaciones sobre la justicia en términos filosóficos dependen en último término de qué se entiende por una sociedad justa y ello más acá de definir las relaciones entre los distintos agentes entre quienes se establece la posibilidad de las relaciones de justicia, significa pensar un modo de ordenación y definición de las estructuras que lo hagan posible. De ahí que una reflexión sobre la justicia política signifique pensar el orden de sus instituciones sociales y en esa medida permitan una lectura de las condiciones estructurales necesarias para la realización o aproximación al concepto de justicia propuesto. En pocas palabras, lo que digo es que una formulación sobre la justicia depende de conceptualizar el modo en que ésta se relaciona con las condiciones económicas en que se desarrolla la vida de sus miembros. Las

cuáles son, cuáles deberían ser o de que forma operan y/o deberían operar esos marcos normativos para un orden político global.

De acuerdo con la definición que propongo de justicia global me parece factible la distinción, arriba propuesta, de tres focos considerando el objetivo del análisis en cada uno de ellos, a saber, *i.* a qué objeto-sujeto de justicia se refiere, *ii.* entre quiénes afirma que se dan relaciones de justicia y cómo estas dos respuestas permiten identificar *iii.* una forma de conceptualización del orden global.

### **1. Tres focos del debate sobre la justicia global**

Antes de seguir con la caracterización de los tres focos, resulta pertinente apuntar las condiciones histórico-teóricas a partir de las cuales se conceptúa el orden internacional y que por tanto preceden a la definición del debate sobre justicia global.

Al final de la Segunda Guerra Mundial se ratificó el acuerdo sobre los derechos humanos en el año de 1948, sin embargo, aunque éste se mantuvo vigente no dejó de ser vulnerado durante el casi medio siglo que duró la otra guerra que polarizó el mundo, la Guerra Fría. Por ello una vez terminada la Guerra Fría, con la caída del muro de Berlín en 1989 y la de la antigua URSS en 1991,<sup>3</sup> el terreno geopolítico apareció dispuesto para un orden global guiado por el respeto y el reconocimiento efectivo de los derechos humanos (Falk, 2004<sup>4</sup>) en un mundo que, de acuerdo con algunos, ya no estaba dividido por posiciones ideológicas y podría afirmarse que se trataba del fin de la historia o al menos ésa era la tesis liberal de F. Fukuyama (1992). En el año de 1992, un año antes de la publicación de *The Law of Peoples* de J. Rawls, sería reeditada *Just and Unjust Wars* de Michael Walzer que había visto la luz en el año de 1977, tras la guerra del Vietnam. La reedición de su teoría sobre las guerras justas aparece al inicio de una década en que además de la guerra del Golfo, tuvieron lugar el genocidio de Ruanda y la guerra entre serbios y albanos kosovares. El orden internacional de los derechos

---

condiciones de justicia suponen una interpretación sobre las relaciones estructurales y cómo estas definen las opciones de vida de quienes se ven sujetos a la normatividad establecida al tiempo que se define quiénes pueden quedar sujetos a ésta, es decir quiénes cuentan para el ideal de justicia. En esta medida, toda definición de justicia tanto si lo hace de modo explícito o no, supone una ordenación político-económico-social en la que éste debería poder realizarse. De ahí que asuma que cada uno de los focos del debate contribuye a una lectura sobre las condiciones estructurales de una nueva normatividad a nivel global.

<sup>3</sup> Puede afirmarse que el siglo XX terminó con la caída del bloque socialista cuyos dos hitos claves están marcados en 1989 y 1991.

<sup>4</sup> Véase esp. cap. 5 en el que explicita los cambios políticos durante la década de los años noventa que hicieron posible pensar en términos de justicia global.

humanos no apaciguaría los conflictos; por el contrario, incluso éstos se convirtieron en materia de un debate político ideológico sobre la necesidad de su revisión respecto a otras formas de vida no ancladas en la matriz del paradigma liberal occidental. En contra de la idea de Fukuyama, las luchas ideológicas no desaparecieron, continuaron existiendo pero mudó su interpretación de modo que los conflictos sociales y políticos pasaron a ser considerados fundamentalmente como conflictos identitarios o, en sus peores versiones como la de S. P. Huntington, como “guerra de civilizaciones”.<sup>5</sup>

No obstante, la manifiesta ocultación de las razones socio histórico económicas de la mayoría de los conflictos de la década de los noventa fueron presentados a la sociedad como conflictos distintos a los que habían tenido lugar durante la guerra fría. El enemigo ya no era el socialismo, era la cultura, la diferencia. De esta forma, se mantuvo la idea de que la conflictividad basada en la identidad no era una cuestión ideológica, o al menos no en el sentido fuerte que se le había dado al término en el contexto de la Guerra Fría. El resultado de ello fue que las diferencias culturales aparecieron como el nuevo foco del conflicto político.

Así, las reivindicaciones por la diferencia que habían surgido en un momento de autoafirmación de los pueblos y colectivos oprimidos en aras de una defensa de su derecho a la libertad y a la autodeterminación resultaron cooptadas por la teoría realista de las relaciones internacionales en la versión de S. P. Huntington quien afirmaba una nueva constelación del orden mundial que pasaría de los estados a las civilizaciones, o entidades supranacionales. Pero, en contra de la tesis de Huntington, lo que subyacía – y aún hoy subyace, a las reivindicaciones de la diferencia es una denuncia sobre las desigualdades estructurales que se refuerzan mediante un orden simbólico denominado racismo, patriarcado y/o colonialismo,<sup>6</sup> los cuales en ocasiones operan de forma

---

<sup>5</sup> Para una visión sobre la complementariedad de las tesis de S. P. Huntington y F. Fukuyama, véase el texto de Lara Amat y León (2009). También Antón Mellón y Lara Amat y León (2009).

<sup>6</sup> No todos concorderán con esta descripción en la medida en que supone una diferenciación entre el orden material y el simbólico. En el caso del feminismo, un nutrido grupo de feministas reconoce, por ejemplo, que el orden simbólico no es ajeno al orden material toda vez que las disposiciones legales que nos afectan – permisos de maternidad, penalización o no del aborto, tienen serias consecuencias materiales en nuestra vida diaria. Véase el debate entre Fraser y Butler sobre el orden simbólico y material (Olson, 2009). Desde mi punto de vista, considero que los dos órdenes se refuerzan mutuamente y que la reivindicación fundamental actual debería dirigirse a las formas en que ese reforzamiento genera la sujeción en la estructura social presente como sucede en la cooptación de las reivindicaciones feministas por parte del neoliberalismo cuando utiliza la reivindicación del derecho al trabajo remunerado de las mujeres para reducir el nivel salarial de todos los trabajadores. Las juristas, politólogas y científicas sociales que trabajan sobre las políticas sociales de la Unión Europea se han dado cuenta ya de que las políticas que fomentan la introducción de la mujer al trabajo responden más a las exigencias del mercado que a una reivindicación por la independencia económica como base de una más amplia emancipación

conjunta con más o menos preponderancia de alguno de estos.<sup>7</sup> De este modo, las exigencias por un cambio estructural que articulaban las reivindicaciones por el respeto a la autodeterminación quedaron eclipsadas con el nuevo paradigma político de que el conflicto era sólo el fruto de las diferencias culturales.

La década de los noventa vio surgir una conflictividad a escala local que en muchos casos no eran otra cosa que el resultado de conflictos que habían quedado latentes durante la hegemonía del conflicto de la guerra fría,<sup>8</sup> pero muchos de los cuales, por el contrario, obedecían - y donde persisten aún obedecen - a causas estructurales que llevan la impronta de una lucha por la diferencia en la medida en que en ella se juegan su autonomía política y el derecho a la autodeterminación. Por tanto, no resulta inapropiado considerar que muchos de los conflictos culturales tienen una profunda raíz histórico-política que se anuda con causas económicas que desdican en buena medida la excesiva lectura culturalista de muchos de los recientes y actuales conflictos políticos.

Precisamente es la visión culturalista la que ha lastrado la posibilidad de que las reivindicaciones de justicia respecto al respeto a la autodeterminación de los pueblos hayan conseguido cotas más altas de autonomía política para que cada uno de ellos pudiera definir sus instituciones políticas.

---

femenina. Véase los estudios Mageeq ([www.mageeq.net](http://www.mageeq.net)) y Quing ([www.quing.eu](http://www.quing.eu)) sobre cómo se abordan los problemas, causas y soluciones respecto a una política de género en las instituciones públicas de los países miembros de la UE. Debo la referencia de estos estudios a las Jornadas 'Políticas de la igualdad de género' organizado por el Centro de Estudios Sociais (CES) y la Asociación Portuguesa de Estudos de Mulheres (APEM), realizadas el día 17 de marzo y 7 de abril de 2011 en la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra.

<sup>7</sup> Los análisis sociológicos, históricos, literarios y filosóficos informados por la necesidad de contextualizar la posición del sujeto creador de conocimiento han dado origen al análisis transversal de los esquemas simbólicos que refuerzan las condiciones de sujeción de los colectivos que no se corresponden con el sujeto varón blanco universal. No creo factible denominar a este conjunto de estudios como parte de las políticas de la diferencia ya que esta denominación suele ser asimilada a una parte del pensamiento posmoderno y conformando una corriente llamada culturalismo; versión que acaba ocultando las críticas que también desde posiciones igualitaristas han denunciado la falta de paridad de los esquemas sociales para promover la inclusión social y política. Las críticas al sujeto de la modernidad que subyacen en cada una de las denuncias al entramado simbólico de las prácticas sociales no son monopolio de la posmodernidad como deja ver la crítica igualitarista del feminismo de raíz ilustrada y la conceptualización del poscolonialismo dentro de la matriz de la modernidad histórica.

<sup>8</sup> En un artículo sobre la globalización Richard Rorty apunta que los conflictos emergentes tras la guerra fría "seem a natural sequel to the breakup of tyrannous empires" (1999: 30). La idea de Rorty no es como en mi caso apuntar a las causas estructurales, pero permite sin embargo observar que existían conflictos latentes que narraciones históricas como las que subyacen al paradigma de Huntington y Fukuyama suelen ocultar.

En contraste, a pesar de haber sido cooptadas en algunos casos las reivindicaciones de la autodeterminación y de la diferencia,<sup>9</sup> la acción reivindicativa de justicia permitió, durante la década de los años noventa que el reto político de las luchas por el reconocimiento<sup>10</sup> abrieran un espacio político discursivo en que se replanteara el sentido de la igualdad política, social y cultural, tanto dentro de las fronteras del Estado como fuera de ellas.<sup>11</sup>

Al desplazar las reivindicaciones de justicia fuera del marco del Estado-Nación en un contexto de globalización económica se abre la esclusa para redefinir un nuevo orden internacional al que algunos denominan como *postwestphalia* (Falk, 2004).

En este nuevo contexto se destaca la pretensión por una fundamentación de los derechos humanos, la identificación de los criterios para hablar de una guerra justa y por último abordar las fronteras, límites y competencias del Estado para regular los conflictos sociales sobre la redistribución, el reconocimiento y la falta de garantías políticas y jurídicas de su población.

### **1.1. Derecho de gentes**

La propuesta teórico-política del derecho de gentes debe ser considerada de acuerdo al momento histórico en que emerge, pues cada una de sus formulaciones responde a los intereses y preocupaciones de su época.

---

<sup>9</sup> Me refiero a los casos en que las luchas por el reconocimiento se convierten en una mercancía del stock de los productos de consumo al enfatizar los rasgos exóticos ligados a las formas estéticas de las etnias y/o pueblos que luchan por su autodeterminación, y las cuales acaba por definir una moda.

<sup>10</sup> Las luchas por el reconocimiento no son precisamente homogéneas, pues dependen de qué identifique cada colectivo como la causa de su subordinación. Dentro de los distintos grupos o colectivos que exigen el reconocimiento incluso tras identificar una misma causa, se presentan articulaciones distintas fruto de la diversidad de praxis políticas que emplean y de su decisión de trazar relaciones con opciones teóricas diferenciadas. Así las divergencias entre ellos son subsidiarias de los condicionamientos sociales que cada grupo/colectivo ha enfrentado y/o enfrenta y que por tanto determinan el rumbo que cada uno de ellos elige. No estoy afirmando que las diferencias que existen entre éstos les imposibiliten a la formación de una reivindicación conjunta, simplemente señalar que bajo el término de 'luchas por el reconocimiento' entiendo aquellas cuyas reivindicaciones apelan a la inclusión social denunciando modos de subordinación social relativas al género, la raza, la etnia y/o la opción sexual. Soy deudora del modelo explicativo del estatus sustentado en el principio de la paridad participativa de Nancy Fraser cuya idea del reconocimiento como justicia social supera el enfoque ético del mismo y lo vincula a la ampliación del entramado social y la discusión pública sobre los límites de una idea hegemónica de justicia.

<sup>11</sup> Las luchas por la diferencia tendieron a desplazar del foco de las reivindicaciones de redistribución económica, lo que no significa que éstas hayan desaparecido, aunque en cada latitud asumieran el rasgo específico de las contradicciones sociales dominantes –aquí me refiero a las diferencias entre feminismos de clase media, feminismos blancos, negros, poscoloniales o decoloniales. Sin embargo, como recuerda la investigadora María Paula Meneses (en conversación personal) estas diferencias significan en cada caso la combinación de propuestas alternativas para superar las condiciones específicas en que se da y reproduce las formas de sujeción.



El derecho de gentes o *ius gentium* surge a partir de la ampliación del imperio romano y la necesidad de normar sus relaciones tanto con las colonias como con los extranjeros. Posteriormente, en el siglo XVI bajo la figura de Francisco de Vitoria y sus relecciones *De indis* (1539) el derecho de gentes tuvo una reformulación bajo el momento histórico de la colonización española sobre los territorios del continente americano. Las relecciones *De indis* de de Vitoria son precisamente una respuesta al proceso de conquista y colonización de los territorios amerindios en relación al derecho de propiedad de la tierra. Francisco de Vitoria adujo que los habitantes originarios de América tenían derecho sobre sus territorios, oponiéndose así a quienes lo negaban aduciendo el argumento de que los pobladores nativos estaban más próximos de las bestias que de los humanos y por tanto no podían serles reconocidos derechos y menos aún el de la propiedad. Más adelante en el Siglo XVII H. Grocio publicaría *De jure belli ac Pacis* (1625) sobre las guerras justas constituyendo así la antesala al establecimiento del modelo internacional westphaliano. En nuestros días la publicación de John Rawls de *The Law of Peoples* (1993) volvió a poner sobre la mesa de la reflexión filosófica el derecho de gentes respecto a qué sería una guerra justa y un orden internacional guiado por los derechos humanos. Su publicación del derecho de los pueblos aparece así tras la guerra del Golfo de 1991 y en la resaca del final de la guerra fría con la preocupación intelectual por una nueva fundamentación de los derechos humanos.

Entiendo por derecho de gentes, siguiendo a J. Rawls, que este trata sobre una familia de conceptos políticos que difiere de la competencia y objeto del derecho internacional, por cuanto este último se basa en tratados y legislaciones que deberían cuando menos ser estipulados siguiendo lo propuesto por un derecho de gentes en tanto conjunto de principios normativos que informan las prácticas a que pertenece el derecho internacional.<sup>12</sup> Lo que busco resaltar con esta adscripción no es otra cosa que el debate sobre justicia global trata sobre principios normativos que deberían informar las prácticas de las relaciones globales y transnacionales. En la definición de tales principios se esboza una idea de sociedad de las naciones o sociedad global lo cual implica que los autores que se ocupan del tema aborden las transformaciones estructurales que supone identificar y en ocasiones conceptualizar los marcos regulativos que ordenen las condiciones de vida a nivel global.

---

<sup>12</sup> Rawls, 1993. Cito por la versión castellana publicada en 1997, esp. p.8

El segundo foco del debate que he identificado bajo el nombre de cosmopolitismo se remonta a la *stoa* del período helenístico e informa la moral cortesana de la Roma imperial. El otro hito del cosmopolitismo lo constituye Kant en el siglo XVIII con la publicación de la *Paz Perpetua* (1795) y su ideal de una república de las naciones. En el siglo XX, la devastación en que se sumió la población europea tras la segunda Guerra Mundial hizo posible que se establecieran a los derechos humanos como la base de las relaciones internacionales. Estos serían los antecedentes claves de la corriente filosófica que defiende hoy día un cosmopolitismo basado en los derechos humanos o que entiende los derechos humanos como un régimen cosmopolita.<sup>13</sup>

El tercer foco del debate que he denominado el enfoque crítico está basado en una lectura de las transformaciones sociales de la globalización que contesta los dos focos anteriores. Basado en la experiencias de las reivindicaciones de justicia de colectivos y /o pueblos que denuncian los marcos regulativos fruto de la globalización económica, este enfoque puede proponer principios normativos y/o conceptualizar las nuevas formas de sujeción que acompañan a la transformación de la soberanía del estado y con ésta la emergencia de nuevos actores internacionales que acaban por constituir una nueva gobernabilidad bajo el término de la gobernanza.<sup>14</sup> Si quisiéramos apuntar las bases teóricas de este enfoque deberemos señalar a la tradición de la teoría crítica tanto en su versión de la Escuela de Frankfurt respecto a la formulación de una crítica social como en lo que ésta le debe al análisis marxista del capitalismo. Incluso si aceptamos la definición de Nancy Fraser de que la tarea de la teoría crítica de acuerdo con la tesis de Marx es clarificar las luchas de nuestro tiempo, ésta sería la motivación justa del enfoque que he denominado crítico (Palacio Avendaño, 2009).

Respecto al primer foco del debate actual sobre justicia global, el derecho de gentes, situó su inicio en la publicación en 1993 de *The Law of Peoples* de J. Rawls, a partir de la cual se siguieron una serie de discusiones basadas en las críticas a su pretensión de extender su idea liberal de justicia a la fundamentación de un derecho de gentes como base para una sociedad de las naciones que informara los principios del derecho internacional. Entre las críticas más relevantes pueden reseñarse la de Thomas

---

<sup>13</sup> Para una visión del cosmopolitismo como justicia social global véase la entrada de Thomas Pogge sobre el cosmopolitismo en Goodin, Robert E *et al.* (2007).

<sup>14</sup> Esta es mi interpretación de la propuesta de la ‘política del enmarque’ de Nancy Fraser (2008). Una lectura sobre la relación entre gobernanza y gobernabilidad puede encontrarse en Boaventura de Sousa Santos (2003 y 2005). Una lectura muy pertinente sobre el término de gobernanza y las transformaciones político-sociales que lleva aparejadas es la de Claus Öffe (2009). Mi versión de esta transformación aparece en Lara Amat y León y Palacio Avendaño (2011).

Pogge sobre los límites de la idea de justicia política liberal aplicada en sentido global y los deberes de asistencia entre los Estados y pueblos; y la de Seyla Benhabib,<sup>15</sup> sobre la definición de entre quiénes se dan las relaciones de justicia y cómo deberían establecerse los principios de justicia entre éstos. A mi modo de ver las dos críticas permiten ser organizadas de acuerdo con el siguiente orden conceptual, en primer lugar la definición de los sujetos morales del orden internacional, los pueblos,<sup>16</sup> de cuya identificación, en segundo lugar, se siguen los principios que puede articular ese orden de justicia global y en tercer lugar y de modo consecuente, la definición de las relaciones de justicia posibles entre los pueblos – los deberes de asistencia. Este orden debería permitirnos advertir que definir el quién<sup>17</sup> de la justicia es una tarea anterior a la de la definición de los principios que buscamos aplicar en las relaciones entre quiénes son – o deberían al menos ser considerados –, iguales. La definición de los principios no es una cuestión subjetiva, pero ella depende, sí, de las condiciones efectivas desde las que los agentes la efectúan. En esta medida la adopción de los principios de justicia tras el velo de ignorancia desconocería esta sutil condición del sujeto de la justicia y de quién se halla sujeto a la justicia. Establecer unos principios de justicia entre partes que no se sabe quiénes son impide reconstituir las condiciones de justicia exigibles por una situación injusta de la que habríamos de partir para poder superarla sin que ello implique comprometer la imparcialidad de los principios, sino reconocer el contexto para el cual se proponen.

La propuesta que Rawls tiene en consideración es la de una sustentación del liberalismo político extendido al derecho de gentes con la que además puedan establecerse los criterios que una sociedad no liberal debe cumplir para formar parte del orden internacional informado por principios normativos;<sup>18</sup> en consecuencia, la base de

---

<sup>15</sup> La revisión de las críticas del derecho de gentes de J. Rawls supera la pretensión de este artículo en el que me centro en presentar las líneas discursivas claves de tres tradiciones filosófico políticas respecto a la justicia global. De ahí que ponga el acento en la crítica igualitarista de Thomas Pogge y en la revisión del argumento kantiano sobre el cosmopolitismo en que se basa la propuesta de Seyla Benhabib.

<sup>16</sup> Al respecto véase la crítica de Seyla Benhabib (2004), especialmente p.1765.

<sup>17</sup> La idea de este orden no es definir una justicia a la medida de la particularidad idiosincrásica, ni rebajar las pretensiones de universalidad de los principios. Pero la estructura evidencia en primer lugar, el carácter situado de la emergencia de los principios, del cual no se sigue una postura relativista, pues cada particular debe exigir y le debe ser exigido que pueda verificar sus pretensiones de validez cuando se postula como legislador de principios.

<sup>18</sup> Nótese como el argumento liberal en una versión rothiana esclarece la forma en que los liberales esperan que el mundo se adecue a sus principios:

Estoy de acuerdo con Rawls en su concepto de lo razonable y en su idea del tipo de sociedades que nosotros los occidentales deberíamos aceptar como miembros de una comunidad moral global.

su derecho de gentes es el principio de tolerancia para apuntalar la primacía de éste en el trato con las sociedades jerárquicas ordenadas, pues los liberales deben ser tolerantes con quiénes en razón de las “diferencias de cultura política” no son como ellos, los liberales deben reconocer la alteridad de las sociedades jerárquicas siempre y cuando éstas sean ordenadas (Rawls,1997: 6). ¿Cuáles serían las sociedades jerárquicas no ordenadas o cuáles serían las sociedades des-ordenadas? La lista para clasificar en las sociedades ordenadas consiste en i. ser una sociedad pacífica, ii. Cumplir con la legalidad a ojos del pueblo, iii. no ser expansionista y iv. hacer honor a los derechos humanos. No cumplir con alguna puede situarnos fuera de la lista de sociedades ordenadas aun cuando no fuera jerárquica. De modo que llama la atención el que Rawls declare que hay sociedades enteras que al no ser ordenadas no participarían en la constitución de ese derecho de gentes, pues hemos de suponer que su des-orden les impide alcanzar una mínima consideración de justicia. Para Rawls los mínimos de justicia dependen de condiciones estructurales que él define como ‘parte de la cultura política’ de la sociedad en cuestión y que no nos informan sobre la desigualdad de poder entre países para definir las condiciones de sus intercambios económicos de los que depende en buena medida alcanzar un mínimo de orden. Así, afirma que

Frecuentemente el problema no obedece a falta de recursos naturales. Las sociedades bien ordenadas pueden mantenerse con muy poco; su riqueza está en todas partes: en sus tradiciones políticas y culturales, en su capital humano y tecnología, y en su capacidad de organización política y económica... El problema radica más bien en la naturaleza de la cultura política pública y las tradiciones religiosas y filosóficas que subyacen a sus instituciones. Lo más probable es que en las sociedades más pobres los mayores males sociales sean un gobierno opresivo y unas elites corruptas, al igual que el sometimiento de las mujeres con base en una religión no razonable y la resultante superpoblación en relación con lo que la economía puede sostener decentemente. (Rawls, 1997: 32)

Esta diferenciación sobre el contenido de las desigualdades entre pueblos llamará la atención de Thomas Pogge, para quien, como apuntaré más adelante, identificar esas desigualdades implica reconocer la interdependencia económica entre estados y pueblos que definen las opciones de alcanzar unos mínimos de justicia. Por otra parte, la definición por parte de Rawls, de los Estados y los pueblos forma parte de una de las

---

Pero creo que la retórica que los occidentales usamos para tratar de hacer a todo el mundo más similar a nosotros mejoraría si fuéramos más francamente etnocéntricos y menos pretendidamente universalistas. Sería mejor decir: así es como somos en occidente... (Rorty, 1998: 123).

críticas más notables que le hace Seyla Benhabib al apuntar que la vaga caracterización de ambas entidades lastra las pretensiones normativas de la justicia internacional. La deficiencia entre los deberes de justicia exigibles y a quién le pueden ser exigidos o quién puede demandarlos constituye el foco del problema de la justicia global, para nuestra autora, en un contexto marcado por los movimientos migratorios y la falta de garantías legales para reconocer la condición humana de los refugiados, asilados o migrantes en sentido lato. En esta medida, las críticas a Rawls han definido el terreno del foco cosmopolita que busca ampliar el sentido de la justicia a un orden global cuyos principales agentes no son los Estados, poniendo de relieve algunas de las dificultades político-morales que surgen cuando se entiende que la acción social a escala global es el efecto de la interacción entre estados, naciones, pueblos e individuos.

En este sentido la concepción del orden global del derecho de gentes rawlsiano, si bien se corresponde con el paradigma westphaliano – lo cual de por sí no es objetable, salvo que nos informa poco sobre las condiciones del presente –, es sintomáticamente ciego a la causalidad estructural internacional lo que sugiere que el orden global al que se refiere consistiría en una imagen especular de la idea de Fukuyama sobre el triunfo del liberalismo tras el fin de la guerra fría.

Una segunda crítica relevante consiste, de acuerdo con Benhabib (2004:1772) en que Rawls desconoce la porosidad de las sociedades en términos culturales, políticos, económicos y sociales. Las entidades cerradas de Rawls privilegian una forma de asociación democrática liberal autosuficiente cuyo desarrollo sólo obedece a la capacidad de sus miembros. Las consecuencias de esta consideración perfilan el problema fundamental ¿tenemos deberes de justicia para con otras sociedades y/o Estados? La respuesta de Rawls parte del supuesto de que cada sociedad es responsable de su situación, en esa medida los deberes que pudieran existir quedan condicionados a una labor de asistencia que no es sin embargo vinculante. Empleando sus términos, el objetivo de su formulación de un derecho de gentes es que éste sea liberal entendiendo aquí por ello la ampliación de la idea de tolerancia que para él es la única que podríamos utilizar conforme a mantener el principio de autodeterminación – que, sin embargo aquí aparece como una extrapolación de la idea de individuo que oblitera las determinaciones y condiciones sociales de su ejercicio de la libertad. Los principios que alientan el derecho de gentes rawlsiano se sostienen en la idea de tolerancia no en la de promoción de la justicia ni el bien común de las otras sociedades. Como afirmara

Benhabib, la respuesta de Rawls no nos permite avanzar más allá del realismo a pesar de que se presenta, desde sus primeras líneas, e insiste en ello, como una fundamentación político moral del derecho internacional. A mi entender habrá que considerar que su propuesta de un ideal político moral de derecho internacional auspiciado por la idea de tolerancia no nos sitúa en un espacio normativo crítico como el que tiene en mente Benhabib y tampoco respecto a la especificación de los deberes de justicia como esperaría Pogge. Con todo y ello, la propuesta de Rawls está autolimitada desde el inicio, pues lo que pretende es definir las relaciones entre pueblos ‘decentes’ de acuerdo con una teoría liberal basada en la tolerancia. Un concepto moral que resulta discutible en cuanto pretende hacer de la necesidad virtud, es decir, que la indiferencia sea entendida como neutralidad.<sup>19</sup>

La base del deber de asistencia no es cierto principio liberal de justicia distributiva, sino más bien la propia concepción ideal de la sociedad de los pueblos, integrada por sociedades bien ordenadas, de tal suerte que cada pueblo sea miembro pleno y autosuficiente de la sociedad de los pueblos, en capacidad de hacerse cargo de su vida política y mantener instituciones políticas y sociales decentes, como las definidas por los tres requisitos examinados antes [i. una sociedad pacífica; ii. Que el orden legal que la sostiene resulte legítimo para todos sus miembros; iii. El respeto a los derechos humanos.] (Rawls, 1997: 31)

## **1.2 Cosmopolitismo de los derechos humanos**

Las objeciones a la fundamentación liberal del derecho de gentes de Rawls y a su idea de un régimen internacional de derechos humanos han definido el segundo foco del debate centrado especialmente en la fundamentación de los derechos humanos como régimen normativo cosmopolita. En este foco puede destacarse la figura de Thomas Pogge que define sin ambages la responsabilidad no sólo de cumplir los derechos humanos sino de tomar algunas medidas económicas que puedan permitir su realización.

Thomas Pogge, al presentar sus críticas a Rawls, reconoce que en las relaciones internacionales entre Estados existen deberes morales y políticos de justicia que se derivan del reconocimiento de los tratados internacionales sobre derechos humanos que consagran la asistencia entre estados. La asistencia no sería cuestión de un gesto de

---

<sup>19</sup> Si el valor de la tolerancia no fuese tan débil, las reivindicaciones de justicia que cuestionan la desigualdad en virtud de la opción sexual, el género, la raza o la etnia, no habrían llamado la atención respecto a una exigencia de reconocimiento que busca superar la cuestionable neutralidad de la tolerancia político-moral.

buena voluntad, por el contrario, la declaración de los derechos humanos exige su cumplimiento. La idea fundamental de Thomas Pogge es que dado que asumimos la prerrogativa moral de los derechos humanos como condición para la definición de las sociedades ordenadas liberales o jerárquicas – entre quiénes pueden darse deberes de justicia –, la exigencia de su cumplimiento depende en buena medida de la ayuda que los países ricos aportan a los pobres. Para nuestro autor el problema del incumplimiento de los derechos humanos en los países empobrecidos no se debe solamente a los fallos derivados de la corrupción de sus oligarquías, cuando éstas existen, sino que la responsabilidad de que los derechos humanos no se cumplan allí obedece en principio a la falta de ayuda que los países ricos se han comprometido a aportar, sea en la disminución del gasto a la cooperación internacional, sea sobre la inadecuación de los diagnósticos sobre las mejores opciones para una ayuda más eficaz, o simplemente porque no destinan recursos de ningún tipo, ni financieros ni humanos.

El argumento de Pogge (2002) es que existe una causalidad estructural entre el nivel de pobreza y el incumplimiento de los derechos humanos, por tanto define una serie de medidas tendientes a aliviar las deficiencias que genera la causalidad estructural. Pogge insiste en que el nivel de pobreza alcanzado y el aumento de ésta son obstáculos al cumplimiento del régimen de los derechos humanos. Pero si no fuera suficiente con mostrar la asíntota entre el goce de los derechos humanos y la pobreza, Pogge argumenta que es responsabilidad de los países desarrollados contribuir al cumplimiento de los derechos humanos allende sus fronteras con la reducción de la malnutrición, del analfabetismo, entre otras medidas, de modo que se dieran las condiciones de un cumplimiento progresivo de los mismos al reducir las causas más inmediatas de su vulneración. Ahora que, lejos de un paternalismo Pogge espera que la ayuda se traduzca en compromisos de asistencia que den lugar a reformas institucionales en los países empobrecidos que garantizaran el acceso a los derechos civiles, políticos y sociales de su población como requisito fundamental para el ejercicio de derechos complementarios. Coincidimos con Pogge en que es una irresponsabilidad demandar el cumplimiento de una normativa fundamental al tiempo que se niegan las opciones de que ésta pueda llevarse a cabo mediante la vulneración de la capacidad y posibilidad de hacerlo.

La expectativa de Rawls, de una fundamentación del derecho de gentes en la tolerancia con el fin de garantizar el derecho a la autodeterminación de modo que todos

puedan aceptar los mínimos de justicia consiste en una forma injusta de tratamiento a las otras partes no liberales, al esperar que puedan aceptar unos principios que en último término desconocen la causalidad entre sus condiciones actuales de existencia no imputables únicamente a las idiosincrasias de las respectivas culturas políticas.

Por otra parte, y como ya apuntara arriba, Seyla Benhabib ha criticado la postura de Rawls por aproximarse a una visión realista de los conflictos internacionales y dejar en la cuneta los problemas relativos a la migración. Para Seyla Benhabib (2007) es de capital importancia atender a los problemas filosóficos que la migración supone en orden a la definición de los límites de la exclusión e inclusión de las sociedades denominadas liberales. De ahí que su punto de mira sea una fundamentación de los derechos humanos partiendo de su reconocimiento desde los años cincuenta como régimen normativo internacional y su reconocimiento como derecho internacional público. Seyla Benhabib precisa el contenido de su enfoque cosmopolita desde una política democrática deliberativa. En un mundo en globalización, reconoce en la Declaración de los Derechos Humanos algo más que un ideal, en ellos ve la posibilidad de que entendidos como marco normativo sean no sólo una pretensión moral sino al mismo tiempo una declaración legal que haga posible la consideración de garantizar en los procesos deliberativos el reconocimiento legal y moral de las personas como titulares de derechos humanos de forma que no vean vulnerado su derecho a realizar reivindicaciones de justicia en instancias distintas de los estados a los que pertenecen.<sup>20</sup> Seyla Benhabib opina que una fundamentación de los derechos humanos basada en la capacidad comunicativa de los sujetos pueda dar lugar a las demandas de justicia en sentido universal al tiempo que vincular los contenidos concretos de la experiencia socio-histórica de los sujetos mediante lo que denomina como “iteraciones democráticas”. La idea de Benhabib (2009) es destacar que el universalismo de los derechos humanos no amenaza la particularidad de las sociedades, sino que ésta puede articularse bajo la forma legal y moral de los Derechos Humanos, mediante procesos conversacionales tendientes a la ampliación del sentido de las demandas morales y políticas de los sujetos que las realizan. La idea de una fundamentación de los derechos humanos a través de las ‘iteraciones democráticas’ se deriva de la consideración del derecho a tener derechos, expresión que recoge de Hanna Arendt, y del derecho a la

---

<sup>20</sup> La cuestión que se plantea es la de no circunscribir las demandas de justicia al estatus de ciudadano cuando éste se convierte en una categoría privilegiada que acaba por vulnerar la condición humana entendida como el derecho a tener derechos.



expresión y autodeterminación como condiciones sobre las que deben poder realizarse el reconocimiento del respeto de la persona humana y el de su derecho a elevar demandas de justicia. A su vez, las ‘iteraciones democráticas’ constituyen para Benhabib un recurso para transformar el sentido y contenido de los derechos humanos en procesos de discusión democrática que vinculen a la sociedad civil y a las instancias de justicia que deben garantizarlos. Su idea es que las ‘iteraciones democráticas’ permitirían concretar el sentido de una pretensión universal como la de los derechos humanos mediante un proceso dialógico de negociación sobre su contenido, a través del que los afectados concurren con su contenido experiencial y negocian las opciones de interpretación hasta consolidar un sentido compartido.

By democratic iterations I mean complex processes of public argument, deliberation, and exchange through which universalist rights claims are contested and contextualized, invoked and revoked, posited and positioned throughout legal and political institutions as well as in the associations of civil society....democratic iterations signal a space of interpretation and intervention between context-transcendent norms and the will of democratic majorities. (Benhabib, 2009: 37-38)

Asimismo, Seyla Benhabib advierte que el momento de fijación del sentido no queda clausurado para ulteriores discusiones y negociaciones consensuadas en la medida en que cada puesta en diálogo remite a una reformulación de lo que está en juego y a una recreación del sentido de su contenido que amplía el acervo de la fundamentación moral para los miembros de la comunidad política en cuestión. Para evitar la imputación de un imperialismo y un intervencionismo bajo la máscara de los Derechos Humanos, Seyla Benhabib insiste en las ‘iteraciones democráticas’ como forma de contestación a una forma legal que desconociera la particularidad socio histórica de los miembros sobre quienes busca ser ejercido.

A mi entender, aquí radica uno de los puntos importantes en lo que se refiere a la transformación del sentido de las normas sociales y a su proceso de constitución y formulación. Tras la serie de reivindicaciones hechas por los movimientos de mujeres, de afro americanos, y las de los movimientos de liberación de las viejas colonias de América, Asia y África, las normas morales tienen que pactar el régimen de su formalidad con los contenidos experienciales de la sujeción y opresión. Si bien aún éste particular forma parte del debate de toda pretensión normativa, constituye hoy una

formulación no sometida a quedar en suspenso, convirtiéndose en una exigencia que debe ser articulada y negociada entre los afectados.

En la actualidad no es posible hacer una propuesta normativa que desoiga la serie de críticas a los límites de un paradigma construido desde una experiencia unívoca mientras camina – esperamos – hacia el reconocimiento de la pluralidad moral y cultural de las otras sociedades del planeta.

Con la fundamentación de los derechos humanos y las ‘iteraciones democráticas’ Benhabib (2008) insiste en anudar tres visiones del cosmopolitismo, a saber, moral – igual consideración de todos en cuanto seres humanos; cultural – la consideración de que las culturas se interpenetran mutuamente y no son monolitos; y legal – la apertura de un régimen internacional común que garantice las opciones de igual consideración y respeto, basado en la pregunta clave de si las necesidades de los extranjeros deben primar sobre nuestros compromisos particulares.<sup>21</sup> Esta cuestión que en principio podríamos denominar como una pregunta moral se traduce en términos legales en la siguiente pregunta:

¿Qué sentido tiene defender a quien bajo la jurisdicción de una entidad política soberana tiene protegido su derecho a tener derechos?” Y más específicamente “¿cómo el cosmopolitismo legal puede reconciliarse con la diversidad de culturas y formas de vida del mundo cuyos individuos miembros encarnan esas particulares prácticas?, ¿No justifica acaso el cosmopolitismo legal una suerte de intervencionismo? (Benhabib, 2008: 98)

Estas son las preguntas que Benhabib desea contestar para aportar una argumentación que legitime el régimen de los derechos humanos a nivel ya no sólo moral sino legal en la medida en que el poder constituyente de las ‘iteraciones democráticas’ pueda transformar las situaciones injustas estableciendo un nuevo sentido político normativo.

---

<sup>21</sup> Resulta relevante saber que el filósofo neopragmatista Richard Rorty se plantea esta misma pregunta en su conferencia “Justice as Larger Loyalty” (Rorty, 1998), En ese texto Rorty sitúa el problema de la justicia global en el ámbito de una lucha por las lealtades a distintas comunidades en competencia, a saber nosotros y ellos. Su argumento apunta a la dificultad de la inclusión del ellos en el nosotros salvo para un tratamiento de persuasión que en último término niega el reconocimiento del otro en virtud de un proceso de asimilación. Como deja ver la literatura sobre el colonialismo ha sido justamente la asimilación el campo de batalla de la autodeterminación política de las antiguas colonias. No obstante, el problema entre asimilación y reconocimiento lejos de desaparecer sigue estando a la orden del día. Véase Césaire (2007). Desde una perspectiva muy distinta pero abordando los problemas de la diversidad cultural James Tully (1995) documenta la dificultad que tiene el constitucionalismo moderno para asumir la diversidad y porque sus respuestas son de carácter asimilacionista.

Por su parte Boaventura de Sousa Santos ha querido explicitar la dialéctica del régimen de los derechos humanos para observar de qué forma podría éste ser un punto de discusión que más adelante permitiera una construcción colectiva sobre las formas de justicia global posibles. Para él, el régimen de los derechos humanos en clave cosmopolita no puede dejar pasar inadvertida la dialéctica de su proposición. Esto es, el régimen de los derechos humanos debe guardar su potencial emancipatorio mientras pueda permitir el diálogo intercultural y no la imposición de unos determinados valores occidentales que, basados en la figura del individuo liberal burgués, impedirían la articulación de una visión de los derechos humanos, que reivindicada principalmente por los pueblos no occidentales, está basada en la consideración de la importancia de los valores comunitarios y la tenencia colectiva de la tierra que justifica la relevancia dada a la comunidad en la consideración de la dignidad de la vida humana. De ahí que Boaventura de Sousa Santos destaque la dialéctica entre un ‘globalismo localizado’ y un ‘localismo globalizado’ (Santos, 1997)<sup>22</sup> como dos de las formas en que se reproduce la globalización del capital y de los contenidos culturales que transporta y privilegia. Para él, el proceso de globalización desde arriba puede actuar desde el régimen de los derechos humanos en la forma de un localismo globalizado. De ahí que considere clave las reivindicaciones de los movimientos sociales globales contra-hegemónicos y las de las comunidades locales sometidas a dicho régimen que exigen reformular el sentido de los mismos. Por ello, Santos propondrá un proceso de diálogo sobre los derechos humanos basado en lo que denomina como una hermenéutica diatópica, esto es, el desplazamiento de los lugares comunes y la emergencia de la incompletud de cada cultura, lo que daría lugar a la posibilidad de integrar visiones complementarias y alternativas a una visión unilateral de los mismos. La idea de Santos es que la hermenéutica diatópica sirva como método de crítica y de autocrítica mediante las

---

<sup>22</sup> El localismo globalizado es el fenómeno de la asunción de rasgos culturales específicos que pasan a ser globales. En contraste, el globalismo localizado consistiría en el impacto de la globalización económica sobre un grupo de personas en concreto, un colectivo, un país, un grupo social específico, etc. Santos define el localismo globalizado como un modo de imperialismo cultural y el globalismo localizado en relación a la redistribución económica. Las dos determinaciones topológicas serían, para él, el resultado de la globalización desde arriba que dispone quién debe quedar sometido a quién. Sin embargo, me pregunto ¿en qué se diferencia el localismo globalizado del imperialismo cultural? Y ¿qué diferencia hay entre la globalización del bolo de bacalhau portugués, la caipirinha brasileira con la globalización del localismo de Hollywood? Lo que debe distinguirse son los contenidos asociados a lo que se globaliza, en los casos de la pregunta que planteo la globalización sólo es posible por la rentabilidad de los mismos productos, no hay ninguna diferencia entre dos mercancías, su valor de uso está en función de las necesidades creadas por el mercado. Por otra parte, si hablamos de feminización de la pobreza ¿nos estamos refiriendo a un fenómeno que puede entenderse como un globalismo localizado o como un localismo globalizado?

cuales puedan abrirse las distintas culturas a un sentido compartido sobre la pretensión de un cosmopolitismo moral y subsecuentemente legal; proceso que constituiría un modo de asumir la globalización, pero desde abajo; desde las reivindicaciones de los concernidos o como Santos prefiere llamarlos, los subalternos.

Así Santos afirmará que “Os conflitos, as resistências, as lutas e as coligações em torno do cosmopolitismo e do património comum da humanidade demonstram que aquilo a que chamamos globalização é, na verdade, um conjunto de arenas de lutas transfronteiriças.” (Santos, 1997: 18)

### **1.3. Enfoque crítico**

Precisamente es esa lectura sobre el foco de las luchas transfronterizas donde se aloja la cuestión de una nueva regulación global. Una nueva regulación global que no puede ser impuesta desde arriba sino que debe encontrar alternativas en los movimientos sociales globales y en los grupos, colectivos y pueblos, que cuestionan su sentido y optan por una democratización de esa regulación.

Lo que Santos está poniendo sobre la mesa de debate es que los conflictos transfronterizos actuales son la clave para la comprensión de un nuevo modo de regulación global articulado en una pluralidad de órdenes normativos diferentes a los del Estado y que nos sitúan en relaciones con otras agencias a las que hemos de poder demandarles el cumplimiento y respeto de exigencias de justicia. En estos conflictos anida, a mi entender, la clave interpretativa de esa nueva forma de regulación. De ahí que podamos afirmar que el tercer foco de la justicia global explicita la relación estructural de las condiciones de una justicia global al centrarse en la interpretación de las formas de contestación al proceso de globalización.

Para Santos los conflictos transfronterizos, que nos sitúan ante una constelación transnacional, se alojan en una forma de contestación frente a las injusticias que pone en juego un pluralismo jurídico.<sup>23</sup> La deslocalización empresarial, la explotación de

---

<sup>23</sup> Para Santos el pluralismo jurídico es un enfoque teórico cuyo origen se remonta al siglo XIX y que enfatiza en el carácter social de la creación de las normas que determinan las condiciones de vida de los individuos. Sobre la idea de pluralismo jurídico de Boaventura de Sousa Santos véase Santos (2009). En mi caso, estoy empleando el pluralismo jurídico de un modo distinto, como un hecho empírico cuya causa es la globalización. Tengo para mí que, el actual proceso de regulación a escala global de las políticas neoliberales, puestas en práctica en distintos lugares podrían radicalizar las tendencias al “desorden” que dicho proceso genera sobre las vidas de los individuos. De modo que éstos pudieran articular sus demandas de justicia en distintas escalas denunciando así el ajuste económico y el desajuste social que éste conlleva- como ya viene sucediendo con las manifestaciones en países como Portugal Islandia, España, Grecia. Con todo y ello, aún creo que la diversidad de marcos regulativos genera un cierto

recursos naturales, las batallas por las patentes contra los pueblos indígenas, las reivindicaciones feministas contra la sujeción, han sido las más de las veces reivindicaciones alojadas dentro del marco territorial del Estado-Nación que ahora han superado sus fronteras y han trascendido a la opinión pública global sin perder su carácter de reivindicaciones locales en unos casos y en otras conectando la reivindicación local con movimientos internacionales afines, en ocasiones más fuertes, que han hecho que la demanda de justicia pueda emerger en la arena pública global desplazándose así su sentido de una reivindicación local a una regional o global.

La particularidad de esta dinámica de la reivindicación de justicia constituye para Santos la cuestión de la visibilidad de las injusticias estructurales de la globalización y pone de relieve, por otra parte, los focos de emancipación que se alojan en esta nueva estructura económico-política. En otros términos, puede decirse que la globalización puede ser vista de modo dialéctico si entendemos que lleva aparejada una forma de regulación que impone condiciones a individuos y colectivos, quienes en sus reivindicaciones visibilizan la injusticia estructural, y en cuya reivindicación pueden dar lugar a la configuración de un foco emancipatorio que pueda subvertir al menos algunas de sus consecuencias. Serían, de acuerdo con el enfoque crítico, las propias injusticias las que revelan las opciones de una alternativa. De ahí que Santos abogue por un cosmopolitismo subalterno que exige nuevos marcos legales para superar<sup>24</sup> esas formas de injusticia; por tanto, la tarea sería la de erigir un marco legal justo y abandonar las regulaciones *ad-hoc* que ponen en marcha los tratados comerciales. La idea fundamental para Santos es la de conectar la ley y la política mediante la contestación a fin de que

---

desorden que es benéfico para poder articular desde ese espacio una crítica, una reivindicación que aproveche el vacío de determinación impuesta por esa regulación del capital global. Creo que al radicalizar las tendencias del desorden de lo global constituyendo esas distintas escalas de ejercicio de la justicia estaríamos en una situación de *in between*, entre las formas de justicia del Estado, las instituciones regionales, transnacionales e internacionales para airear los conflictos, lo que permitiría que los individuos, los pueblos y las distintas comunidades puedan denunciar las injusticias que padecen superando los marcos que o bien desconocen la realidad de la injusticia o no pueden resolverla por carecer del suficiente poder de coacción sobre quién comete la injusticia o por carecer de los medios efectivos para subsanar las deficiencias socio políticas demandadas. En este caso el ejemplo que demuestra la forma en que las formas de contestación pueden instalarse en las fisuras de los marcos regulativos se basa en la impugnación de des-enmarque que llevaron a cabo los *sans papiers* en 1996, y que los convirtió en movimiento social desde ese entonces hasta la fecha.

<sup>24</sup> No empleo aquí la palabra reparar porque siguiendo a Aristóteles (EN, V) la dimensión reparadora de la justicia busca recuperar el equilibrio trastocado. Ahora bien, afirmar que el equilibrio se ha trastocado supondría considerar que alguna vez lo hubo y no que el desequilibrio es constitutivo a la forma de la globalización del capital. Por tanto no se trata de una reparación de algo que se hubiera hecho desigual por la acción de una de las partes. Lo que está en juego es, por el contrario, el establecimiento de unas normas que nos permitan actuar entre pares.

ésta pueda dar lugar a re-imaginar instituciones legales alternativas a un modo de regulación desde arriba.<sup>25</sup>

En este enfoque sobre el cosmopolitismo se destaca la consideración de las causas estructurales que lleva aparejadas la globalización como condición de la que surgen las exigencias de justicia al tiempo que se hace hincapié en la constitución de subjetividades políticas enmarcadas en la comprensión de las condiciones que generan su sujeción.

Aunque esta propuesta pueda ubicarse en el foco del cosmopolitismo debido a sus críticas al uso del término y su esfuerzo por redimensionarlo desde la acción de los subalternos, considero que este análisis forma parte de lo que he denominado el tercer foco sobre la justicia global.

Forma parte de este tercer foco también la propuesta de Nancy Fraser quien ha sugerido plantear una ‘política del enmarque’ como herramienta analítica sobre la impugnación de los marcos políticos y/o regulativos que han ido emergiendo con el proceso de globalización. Nancy Fraser apunta que la exigencia de una nueva gramática de la justicia ha sido puesta en el tablero del juego por los movimientos sociales locales y transnacionales que impugnan las nuevas formas de regulación económica y política y sus claras consecuencias sociales para los individuos o colectivos. Estas nuevas formas de regulación entendidas bajo el nombre de gobernanza definen las condiciones de vida de individuos y colectivos sin que en la mayoría de los casos estos últimos estén representados en la toma de decisiones.

El contenido de las impugnaciones delata, como reconoce Benhabib, exigencias morales sobre el estatus de la persona y el respeto a sus derechos humanos, sin embargo, en el caso de Nancy Fraser las impugnaciones son fundamentalmente políticas porque incluso más allá de la pretensión de ser reconocido moralmente como parte en la definición de las normas de la interacción social, se trata de una exigencia político democrática a tener voz, a una representación en que se definen las condiciones de vida de grupos e individuos determinados, lo que significaría deliberar no sólo sobre las formas de implementación, sino sobre la necesidad de las medidas y sobre el marco que estipula, esto es a quienes deja dentro y a quienes fuera. En otras palabras, la injusticia del enmarque político es una injusticia que atañe a la dimensión de la representación por cuanto establecer un marco regulativo implica definir sobre quiénes opera, definir su

---

<sup>25</sup> Véase Boaventura de Sousa Santos y César Rodríguez Garavito (2005).

alcance<sup>26</sup>. En las condiciones de la globalización, las injusticias sobre el marco apuntan para Fraser a una nueva gramática de la justicia que exige balancear las reivindicaciones de redistribución, reconocimiento y representación. La transformación del marco político del Estado-Nación y consecuentemente, la forma de entender la soberanía han puesto de relieve las dificultades del Estado para proteger los derechos de sus ciudadanos. Sin embargo, las injusticias relativas al marco no sólo refieren a la reformulación del papel del Estado, sino que, como mencioné arriba, apuntan a la serie de marcos regulativos que se imponen sobre los individuos sin que éstos apenas puedan participar en la definición de las condiciones que determinan sus opciones de vida. No se trata sencillamente de un poder que planea por sobre los individuos de modo invisible, por el contrario su visibilidad radica en comprender que las injusticias del marco también apuntan a la definición de la escala en que éstas deben ser resueltas. Definir un problema global como si fuera nacional es una forma de un enmarque incorrecto, como en el caso de Rawls cuando exige el cumplimiento de los derechos humanos como una cuestión de cada sociedad en virtud de su “cultura política” y desconoce que se trata de un problema de escala global.<sup>27</sup> Por tanto, definir la escala del problema es definir el marco político en que debe resolverse. De ahí que Fraser (2008) plantee en su política del enmarque unos principios normativos que puedan guiar el proceso de impugnación y el posterior re-enmarque político a través de un procedimiento de deliberación democrática que pueda dotar de legitimidad y validez a las reivindicaciones y a las ulteriores propuestas de marcos alternativos.

Podemos decir que la demanda por nuevos marcos legales de los que habla Santos coincide en buena parte con esta lectura de las nuevas formas de injusticia ligadas al marco político y los niveles de representatividad para poder hacer demandas de justicia.

---

<sup>26</sup> Nótese que hablo de un marco regulativo que en principio es diferente del marco político. Sin embargo, como espero demostrar más adelante los dos marcos pueden solaparse en relación a la escala desde y sobre la que operan y en virtud de las condiciones de representación para quiénes son reconocidos dentro de éste. En realidad el solapamiento de los mismos está dado porque ambos definen un espacio de interacción, el marco político y el marco regulativo pueden ser legales pero pueden carecer de suficiente legitimidad como demuestra el proceso de impugnación de los mismos.

<sup>27</sup> Un ejemplo tal vez más concreto es la de los certificados que otorgan los Estados Unidos a los países de América Latina, especialmente Colombia, Bolivia y México por su lucha contra las drogas como condición de renovación de ayudas y préstamos. Aquí el des-enmarque consiste en que la certificación de sirve para que los Estados Unidos actúen como conciencia moral del continente Americano y se arroguen el derecho de definir el estatus de los países americanos y de sus miembros en relación al resto del mundo. Del mismo modo, promulgaciones como la ley Helms-Burton pueden dejar a sociedades enteras al borde del colapso económico como ocurrió con Cuba y penalizar a cualquier compañía o país que negociara con ellos. Otro caso de incorrección del enmarque es definir que los residentes en un territorio, cuando no son nacionales de éste, pero forman parte del tejido social productivo y reproductivo, no tienen derechos políticos reconocidos.

En este sentido, el enfoque crítico llama la atención sobre las formas en que el proceso de globalización del capital despliega marcos regulativos que vulneran los derechos de individuos y colectivos sobre todo cuando su establecimiento se sustrae a los procesos democráticos de deliberación y debate.

En contraste con Benhabib, quien a pesar de su consideración sobre las opciones de hacer reivindicaciones de justicia con independencia del estatus de ciudadano – el derecho a tener derechos –, mantiene la prerrogativa de un marco legal universal al que habrían de someterse los restantes, Santos y Fraser acentúan la emergencia de marcos regulativos que son potencialmente políticos mediante la contestación de quiénes han quedado sujetos a ellos. Por tanto, la pretensión de fundamentar un marco legal global con base en los derechos humanos por parte de Benhabib deja fuera de consideración las asimetrías que los marcos regulativos estipulan. Si hacemos una distinción entre marcos políticos y marcos regulativos, asumiendo que estos últimos obedecen a la serie de poderes fácticos que se ciernen sobre la vida de pueblos e individuos, diremos entonces que éstos son tan fundamentales para el enfoque crítico como la definición y redefinición de los marcos políticos – entendiendo por estos la división político administrativa, de acuerdo con la cual se generan, reproducen y pueden subvertirse las condiciones de injusticia política que definen las condiciones de vida en el presente. Para Benhabib, en cambio, las injusticias que acompañan a los marcos regulativos o que éstos pueden generar tendrían que verse sometidas a una regulación centrada en la escala del Estado como foco legítimo desde el cual avanzar los procesos de fundamentación normativa mediante las ‘iteraciones democráticas’ de sus miembros. Para su análisis de la justicia global, la contestación política de las regulaciones *ad hoc* no funciona como punto de apoyo para una crítica del orden global. Su principio crítico normativo descansa más que en una lectura de las contradicciones sociales en una pretensión por establecer un ideal regulativo desde el que sea posible orientar la discusión pública. Al no reconocer el poder de sujeción de marcos regulativos que operan sobre las comunidades políticas a pesar de ser ajenos a las mismas, la propuesta de Benhabib resulta incompleta para valorar los límites que una fundamentación del marco global legal pudiera aportar.

De otro lado, la proximidad de Santos y Fraser debe relativizarse pues aunque para ambos lo que está en juego es la ruptura de las prácticas hegemónicas vinculadas con los marcos regulativos y/o políticos, sus herramientas conceptuales para definir el



conflicto y plantear alternativas están claramente diferenciadas. Por su parte Santos (2009) sugiere una perspectiva emancipatoria del derecho<sup>28</sup> a partir del pluralismo jurídico, la convivencia de distintos órdenes normativos que determinan y/o adapta una sociedad en sus distintos campos sociales<sup>29</sup>, y exige una revisión del paradigma epistémico desde el cual se define la injusticia. Por otro lado, Fraser está interesada en una fundamentación normativa que pueda guiar la acción reivindicativa de impugnar y reformular los marcos políticos o como ella prefiere llamarlo ‘la política del enmarque’. Ambos coincidirían en lo que con Fraser llamaré una ‘ontología social múltiple’ para dar cuenta de las formas de sujeción así como también en el solapamiento de las formas de injusticia vinculadas a la pluralidad de escalas y los ámbitos regulativos que instituyen. Sin embargo, tras la coincidencia sociológica entre ambos y la valoración de la contestación política, ambos difieren respecto a las alternativas de salida.

Santos vincula su interpretación del presente a una visión crítica sobre las nuevas formas de regulación que para él definen el pluralismo jurídico en la era de la globalización:

La pluralidad jurídica en términos de globalización es un fenómeno en gran medida jerárquico con muy distintas manifestaciones según que los países sean del centro, semiperiféricos o periféricos; [...] lo que constituye la pluralidad jurídica no son los discursos tautológicamente definidos en el sentido de uso de códigos legales/ilegales, sino los discursos combinados con prácticas en las que las sanciones, normas y funciones como el control social y la resolución de conflictos juegan un papel central. (Santos, 2009: 70).

El pluralismo jurídico es pues un hecho empírico, pero al mismo tiempo consiste en un enfoque crítico sobre la creación de marcos regulativos. En el planteamiento de Santos éste se complementa con la hermenéutica diatópica en cuanto permite aproximar las visiones contra-hegemónicas sobre las formas de experiencia de sujeción en aras a alcanzar un horizonte emancipatorio plural. Por su parte, Fraser coincide en la existencia de la pluralidad de marcos, pero el sentido que otorga a éstos difiere del de Santos para quien el pluralismo de órdenes regulativos constituye un enfoque teórico sobre la generación, producción y alcance de las normas tanto si son morales, legales o de tráfico social. La idea de Santos es la de una sociología jurídica crítica, mientras que en Fraser la propuesta es la de una fundamentación normativa que permite esclarecer la

---

<sup>28</sup> Santos (2009), esp. cap. 9.

<sup>29</sup> Op. cit., esp. cap. 2

legitimidad de las demandas sobre la incorrección del marco. Fraser tiene en mente la formulación de principios normativos que puedan reorientar las prácticas siguiendo el principio ideal de la paridad participativa guiado por el sub-principio de todos los sujetos/ados<sup>30</sup> al marco en cuestión. En efecto, Santos y Fraser tienen ideas diferentes sobre la normatividad y su emergencia, pero ambos invocan la necesidad de sustentarnos en las prácticas de los propios actores -subalternos en el caso de Santos y sujetos en el caso de Fraser, para que sean éstos quiénes definan tanto las causas de su injusticia como la forma de su solución. En pocas palabras, la idea que subyace en ambos enfoques es la de que la constitución de marcos regulativos al definir relaciones de poder entre los sujetos a éste, constituyen a su vez marcos políticos; por tanto es preciso valorar las situaciones de injusticias articuladas en la transformación estructural de la globalización escuchando la voz de los propios concernidos.

Así a la hora de plantear alternativas sobre la reformulación de los marcos, la impugnación de los mismos o la ‘política del enmarque’, como lo denomina Fraser, ella privilegia la deliberación democrática guiada por el ideal de la paridad participativa cómo la forma de probar la legitimidad de la recusación del marco y de la instauración de uno nuevo. Santos, por su parte, insiste en que la participación de los subalternos exige el paso por la hermenéutica porque sólo así es posible que quiénes no pueden ser considerados como generadores de conocimiento puedan tornar visible su experiencia sobre cómo han sorteado las contradicciones sistémicas.

Con todo y ello, insisto en que pueden ser enfoques complementarios una vez que conceptuamos la situación de la justicia global como la interpenetración de marcos regulativos de distinto orden, que superan el de la soberanía del Estado y que definen las condiciones de interacción de los individuos y/o colectivos, que requieren de un proceso democrático dadas las asimetrías de poder que instauran.

En conclusión, cada foco de la justicia global define un sujeto-objeto de la misma. En el caso del derecho de gentes de Rawls el objeto de la justicia es la instauración de un orden internacional pacífico orientado por la tolerancia entre pueblos cuyas condiciones para poder entrar en él son que el pueblo en cuestión sea pacífico, que respete los derechos humanos, y que posea un régimen legal que resulte legítimo a sus miembros. El objeto-sujeto de la justicia consiste en fundar un ordenamiento normativo guiado por la tolerancia para regular las relaciones entre pueblos. En el caso del

---

<sup>30</sup> Fraser, (2008) esp. cap. 4. Volveré a este sub-principio más adelante.

cosmopolitismo se trata de plantear una fundamentación normativa basada en el régimen de los derechos humanos como marco legal común que deben garantizar los Estados y las instituciones Internacionales como la ONU y la CPI. En el caso del enfoque crítico el objeto-sujeto de la justicia es la impugnación de los marcos regulativos y/o políticos que niegan la voz de los subalternos (Santos) o los sujetos/ados (Fraser).

En el apartado siguiente me voy a ocupar de la interrelación entre la definición de los marcos normativos y los actores en el ámbito transnacional.<sup>31</sup>

## **2. Afectados, Subalternos y Sujet@s/ad@s**

Para J. Rawls, los candidatos a la justicia global sólo podían ser los Estados y lo que él denominaba pueblos, de modo que formaría parte de lo que con Nancy Fraser denominaré el paradigma de justicia internacionalista. Que en mi esquema se corresponde con el enfoque del derecho de gentes.

Para Thomas Pogge la justicia global es justicia social global y ello supone que somos responsables de las condiciones de vida de los otros allende nuestras fronteras sin que ello implique desconocer la autodeterminación y responsabilidad de los Estados de la periferia, por tanto los actores entre quienes debe darse la justicia global son los Estados, las instituciones y organizaciones internacionales como la ONU, el FMI, el BM y las naciones.

Para Seyla Benhabib, la justicia global ha de entenderse desde el ideal político moral del cosmopolitismo que permita una refundación de los derechos humanos basado en las iteraciones democráticas de modo que puedan balancearse las pretensiones universales de toda norma y la concreción de las consideraciones experienciales particulares. En este sentido, reconoce como actores de la justicia global las naciones, los Estados, y los individuos e instituciones como la ONU o la CPI. En esa fundamentación de los derechos humanos es obvio que las corporaciones económicas no aparezcan puesto que no son personas morales. Sin embargo, su fundamentación nos

---

<sup>31</sup> Entiendo por transnacional el adjetivo que hace referencia a un espacio que supera el marco del Estado-Nación y en que se vinculan actores distintos a los Estados. Por internacional me limito a reconocer las relaciones entre Estados-Nación, entre naciones y entre éstas y los Estados-nación. Por cosmopolita entiendo el ideal ético político orientado a la conformación de un régimen pacífico entre entidades políticas autodeterminadas. Con la transformación del rol del estado y consecuentemente de su ejercicio de la soberanía no encuentro posibilidades para la realización de este ideal o al menos no en los términos de una regulación global. Por global entiendo el adjetivo que hace referencia a la importancia relativa de las fronteras estatales y nacionales.

impide ver de qué forma las normas morales y legales propuestas reproducen estructuras de desigualdad que buscamos superar. Asimismo, al tratarse de una regulación legal y moral basada en la capacidad comunicativa y la autodeterminación se espera que sean los propios afectados por una regulación injusta quienes exijan el respeto de sus derechos humanos, pero con este procedimiento en que el régimen de los derechos humanos se superpone a cualquier otro marco regulativo de carácter global, local o regional puede ocurrir, como ya ha sucedido en la historia, que cualquiera que se arroge el derecho de defender los derechos humanos podría imponerse sobre los otros y causar una injusticia, y para ello no basta apuntar la cuestión de las ‘iteraciones democráticas’ para evitar una perversión, habría que revisar las condiciones de asimetrías de poder y no sólo de diferencias entre participantes que se citan en el debate público. La prioridad de los derechos humanos como ideal lo convierte en un buen candidato, pero no lo excluye de su instrumentalización sobre quienes aspiren a otra interpretación. Sea como sea el régimen de los derechos humanos ha servido durante los mismos cincuenta años que Benhabib les reconoce como criterio normativo en el ámbito internacional, para convertir a algunos estados en chivos expiatorios y/o para justificar intervenciones mal llamadas “humanitarias”. Los límites de la propuesta de Benhabib están precisamente anclados en la preservación de un ideal ético que informe las disposiciones legales y que no reconozca la desigualdad de poder entre quienes hoy forman parte de la constelación postnacional. Su conceptualización de un orden moral y legal cosmopolita emerge de su interpretación sobre las demandas morales transnacionales y está dirigida a plantear una teoría de la membresía que pueda superar la desagregación de la nacionalidad a la ciudadanía. Pero esta pretensión, que considero pertinente, carece de una lectura política del conflicto transfronterizo que pueda iluminar las formas en que las ‘iteraciones democráticas’ podrían coadyuvar a superar las asimetrías de poder en la discusión sobre lo que podemos aceptar como una legalidad legítima. De esta forma, las discusiones sobre nuevos modos de regulación y marcos normativos legales pero ilegítimos a ojos de los afectados no parecen entrar en la consideración de Benhabib, lo que lastra su interpretación para una conceptualización sobre las condiciones del presente.

En el caso de Santos, el cosmopolitismo constituye la posibilidad de una nueva forma de regulación normativa construida desde la contestación de los subalternos. Su enfoque apunta a la comprensión de una realidad estructural que exige la transformación

de los modos de regulación económica y asume el pluralismo jurídico como una herramienta para que los subalternos puedan articular su voz. El pluralismo jurídico aparece también como la posibilidad de que los viejos conflictos no escuchados y aún vigentes puedan ser aireados y tal vez resueltos. En este orden de ideas, el esquema de Santos asume que los candidatos a la justicia global son los Estados-nación, las naciones, los subalternos, los movimientos sociales en distintas escalas, y las instituciones que definen los marcos regulativos que determinan las condiciones de vida de los tres primeros. No obstante, parte de su enfoque en ocasiones se ve superado por la misma conceptualización que no resulta del todo clara al lector. Es el caso del localismo globalizado y el globalismo localizado<sup>32</sup>. Por su parte, Nancy Fraser reconoce que los actores de la justicia global van más allá de los estados y establece un procedimiento crítico democrático que posibilite su identificación y legitimidad. En una versión próxima a la de Santos, la propuesta de Fraser no asume la categoría de subalternos, prefiere denominarlos los sujetos/ados para mostrar de qué modo es la delimitación del marco lo que define la condición de subordinación político-social; así todo aquel que esté sujeto a un marco está legitimado para impugnarlo y la validez de dicha impugnación se somete a un proceso de justificación pública que convocaría a los sujetos.

La discusión sobre la justicia global deja entrever que una nueva regulación es perentoria. La discusión arriba citada tiene aún en consideración la idea de un Estado que no ha perdido su rol, sino que se ve complementado con instancias supranacionales a las que individuos y colectivos pudieran exigir demandas de justicia sobre la definición del marco – que los sujeta, los subalterniza y que por otra parte los emanciparía.

En términos de filosofía política, la definición del marco político/regulativo apunta a una cuestión fundamental y esta es la de la definición del *demos*. Cuando hablamos de justicia global el *demos* no existe, pero se tiene que suponer – para evitar la paradoja democrática, según la cual el *demos* no puede definir al *demos*.

En Rawls el *demos* serían los Estados. En Benhabib el *demos* se constituye mediante procesos de discusión sobre la fundamentación de los derechos humanos tendientes al establecimiento de ese marco legal común. Pero los distintos *demos* que discuten acentúan la condición de un *demos* que también está en proceso de

---

<sup>32</sup> Véase *supra* nota 22.

transformación y que requiere considerar la regulación sobre sus condiciones de exclusión e inclusión. El *demos* no está aquí supuesto pero se espera que lo esté al menos en cuanto comunidad moral para poder asumir la constitución de ese marco legal común. En Benhabib la comunidad moral puede convertirse en la fuente del *demos* mediante las iteraciones democráticas con el fin de que quiénes son miembros de la comunidad moral puedan contar como colegisladores de la comunidad política – lo que en su esquema consiste en el ‘principio de todos los afectados’. En el caso de Pogge el *demos* son los Estados y las instituciones políticas internacionales encargadas de velar por los derechos humanos.

En el caso de Fraser los *demoi* se conceptúan en dos órdenes, en virtud de las fronteras del Estado, pero también de modo funcional atendiendo a las formas de sujeción que los distintos quién de la justicia puede invocar tras pasar el test de la legitimidad mediante el proceso de deliberación democrática guiado por el principio de paridad participativa. En otras palabras, los *demoi* definidos funcionalmente no esperan hallar un *demos* global, apenas apuntar la posibilidad de constituirse en un *demos* transnacional en virtud de las formas de sujeción compartidas en parte por los marcos regulativos que se superponen y determinan sus condiciones de vida.

Los *demoi* se definen sociológica y políticamente en virtud de la sujeción, sin embargo su posición de agentes morales se politiza en virtud de la contestación y adquiere legitimidad mediante la deliberación democrática guiada por el ideal de la paridad participativa entre todos los que se reclaman sujetos a ese marco regulativo.

El problema filosófico clave en el apartado de las relaciones de entre quiénes deben darse la relaciones de justicia determina la agenda normativa y la revisión de los principios normativos que en principio resultaban válidos para el marco del E-N y que ahora deben probar la efectividad de su capacidad regulativa y crítica sobre un proceso social y político-económico que ha hecho emerger distintos marcos de regulación social. En este sentido, forma parte de la conceptualización sobre un orden global el modo en que la definición de esas relaciones de justicia informa no sólo sobre modos incipientes de una sociedad civil global<sup>33</sup>, sino también la emergencia de actores como las grandes

---

<sup>33</sup> No creo que haya una sociedad global en sentido estricto, tampoco creo que podamos hablar de una esfera pública global, lo que tenemos delante son sociedades y diversidad de esferas públicas. Sin embargo, en medio de esa mirada de asociaciones humanas y de espacios para la discusión, unos menos o más libres que otros, creo que puede concederse que existe la posibilidad de una sociedad global en la medida en que se reconoce que hay una economía global que estructura las opciones de vida en cada una de estas formaciones humanas y que por tanto los problemas que genera en cada una de ellas puede dar

corporaciones económicas y el modo en que la interacción entre éstos y el Estado insinúa una transformación en la gobernabilidad que atañe a la autodeterminación de los pueblos y por tanto a la protección de los derechos humanos tanto a nivel colectivo como individual.

### **3. La gobernabilidad y la autodeterminación**

A diferencia de la idea del pluralismo jurídico de Santos que tematiza explícitamente la cuestión de las regulaciones económicas impuestas sobre los individuos, y de la exhortación por parte de Nancy Fraser de una 'política del enmarque' (para subvertir la aplicación de regulaciones sin consentimiento de los concernidos), sólo Thomas Pogge alcanza a advertir de las dificultades al ejercicio de la soberanía de los Estados por parte de poderes ajenos a éste. Al tratar el tema del parágrafo §28 de la declaración de Derechos Humanos según el cual

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.

Thomas Pogge afirma que el derecho a la autodeterminación debe prevalecer sobre cualquier otro poder que quiera dictar las reglas de convivencia de cualquier comunidad política.

La cuestión de la justicia global puede ser abordada desde el cosmopolitismo, pero como afirma Nancy Fraser (2008) el cosmopolitismo es aún ciego<sup>34</sup> para determinar la causalidad de las situaciones de sujeción que el proceso de globalización produce. De ahí que cuando se aborda la justicia global sea preciso mantenerse atento a

---

lugar a la formación de colectivos que se organizan para responder a los problemas comunes que enfrentan. En este sentido, si bien puede negarse la existencia de la sociedad global considerando las múltiples asimetrías de poder entre países, regiones, localidades y hasta barrios, puede asumirse que un proyecto como el del Foro Social Mundial que articulado desde la diversidad reconoce un enemigo común y busca elaborar un proyecto amplio, colectivo y diverso, podría ser una forma de constitución incipiente de algo parecido a una sociedad civil global. Otras formas de cristalización incipiente podrían ser las reivindicaciones de justicia que si bien puede iniciarse a escala local pueden volverse transnacionales – al generar la solidaridad de otros movimientos sociales que con menos dificultades para estar representados en los medios de comunicación internacionales pueden dar visibilidad a esas luchas políticas. Es en estos momentos cuando lo local adquiere visibilidad global lo que no implica que la lucha se vuelva necesariamente global, pero podría llegar a serlo.

<sup>34</sup> La afirmación de Fraser está dirigida fundamentalmente a Benhabib, pues entiende que al no dar cuenta del orden causal de las injusticias, sus formulaciones normativas dejan indemne la causa de una injusticia que demanda precisamente que se reconozcan las formas diferentes de regulación que compiten por definir un orden político moral. Esta sería la razón de que las luchas por la justicia, entendidas bajo la dimensión de la representación, constituyan para Fraser fundamentalmente injusticias políticas.

la doble hélice que genera, los procesos de sujeción y los procesos de contestación que pueden resultar. En estos, siguiendo a Nancy Fraser, se juegan las opciones de definir la causalidad mediante la impugnación del marco regulativo, convertido en objeto de debate político.<sup>35</sup> A mi entender ahí reside la clave de la comprensión de nuestro presente en el que las nuevas formas de regulación apuntan a una nueva forma de gobernabilidad que bajo el nombre de gobernanza secuestra la sustancia democrática de las instituciones políticas democráticas.

La gobernanza acompaña a los procesos sociales originados en las dinámicas del capital global, referidos a las formas de interacción entre colectivos privados y las instituciones públicas, así como en relación a las instituciones internacionales y las organizaciones transnacionales de distinto cuño que van desde el FMI hasta Green Peace. El sentido de la gobernanza sugiere que se trata de un correctivo de la democracia a la que se considera ineficaz e ineficiente. En el caso de la UE se trataría de un mecanismo que pudiera coordinar la participación y la representación política en sus distintas escalas (local, provincial, estatal, regional y transnacional); es decir, de un procedimiento de gestión que al incluir la premisa de la rendición de cuentas (*accountability*) superaría los déficits democráticos en cada una de las escalas geopolíticas. Aparece así una suerte de modelo administrativo “democrático” que confunde la administración con la política y por tanto traviste la democracia en mera gestión y la gobernanza en democracia.

De esta forma, la normativa de la UE acaba por afirmar que si deseamos una democracia eficiente a nivel europeo debemos fomentar la participación en las distintas escalas mediante la gobernanza. En otras palabras viene a decir que sin gobernanza no hay participación y por tanto tampoco democracia.

Pero la UE “se olvida” que con o sin gobernanza la participación no es condición suficiente, aunque sí necesaria para poder hablar de democracia. Del hecho de que haya participación no se sigue como de un razonamiento deductivo que las decisiones que se tomen sean democráticas y tampoco legítimas, pero el libro blanco de la gobernanza de la UE nos informa de lo contrario. Incluso el actual debate sobre la gobernanza en la universidad española tampoco desmiente este falso supuesto<sup>36</sup>. En ambos casos se da la

---

<sup>35</sup> Cuestión que permite considerar la proximidad, no la coincidencia, en el enfoque de Fraser y Santos sobre la emancipación.

<sup>36</sup> Este “error” u “olvido” ha quedado visible en el debate sobre la implementación del proceso Bolonia en las universidades españolas en el 2008 como parte de la crisis de la institución y más recientemente



paradoja de que los sujetos que deberían definir la democracia al interior de estas dos instituciones han quedado ausentes del debate mientras la figura del gestor aparece como “interlocutor válido”.

En este sentido la justicia global como tema de la filosofía política y de las ciencias sociales en general determina uno de los retos más importantes. ¿Cómo se va a distribuir el poder, quiénes serán los súbditos y quiénes los soberanos? ¿Podremos con la gobernanza mantener cuotas de democracia o ésta consiste en una sustracción explícita del poder soberano del pueblo? A mi entender esta es la gran dificultad que tenemos que afrontar.

Al plantear la relevancia de conceptualizar la causalidad que define las formas de sujeción y de contestación, Fraser pone el acento en una revisión del paradigma de la ciencia social invocando la posibilidad de que sean los propios concernidos quienes a partir de sus prácticas puedan definir las causas de la sujeción. El interés de Fraser que en este caso coincidiría con la exhortación de Santos a que los intelectuales estén en la retaguardia atentos a los procesos y abandonen la visión de pretender definir las líneas por donde debe transcurrir la historia, impone un reto clave a las ciencias sociales que establece la importancia de considerar la posición del sujeto en la definición del marco regulativo. Cuando Pogge apunta que existe una relación entre el cumplimiento de los derechos humanos y la pobreza, está apuntando a las causas que exigen un nuevo marco regulativo basado en una ciencia social informada que pueda definir un nuevo paradigma de justicia atento a esas circunstancias estructurales. La demanda por una revisión del enfoque causal de las desigualdades comporta pues uno de los retos más

---

con la cuestión, heredera de la anterior, sobre el modelo de gobierno de las universidades públicas catalanas en las que el rector ya no sería designado por votación de la comunidad universitaria correspondiente, sino por la elección del Consejo Superior formado por no más de quince miembros cuya mayoría sería ajena a la vida universitaria. A modo de ilustración remitimos a *Barcelona Metròpolis 73*, (invierno 2008) respecto al tema de Bolonia; y al debate público sobre el modelo de gestión de la universidad catalana que recogió en sus páginas el diario *La Vanguardia* durante los meses de diciembre y enero de 2011, véase esp. Moles, R., (8 de dic. De 2010) “Gobernanza y Universidad”; Granados A., Coello, J., Bou, A., Roca, R., Boizareu, J., Basi, N. y Cunillera, A. (14 de dic. de 2010) “La hora de la gobernanza en la universidad catalana”, *La Vanguardia*; Gutiérrez, M. (17 de dic. 2010) “Los consejos sociales proponen que el Parlament controle la universidad”, (27 de dic. de 2010) “El modelo de gobierno de la universidad es una aberración” – Entrevista con Joaquim Coello *La Vanguardia*; Moles, R.J. (6 de enero de 2011) “Qué hacer en las universidades”, *La Vanguardia*; Gutiérrez, M., (7 de enero de 2011) “Sin recursos Bolonia corre el riesgo de fracasar.” –Entrevista con Dídac Ramírez, Rector de la U. de Barcelona. *La Vanguardia*; Rodríguez, A. y Gutiérrez, M. (18 de enero de 2011) “El govern quiere otro modelo de universidad”, (19 de enero de 2011) “Universidad: la hora del cambio”; Ramírez, D, Ripoll, A., Giró, A., Geli, A.M., Viñas, J., Grau, F.X., Tubella, I. (20 de enero de 2011) “Los rectores alzan la voz. Gobernanza y financiación en las universidades”, *La Vanguardia*, y “El gobierno de las universidades” (21 de enero de 2011) Editorial *La Vanguardia*. También a modo de ilustración la revista *Pasajes. Revista de pensamiento contemporáneo* de la universidad de Valencia que dedica su número 33 (oct. 2010) – La transformación de la universidad, a una reflexión sobre su mercantilización.

interesantes. Ahí estaría jugándose la pertinencia del enfoque y su misma capacidad interpretativa sobre las líneas que se abren para una valoración crítica de las injusticias mediante una deliberación democrática que permita superarlas.

En mi interpretación, la idea de Fraser sobre la revisión causal de la sujeción sugiere por una parte mostrar la relación político-social que se establece con la definición de un marco político que estructura unas determinadas relaciones de poder y por otra apunta una cuestión clave sobre la definición no sólo de los marcos, sino de las escalas en que toman cuerpo esos marcos, que consiste fundamentalmente en presentar de qué modo la escala geográfica es también una producción social que como tal define la forma de interacción entre quienes quedan sujetos a esta. A mi entender, esta propuesta puede ser complementada con los análisis de David Harvey y los de su discípulo Neil Smith, sobre el cómo la definición de la escala es también una cuestión político-social.

One does not have to accept the more hyperbolic statements about globalization (...) to know that there are multiple confusions over how spaces and places are being constituted, how whole ecologies of life are being overturned and displaced, how social relations are being sustained or transformed, how new geographies are daily being produced. (Harvey, 2000: 562-563)

En esta misma línea los estudiosos del poscolonialismo han llamado la atención sobre el carácter situado de la producción del conocimiento<sup>37</sup>, o mejor decir la geopolítica del conocimiento, lo que de nuevo incide en considerar no sólo que la definición de los espacios y lugares determina los modos de interacción de quienes los habitan sino también la forma en que los marcos regulativos que acompañan a esas escalas se solapan con las disposiciones normativas que establecen otro orden en los modos de interacción. La producción social de la escala y la producción social de las normas que articula están entrelazadas con la coerción regulativa impuesta.

Podemos decir que la afirmación de Fraser sobre la cuestión de la definición del marco político es fundamentalmente una cuestión de escalas de justicia, tanto geográficas como de sopesamiento de las formas reivindicativas ligadas a las tres dimensiones de la justicia – redistribución reconocimiento y representación –<sup>38</sup>, puesto que como dijera N. Smith

---

<sup>37</sup> Slater (2004), esp. cap. 6; véase también Harding (1998).

<sup>38</sup> Véase Fraser (2008), esp. Introducción.

The construction of scale is a social process, i.e., scale is produced in and through societal activity which in turn produces and is produced by geographical structures of social interaction; and fourth, the production of geographical scale is the site of potentially intense political struggle. (Smith, 1992: 62)

La definición de una escala posibilita formas de relación entre quienes están comprendidos en ella que pueden asumir un carácter normativo – legal, oficial, consuetudinario- o sencillamente consistir en unas normas de tráfico social, como recuerda Santos (Santos, 2009). A las escalas también se superponen marcos regulativos como las normativas ISO, los acuerdos de intercambios de mercancías, el control fronterizo, entre otros que definen otra serie de interacciones entre quienes están sujetos a ellos. En esas normativas se genera una escala también, pero la clave a mi entender es observar la dinámica de la superposición de marcos regulativos generados por la vida en común entre cuyos vacíos podría albergar la forma de una contestación que vulnerara las condiciones de sujeción.

Para N. Smith la escala no determina los lugares, su importancia consiste en la tipología que se les puede adscribir, es decir qué tipos de lugares son; esto es, si regionales, locales, estatales, barriales, urbanos (Smith, 1992), pues ésta es la que determinará las formas de interacción. El caso típico, para Smith, es el de la escala del estado-nación configurado para el desarrollo del capital en sus primeras versiones y dependiente de los intereses de la clase dominante. De este modo, la escala del Estado-nación supone la correlación de fuerzas entre la competencia y la cooperación como mecanismos de regulación del mercado (Smith, 1992: 65ss). De modo que el E-N aparece, temporal e históricamente, como una solución territorial para la contradicción entre competencia y cooperación (Smith, 1992); una decisión de economía política que acaba por definir un marco político en el que se regulan las condiciones de intercambio de valor de la producción y de la reproducción social.

Siguiendo con Neil Smith y la cuestión de la escala como espacio político, nos dice que

Scale demarcates the sites of social contest, the object as well as the resolution of contest. Viewed this way, the production of scale can begin to provide the language that makes possible a more substantive and tangible spatialized politics...It is geographical scale that defines the boundaries and bounds the identities around which control is exerted and contested (Smith, 1992: 65).

La idea fundamental es que esa superposición de marcos y escalas constituye además de un hecho sociológico un desafío filosófico político clave tanto en lo que concierne a la definición de las condiciones de la sujeción como a sus características y por tanto a las opciones fundamentales para pensar cómo superar los retos de plantear una justicia política a escala global.

La escala permite dar cuenta de las relaciones dialécticas entre la creación de espacios marcadas por una tipología determinada que acaba por definir las formas de acción posibles en su interior y en sus fronteras. Sin embargo, hay que entender que antes que definir un determinismo del espacio y las normas sobre el agente, el espacio tiene posibilidades emancipadoras que se dan mediante las prácticas de los sujetos que se adaptan y los adaptan a sus formas de vida.<sup>39</sup> La reestructuración de los mapas políticos administrativos en función de la reducción del déficit del Estado, sugieren procesos de contestación por parte de todos sus miembros al tratarse de una modificación en el futuro mapa electoral y en las opciones de participación de todos y cada uno, pero incluso antes de que esto acontezca se impugnará la pretensión en virtud de las razones y las responsabilidades del déficit, así también las lealtades locales pondrán en juego las luchas por no perder su identidad local o por integrarla en un proyecto más amplio mientras luchan al mismo tiempo con la instrumentalización de un proceso que puede fortalecer antiguos caciquismos o generar algunos nuevos.<sup>40</sup> Los marcos regulativos y los marcos políticos tienden a solaparse en este sentido y en este solapamiento aparecen en la era presente las opciones para la conformación de una subjetividad política mediante la contestación e impugnación de los mismos.

La conflictividad social generada por los nuevos órdenes permite replantear la pregunta de si *¿hemos de proteger a quienes ya se hayan protegidos bajo los derechos*

---

<sup>39</sup> Esta afirmación podría ser contestada con el contraejemplo de las exigencias del FMI impuestas a Portugal, durante la actual primavera de 2011, dentro de las que cabe mencionar la necesaria reestructuración de las divisiones político administrativas del Estado suprimiendo *freguesias* y municipios y creando algunos nuevos. Con esta reestructuración no sólo se opera un re-enmarque político a escala local, sino que la propia exigencia advierte de una reestructuración del marco político a nivel estatal que dentro de una economía regional como la de la UE tiene connotaciones claras sobre cómo redefinir la estructura económica básica del país y redefinir la gobernabilidad de las distintas localidades. Pero esta situación, como esperan algunos miembros de la sociedad portuguesa, no podrá llevarse a cabo sin una amplia contestación sobre las lealtades a los marcos políticos locales definidos en función de criterios de identidad socio-cultural forjados algunos desde la edad media y que habían logrado sobrevivir a la reformulación de Portugal como Estado-Nación y a su posterior reorganización de la primera república del siglo XX.

<sup>40</sup> El caciquismo es una práctica que convive en las democracias, no es tan ajena a ella como algunos podrían pensar.

*de su estado?* puesto que lo queda sobre la mesa de juego es la incapacidad de hacer frente a marcos regulativos que socavan la autodeterminación de los pueblos. De modo que la pregunta debería ser bajo qué principios deberíamos orientar las discusiones sobre esos marcos de modo que permitieran a los propios concernidos estar representados en ellas y tener garantizadas las opciones de una deliberación política democrática en la que pudieran llegar a acuerdos sobre las causas de la injusticia y las formas de su solución.

### Referencias bibliográficas

- Antón Mellón, Joan; Lara Amat y León, Joan; (2009), “Las persuasiones neoconservadoras: F. Fukuyama, S. P. Huntington, W. Kristol y R. Kagan”, in Ramón Maiz (org.), *Teorías políticas contemporáneas*. Valencia: Tirant lo Blanch, 507-536 [2ª rev. y ampl.].
- Benhabib, Seyla (2004), “The Law of Peoples, Distributive Justice and Migrations”, *Fordham Law Review*, 72, 1761-1787.
- Benhabib, Seyla (2007), “Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 81 (2), 7-32.
- Benhabib, Seyla (2008), “The legitimacy of Human Rights”, *Daedalus*, 137 (3), 94-104.
- Benhabib, Seyla (2009), “Cosmopolitanism and Democracy: Affinities and Tensions”, *Hedgehog Review. Critical Reflexions of Contemporary Culture*, 11 (3), 30-41.
- Césaire, Aimé (2006), *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Falk, Richard (2004), *The Declining World Order. America's Imperial Geopolitics*. New York: Routledge.
- Fraser, Nancy (2008), *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.
- Fukuyama, Francis (1992), *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- Goodin, Robert E.; Pettit, Philip; Pogge, Thomas (orgs) (2007), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Vol. I. Oxford: Blackwell Publishing, [2nd ed.].
- Grocio, Hugo (1987), *Del derecho de presa; Del derecho de la guerra y de la paz: textos de las obras "de iure praedae" y "De iure belli ac pacis"*. Edición bilingüe, traducción, introducción y notas de Primitivo Mariño Gómez. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales [orig. 1625].

- Harding, Sandra (1998), *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms and Epistemologies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Harvey, David (2000), "Cosmopolitanism and the banality of geographical evil", *Public Culture*, 12 (2), 529-564.
- Kant, Immanuel (2005), *Sobre la paz perpetua*. Trad. Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos [orig. 1795].
- Lara Amat y León, Joan (2009), "Cosmopolitismo y antic cosmopolitismo en el neoconservadurismo: Fukuyama y Huntington", in Paloma Nuñez y Javier Espinosa (orgs.), *Filosofía y política en el siglo XXI. Europa y el nuevo orden cosmopolita*. Madrid: Akal, 117-130.
- Lara Amat y León, Joan; Palacio Avendaño, Martha (2011), "Pragmatismo, gobernanza y democracia: una valoración de la propuesta de Nancy Fraser" in Julio Seoane (org.), *Al hilo del pragmatismo*. Madrid: Trotta (en prensa).
- Öffe, Claus (2009), "Governance: An 'Empty Signifier'?" *Constellations*, 16 (4), 550-562.
- Olson, Kevin (org.) (2008), *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser debates her Critics*. London: Verso.
- Palacio Avendaño, Martha (2009), "Entrevista a Nancy Fraser: La justicia como redistribución, reconocimiento y representación.", *Revista Barcelona Metròpolis*, 74, 16-24.
- Pogge, Thomas (2002), "Human Rights and Human Responsibilities", in Pablo De Greiff y Ciaran Cronin (orgs.), *Global Justice and Transnational Politics*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 152-195.
- Rawls, John (1993), "The Law of Peoples", *Critical Inquiry* 20, (1), 36-68, cito por la versión castellana: (1997), "El derecho de gentes", *Isegoría*, 16, 5-36.
- Rorty, Richard (1998), *Pragmatismo y política*, Barcelona: Paidós.
- Rorty, Richard (1999), *Philosophy and Social Hope*, New York: Penguin Books.
- Santos, Boaventura de Sousa (1997), "Por uma concepção multicultural de direitos humanos", *Revista crítica de Ciências Sociais*, 48, 10-32.
- Santos, Boaventura de Sousa (2003), *Crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia Vol. 1 – Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Bilbao: Ed. Desclée de Brouwer.

- Santos, Boaventura de Sousa (2005), “A crítica da governação neoliberal: O Fórum Social Mundial como política e legalidade cosmopolita subalterna”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 72, 7-44.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009), *Sociología Jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Madrid: Trotta.
- Santos, Boaventura de Sousa y Rodríguez-Garavito, César (2005), *Law and Globalization from Below. Towards a Cosmopolitan Legality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Slater, David (2004), *Geopolitics and the postcolonial. Rethinking North-South Relations*. Malden: Blackwell Publishing.
- Smith, Neil (1992), “Contours of a Spatialized Politics: Homeless Vehicles and the Production of Geographical Scale”, *Social Text*, 33, 54-81.
- Tully, James (1995), *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vitoria, Francisco de (1989), *Relectio de indis. Carta Magna de los Indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas [orig. 1539].