

*Principios morales y jurídicos para la sociedad global:
Rawls, Apel y Habermas*

Jorge R. De Miguel
(Univ. Nacional de Rosario)

(Comisión I: “La globalización en el campo socio-jurídico”)

Introducción

Puede decirse que el final de la llamada Guerra Fría, con la caída del muro de Berlín, en 1989, marca una nueva etapa en los intentos de “juridizar” las relaciones internacionales. Como ya había ocurrido antes, también después de períodos de graves confrontaciones, a partir de ese momento se volvió a considerar posible dotar a la comunidad global de normas y procedimientos capaces de sujetar la voluntad de los actores, en particular, los más poderosos. Los antecedentes más significativos se remontan a la creación de la primera organización supranacional, la Liga de las Naciones, en 1919, y al Pacto Briand-Kellog posterior, que condenó la guerra de agresión como solución de conflictos entre los Estados. Tras la Segunda Guerra Mundial, este proceso se acentuó aún más en virtud de la fundación de las Naciones Unidas, con el objetivo de asegurar la paz y la seguridad internacionales y hacer respetar los derechos humanos. Todo ello implicó una gradual transformación del Derecho internacional clásico, consolidado desde la Paz de Westfalia, en el siglo XVII, un orden que sólo consideraba a las naciones-Estados como actores y les reconocía el derecho a la guerra, al tiempo que consagraba el respeto a su soberanía como única garantía de una convivencia pacífica. Todas las fórmulas de convivencia política aplicadas, como el Concierto Europeo y el equilibrio del poder, suponían un sistema mecánico de relaciones, por lo cual, el mantenimiento de la paz dependía de que ninguna de las potencias fuera lo suficientemente poderosa para vulnerar al resto e imponer sus condiciones. Ninguna consideración de principios morales y jurídicos supraestatales podía caber en tal esquema, sustentado en que, en la arena internacional, a diferencia de la órbita doméstica, la voluntad soberana de los Estados no puede ser dominada normativamente.

En las reflexiones que siguen se defenderá la perspectiva de que, debido a los avances registrados en el último siglo, es dable apreciar un movimiento hacia la progresiva constitución de un Derecho cosmopolita, más que internacional o interestatal, que contrasta, sin embargo, con momentos recurrentes de imposición de actores poderosos y de desarrollo unilateral de acciones bélicas carentes del necesario consenso de la comunidad internacional. Ejemplos recientes de ambas direcciones son la intervención de la OTAN en Kosovo en salvaguardia de los derechos humanos y la segunda invasión de Estados Unidos y sus aliados a Irak. A pesar de contramarchas como ésta, el desarrollo de la conciencia de pertenecer a un mundo interconectado por múltiples redes políticas, económicas y culturales, que se hace visible en la problemática ecológica, los debates en torno a la globalización económica y el rechazo a las violaciones a los derechos humanos, no importa dónde y bajo qué tipo de régimen se lleven a cabo, muestran que ya no es posible pensar a la comunidad global sólo como el escenario en el cual los Estados, como únicos actores, deciden su comportamiento en base a consideraciones prudenciales y de sus intereses particulares. Es la filosofía del Derecho y de la política internacional un ámbito propicio para discutir la nueva configuración planetaria, ya que la misma presenta ribetes que escapan a un exclusivo tratamiento desde las herramientas conceptuales de las ciencias humanas. En este sentido, por ejemplo, se impone repensar la pertenencia moderna del ciudadano al Estado y su extensión a una ciudadanía cosmopolita, la responsabilidad de los Estados y otros actores internacionales por los efectos de sus acciones sobre la comunidad global y la sujeción de todos ellos a principios morales y jurídicos que, sin desconocerlos, no queden a merced de los diversos mundos culturales.

Las propuestas de Rawls, Apel y Habermas que se examinarán son de las más adelantadas y fundamentales para una discusión filosófica, a la altura de los tiempos, acerca de las posibilidades de un orden global ético y jurídico. La premisa de la cual se parte se refiere a que ya no es sustentable, racional ni prácticamente, la apelación a una instancia suprahistórica, del tipo de los principios del Derecho natural, ni tampoco una sujeción estricta a las normas positivas para justificar el Derecho internacional. Más bien, se intenta proseguir la reflexión crítica de la razón iniciada por Kant e indagar las condiciones de posibilidad de un Derecho cosmopolita o, al menos, un Derecho posestatal. Una filosofía así puede aportar el tratamiento de los conceptos con los cuales se lleva adelante el debate teórico, un esclarecimiento de los fundamentos invocados y el posible enlace que la realidad interpretada tiene con el curso más general del pensamiento y la vida humana. Los pensadores mencionados reconocen una común pertenencia al tronco kantiano, con diversas críticas al

proyecto de la paz perpetua, pero coincidentes en la necesidad de restringir la soberanía estatal con referencia al uso de la fuerza y al tratamiento de los derechos básicos de sus ciudadanos. Desde tales aportes, se procurará plantear y someter a crítica algunas vertientes de la problemática filosófica aplicada a la sociedad global de nuestro tiempo.

La sociedad de los pueblos de Rawls

La obra póstuma de John Rawls sobre el Derecho de los pueblos constituye una extensión de su doctrina contractualista de la justicia a la sociedad internacional. La idea que la guía es que en ese ámbito debe aplicarse el mismo principio de tolerancia que lleva al ciudadano de una sociedad liberal a respetar las creencias de otras personas. Así entonces, un pueblo liberal debe respetar a otros pueblos organizados en torno a concepciones diferentes acerca de lo justo y el bien común, inclusive cuando se presenten de un modo comprensivo de la totalidad de la vida social. La cuestión que se plantea es la necesidad de dilucidar los límites de dicha tolerancia, con miras a lograr un acuerdo básico entre pueblos “razonables”, que cumpla el rol que tiene en el orden interno el consenso sobre los principios básicos de justicia.¹ Rawls se propone construir los principios de una sociedad política internacional, de modo de evitar, al mismo tiempo, la reivindicación del particularismo de la cultura liberal y la invocación de una racionalidad universal de tipo kantiano. La universalidad de aquellos principios dependería, en cambio, de que pudieran ser aceptados por los diversos regímenes, inclusive los no liberales, admitiendo, como en el orden interno, el “hecho del pluralismo razonable” que, en el caso de la comunidad internacional, se traduce en el hecho de la diversidad de pueblos razonables con sus diferentes culturas y tradiciones de pensamiento.²

Dicho ámbito de pluralismo es demarcado por el filósofo estadounidense estableciendo una distinción entre “pueblos liberales razonables” y “pueblos decentes no liberales”, que, en conjunto, denomina “pueblos bien ordenados”. El término “decente” describe a las sociedades no liberales “cuyas instituciones básicas cumplen ciertas condiciones políticas de derecho y justicia (incluidos el derecho de los ciudadanos a desempeñar un rol sustancial, a través de asociaciones y grupos, en la construcción de las decisiones políticas) y conducen a sus ciudadanos a honrar un Derecho razonablemente justo para la Sociedad de los Pueblos”.³ Ambas clases de pueblos no representan sociedades efectivamente existentes, sino tipos

¹ John Rawls, “The Law of Peoples”, en S. Shute, S. Hurley, eds., *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*, New York, Basic Books, 1993, p. 43; *The Law of Peoples*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1999, pp. 59-60.

² Rawls, “The Law of Peoples”, p. 46; *The Law of Peoples*, p. 11; *Political Liberalism*, New York, Columbia Univ. Press, 1993, pp. 36-37.

³ Rawls, *The Law of Peoples*, pp. 3-5.

ideales de regímenes nacionales que, además, son presentados como los verdaderos actores morales del Derecho internacional. La categoría liberal deriva de las notas más abarcadoras de las democracias occidentales, regidas por una concepción “política” de la justicia, esto es, condensada en los principios constitucionales y enmarcada en su cultura pública, mientras que la calidad de decentes cabría a regímenes que, no siendo autocracias, poseen instituciones basadas en una doctrina comprensiva moral, filosófica o religiosa.

Dicha condición de actores morales otorgada a los pueblos los privilegia frente a los Estados y los individuos. Rawls procura distinguirse así tanto de la visión tradicional del Derecho internacional, que atribuye a los Estados poderes soberanos en lo interno y el derecho a la guerra en su política externa, como del cosmopolitismo y su construcción de una ciudadanía global. Respecto de la primera, la teoría rawlsiana convalida lo que podría interpretarse como un proceso de restricciones en los usos externos e internos de la soberanía estatal, visible en el ordenamiento jurídico positivo internacional desde la segunda posguerra, a través de la auto-defensa como limitación del derecho a la guerra y la obligación de proteger los derechos humanos como acotamiento de la autonomía interna de los Estados. Los pueblos bien ordenados, según cree Rawls, están en mejores condiciones que los Estados de limitar razonablemente sus intereses, esto es, no ignorando el criterio de reciprocidad, que exige considerar a otros pueblos como iguales y otorgarles el mismo reconocimiento que se reclama para la tradición y la cultura propia.⁴ Vale decir, los Estados difieren de los pueblos en tanto su poder y sus intereses particulares sean entendidos como metas propias que deben ser alcanzadas aún a costa de los demás miembros de la comunidad internacional, mientras que si el comportamiento estatal incluye razonabilidad en el uso de los medios y procura el consenso externo de sus acciones, entonces Estados y pueblos no se distinguirían como actores morales.

Pero, dada esta primacía otorgada a los pueblos, la postura de Rawls se aleja también del llamado “liberalismo cosmopolita”, que entiende que los principios de la comunidad internacional deben estar basados en el respeto de los derechos de las personas antes que en los de entidades colectivas como pueblos, naciones o sociedades domésticas en general.⁵ Si bien la teoría rawlsiana presenta algunas afinidades con el cosmopolitismo, en particular, por la defensa de una ética internacional limitativa de los actores estatales, sus diferencias estriban

⁴ Rawls, *The Law of Peoples*, pp. 23-29 y 34-35.

⁵ V. al respecto, Charles Beitz, “Rawls’s Law of Peoples”, *Ethics*, 110: 4, 2000, p. 677; “Social and cosmopolitan liberalism”, *International Affairs*, 75: 3, 1999, pp. 518 y ss. (Beitz, 2000, 677; 1999, 518 y ss.) Además de Beitz, pueden ubicarse en la corriente cosmopolitista Thomas W. Pogge, Henry Shue, Onora O’Neill y Andrew Kuper, entre otros.

en que, para el pensador norteamericano, postular una justicia global para las personas implica creer que todas ellas, no importa su procedencia cultural, deben poseer el mismo catálogo de derechos que los ciudadanos de las democracias constitucionales. La sociedad internacional justa debería estar integrada, por tanto, sólo por regímenes democrático-liberales al estilo occidental. A su juicio, ello puede ser tachado de etnocéntrico, pues implica avanzar sobre la pertenencia de los ciudadanos a la cultura pública de sus respectivos pueblos, cuya naturaleza moral define el bien para los individuos y las asociaciones. Para Rawls, aún cuando se crea que las democracias constitucionales poseen una forma de vida superior, es prioritario que la estructura básica de una comunidad internacional justa esté basada en el mutuo respeto de los pueblos, antes que en la exigencia de conformar en primer lugar regímenes liberales en todas las naciones. Por otra parte, los pueblos bien ordenados, unidos bajo una organización política razonablemente justa, “simpatías comunes” y una concepción del derecho y la justicia, son los sujetos morales aptos para representar y proteger a los individuos de un modo más eficaz que si se los considera carentes de esas relaciones, según sugiere el cosmopolitismo.⁶

Son, justamente, las diferencias culturales las que, según Rawls, obligan a pensar la sociedad de los pueblos de un modo algo diferente respecto de las sociedades nacionales. Los principios de justicia en ese ámbito no podrían surgir de una única “posición original”, pues el contexto público de los pueblos no liberales no se apoya en los mismos fundamentos historicistas que caracterizan a los regímenes occidentales. No obstante, coincidirían en someterse a una “lista mínima” de derechos humanos, más restringida que el catálogo amplio aceptado por las democracias constitucionales liberales y consagrado en el ordenamiento positivo internacional desde 1945. Dicha restricción se justifica en que los pueblos no liberales poseen una organización jerárquica que considera a sus ciudadanos, no como individuos, sino como miembros participantes de una sociedad guiada por una doctrina común, religiosa o secular. Por ello, por ejemplo, sería legítimo que dichos pueblos no reconocieran una libertad de conciencia completa, extendida a todos por igual, sino sólo en una “medida suficiente”, en virtud de la preeminencia otorgada a la creencia que se reputa común.⁷

⁶ Rawls, *The Law of Peoples*, pp. 23-24, 39, 60-62, 82-83 y 119-120.

⁷ Rawls, *The Law of Peoples*, pp. 32-37, 41; 63-64 y 67-68. Los principios de justicia internacional que los representantes de los pueblos liberales elegirían en una “posición original” propia consagran la igualdad e independencia de los pueblos, el deber de honrar los derechos humanos, el deber de no intervención y de observancia de los compromisos, así como restricciones en el uso de la fuerza y un deber de asistencia a pueblos cuyas condiciones de vida sean desfavorables para alcanzar un régimen político y social justo o decente. (p. 37) A su vez, los representantes de los pueblos no liberales aceptarían en su “posición original” los mismos principios, a excepción de la limitación mencionada en cuanto a los derechos humanos. No obstante, ellos incluirían el derecho a la vida (y a los medios de subsistencia y de seguridad); a la libertad, a la

En consecuencia, se habría hallado así un conjunto de derechos urgentes, exigibles universalmente y que los diversos pueblos del mundo podrían aceptar *desde fundamentos diferentes*, ya que no dependerían de ninguna doctrina religiosa o filosófica comprensiva en particular, sino que emanarían de la necesidad de los pueblos de conservar su independencia política y cultural, proteger los derechos humanos de sus ciudadanos, participar de los beneficios del intercambio y recibir asistencia.⁸

El paso dado por Rawls implica un avance respecto de las tesis realistas internacionales, aunque resulta en parte insatisfactorio, ya que se configura una arena internacional donde los pueblos son erigidos como entidades morales capaces de contener las pretensiones de poder de los Estados. Si bien, desde mi punto de vista, el reconocimiento a regímenes no liberales es consistente con los avances hacia el pluralismo del Derecho internacional de la segunda parte del siglo XX, los pueblos rawlsianos aparecen como universos culturales homogéneos que representan a toda la sociedad, sin que se perciba cómo sus ciudadanos y asociaciones podrían hacer valer sus derechos, si éstos fueran violados, ante las instituciones globales. Un terreno que parece relativizado por el filósofo norteamericano es el de una cultura política pública mundial, la cual podría operar más efectivamente que los pueblos como freno de los Estados y constituirse en la base de una ética global. Cabe confrontar, pues, estas deficiencias con los aportes filosóficos de Karl Apel y Jürgen Habermas, quienes contribuyen a explorar con más detenimiento el contexto público internacional en el que se sustentarían los principios morales y de justicia.

Apel: la ética discursiva en el Derecho internacional

La postura de Apel en torno a la ética y el Derecho internacional es una reformulación del universalismo kantiano, que pretende evitar sus supuestos metafísicos. Sin abandonar la reflexión crítica ni la perspectiva trascendental, entiende a la razón, no como la facultad monológica moderna, sino como lo que se constituye intersubjetivamente en la práctica de los discursos. La ética discursiva que de allí se deriva es, según el pensador alemán, la única que

propiedad personal y a la igualdad formal ante la ley. El derecho a la vida comprende la protección de los grupos étnicos frente al genocidio o los asesinatos masivos. Las libertades de culto y de pensamiento, en cambio, sufrirían un cierto menoscabo, aunque, en una sociedad decente, afirma Rawls, aún si existiera una “religión establecida” que detenta ciertos privilegios, es esencial que ningún credo sea perseguido ni imposibilitada su práctica, y hasta se asegure, en vista de la desigualdad, un amplio derecho de emigración. Con estos atenuantes, agrega, una doctrina comprensiva en la que se sustenten tales derechos no se tornará razonable, pero al menos, no será “completamente irrazonable”, pues no rechazaría de plano la libertad de conciencia. (pp. 65, 74-75 y 79)

⁸ Rawls, *The Law of Peoples*, pp. 68-69.

plantea en la actualidad las condiciones para formular principios normativos universales que, reconozcan y delimiten los valores de las diferentes culturas.⁹

La base de su crítica a la propuesta de Rawls reseñada es que, a pesar de las intenciones de su autor, sus ideas refuerzan el Derecho internacional tradicional de Estados soberanos. Para Apel, la discusión acerca de la posibilidad de afirmar principios morales universales que obliguen a los distintos actores debe comenzar por replantear la conexión entre la democracia y el Derecho positivo en un régimen constitucional. A su entender, ni la fórmula rawlsiana de justificación dentro de la cultura política pública de las sociedades occidentales, ni la más reciente postura de Habermas que funda los derechos humanos en la función legislativa de una democracia consensual y deliberativa, son satisfactorias en cuanto a superar ciertas tendencias de los Estados a hacer uso de su soberanía e imponer la llamada “razón de Estado”. Por lo tanto, el profesor de Frankfurt cree que todavía subsisten fuertes razones para que los derechos humanos conserven un estatuto superior a todo Derecho positivo y se apoyen en una concepción universal del Derecho que no pueda ser reducida a la autonomía legislativa de los Estados, aunque éstos sean las herramientas de su realización. Conflictos internacionales recientes, como las guerras étnicas en algunos países africanos, la crisis de Kosovo y, más aún, el caso de la última guerra de Irak, a su juicio, son demostrativos de la inviabilidad de realizar adecuadamente la idea del Derecho, como concepción universal de los derechos humanos, ya sea a través de Estados particulares, aún los democráticos, ya sea a través de un único súper Estado mundial. En respuesta a este problema de que un orden moral global no puede estar fundado en ninguna institución del Derecho positivo, ni tampoco el desarrollo crítico de la razón permite recurrir a la tradicional instancia del Derecho natural, Apel afirma que el “discurso primordial de la humanidad” debe ser considerado como la meta-institución fundante. Tal discurso es el que es ejercido por un “público global razonante”, en virtud de las normas de una “comunidad ideal de comunicación”, en tanto ya están presupuestas en toda argumentación seria, por lo que ningún Estado soberano ni ningún superpoder hegemónico podrían representarlo.¹⁰

Cabe preguntarse sobre el tipo de organización jurídico-política internacional que sería compatible con dicha instancia normativa. La respuesta de Apel es que las Naciones Unidas, a pesar de sus falencias, es la institución actual más abierta a la meta-institución global de un

⁹ Karl-Otto Apel, “Globalization and the Need for Universal Ethics”, *European Journal of Social Theory*, 3: 2, 2000, 138-139.

¹⁰ Apel, “Discourse Ethics, Democracy and International Law. Towards a Globalization of Practical Reason”, *American Journal of Economics and Sociology*, 66: 1, 2007, pp. 56-60.

discurso de la humanidad. Supondría, por ello, un anticipo del Derecho postestatal futuro, a condición de que no se convierta en un Estado mundial ni sea dominada por los más poderosos. Pero aún así, es de destacar que la ONU, para ser la institución primordial de un orden global justo, debería ser reformada progresivamente en la dirección de afirmar la prioridad de los derechos humanos universales sobre los intereses de los Estados y, en particular, procurando que el Consejo de Seguridad deje de ser, principalmente, un organismo mediador de los intereses estratégicos de sus miembros.¹¹

Estas ideas de Apel acerca de la sociedad justa internacional se inscriben en el marco de lo que llama una ética global de la responsabilidad o, más estrictamente, de la corresponsabilidad, que pretende alejarse tanto de una racionalidad universal valorativamente neutral como de una racionalidad particular culturalmente dependiente. Propone avanzar por medio de la reflexión trascendental, presentando el principio kantiano de universalización como un principio procedimental que exige considerar el posible consenso de todas las personas afectadas, con atención a los efectos probables de una obediencia universal de las normas que podrían ser propuestas en el discurso práctico. Tal principio opera como una idea regulativa para toda búsqueda de consenso fáctico. Sólo se requiere recurrir a la posible reflexión de quien argumenta sobre aquellos presupuestos de la argumentación que no pueden ser negados sin cometer auto-contradicción performativa. Este es el criterio trascendental, entonces, de una racionalidad comunicativa culturalmente independiente.¹² Tales prácticas argumentativas sobre cuestiones globales en organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, en debates parlamentarios y hasta en encuentros filosófico-científicos, afirma Apel, son el único medio que la humanidad de hoy cuenta para ejercitar una ética de la corresponsabilidad, que haga valer los intereses de todos los posibles afectados, incluidos los oprimidos del mundo actual y las generaciones futuras. Aún cuando en dichos ámbitos se busquen algunas soluciones inmediatas y, por tanto, predomine una racionalidad estratégica, aplicada a discutir medios y fines, los argumentantes deben cooperar para que las relaciones existentes sean modificadas en la dirección de la generación en el largo plazo de las

¹¹ Apel, "Discourse Ethics, Democracy and International Law. Towards a Globalization of Practical Reason", p. 60; "On the Relationship Between Ethics, International Law and Politico-Military Strategy in Our Time. A Philosophical Retrospective on the Kosovo Conflict", *European Journal of Social Theory*, 4: 1, 2001, pp. 32-33.

¹² Apel, "Globalization and the Need for Universal Ethics", pp. 141-144.

condiciones de aplicación de la ética discursiva, esto es, “de la producción de las relaciones de la comunidad ideal de comunicación en la comunidad real”.¹³

Es de destacar que este principio regulativo de la ética del discurso presenta una mayor radicalidad que el “consenso superpuesto” rawlsiano, en tanto se propone que el acuerdo al que se debe arribar “tiene que ser capaz de iniciar y regular un cambio de las condiciones políticas de la formación de consenso en orden a tomar en cuenta los intereses de todas las partes afectadas”, aunque no estén presentes.¹⁴ Es por ello que la ética discursiva se distancia de una ética mínima común a todas las culturas, pero también de la búsqueda de un conjunto de derechos humanos básicos que recibirían el acuerdo de los diferentes pueblos, que es el camino recorrido por Rawls. La visión apeliana es que tales valores comunes, que bien podrían ser complementados con una declaración de deberes y responsabilidades morales respecto de la comunidad global, deben poder ser “interpretados y justificados a la luz de una fundamentación autónoma y racional de una ética universalmente válida”. Los principios procedimentales de la ética discursiva, implícitamente reconocidos, según Apel, en las conferencias y discusiones internacionales, pueden proveer el marco racional de un acuerdo posible sobre las distintas propuestas acerca de los deberes y derechos en la sociedad global de nuestra época.¹⁵

En función de todo ello, la ética discursiva de la corresponsabilidad, cuyos principios guardan afinidad con los de un régimen democrático, debe excluir a los pueblos no democráticos de la teoría ideal del Derecho internacional. Para una superación efectiva de la visión clásica de éste, es preciso reforzar la dirección hacia un Derecho cosmopolita de ciudadanos, por lo que una preocupación fundamental debe ser el estatuto de éstos al interior de los distintos regímenes y las posibilidades efectivas con que cuentan para la comunicación y la cooperación en las interacciones políticas.¹⁶

Habermas y la constitucionalización del Derecho internacional

La contribución de Habermas, como la de Apel, busca también reforzar la orientación hacia un cosmopolitismo de raíz kantiana. En esa tendencia, el avance civilizatorio en el nivel internacional supone la definitiva abolición del “estado de naturaleza” entre los Estados y el

¹³ Apel, “La Ética del discurso como ética de la corresponsabilidad por las actividades colectivas”, trad. Julio De Zan, en *La globalización y una Ética de la responsabilidad. Reflexiones filosóficas acerca de la globalización*, Buenos Aires, Prometeo, 2007, pp. 110-112.

¹⁴ Apel, “Globalization and the Need for Universal Ethics”, pp. 151-152.

¹⁵ Apel, “Globalization and the Need for Universal Ethics”, p. 153.

¹⁶ Apel, “Discourse Ethics, Democracy and International Law. Towards a Globalization of Practical Reason”, pp. 63-66.

ingreso a lo que Kant llamaba el “estado legal” de la humanidad, el sometimiento de todos los pueblos a una “constitución cosmopolita”, que asegure, a su vez, el estado jurídico de cada uno de ellos.¹⁷ Tal proceso de constitucionalización del Derecho internacional, que tomó impulso tras la primera posguerra, en el siglo XX, según Habermas, está imbricado en la actual globalización, en el hecho de que los Estados se encuentren en un proceso de transición hacia una “constelación posnacional”, en la cual ceden en su autonomía y se sumergen en una red más horizontal de relaciones globales.¹⁸ La Carta de las Naciones Unidas, con su calidad de ser prioritaria respecto de los estatutos legales estatales, y su complementación con la Declaración Universal de los Derechos Humanos serían, pues, una “genuina constitución” del mundo, de acuerdo a cuyos procedimientos pueden ser sancionadas las infracciones a las normas internacionales. A partir de ella, cabe juzgar el comportamiento de los distintos actores en términos de legalidad o ilegalidad y no en términos de justicia o injusticia.¹⁹

Sin embargo, tras el fin de la bipolaridad y el ascenso de Estados Unidos como única superpotencia mundial, un camino diferente parece haberse planteado. Se trata de una crítica al proyecto cosmopolita kantiano, diferente de la del realismo, y que propone una suerte de moralización de las relaciones internacionales en base a la extensión a todo el orbe de los principios liberales norteamericanos, como alternativa superadora del Derecho internacional. Aún siendo un propósito sincero, ello supondría, a juicio de Habermas, descartar la carga igualadora de los principios y los procedimientos contenidos en las normas jurídicas acordadas por todas las naciones y hacer que una de ellas juzgue a las demás según sus propios intereses y estándares éticos. Esta pretensión moralizante, alegada por la política exterior estadounidense en el segundo conflicto con Irak, significa un cambio en las mejores tradiciones de ese país con referencia al Derecho internacional y un retroceso al universalismo etnocéntrico de los antiguos imperios. Es que tal orden basado en un poder hegemónico, aún si éste fuera bien intencionado, no puede ser nunca inclusivo de los intereses de todas las partes afectadas. Sólo los procedimientos legales abiertos a todos pueden garantizar tal

¹⁷ Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, 311-312 y 355, Barcelona, Altaya, 1993, pp. 139-141, 195-196; “De la relación entre teoría y práctica en el Derecho internacional, considerada con propósitos filantrópicos universales, esto es, cosmopolitas”, 310-312, en *Teoría y Práctica*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 56-58; *Perpetual Peace. A Philosophical Sketch*, Appendix I, en H. Reiss, ed., *Kant: Political Writings*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1991, p. 124.

¹⁸ Habermas, J., “La constelación posnacional y el futuro de la democracia”, en *La constelación posnacional*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 84-85; “Does the Constitutionalization of the International Law Still Have a Chance?”, en *The Divided West*, Cambridge, Polito Press, 2006, p. 115.

¹⁹ Habermas, “An Interview on War and Peace”, en *The Divided West*, p. 102: “Does the Constitutionalization of the International Law Still Have a Chance?”, p. 115.

inclusividad, al descentrar las perspectivas de interpretación.²⁰ De modo que los límites con los cuales se encontraría un Estado superpoderoso que deseara instaurar un orden moral global provienen de la lógica misma de los discursos prácticos. Los procedimientos previstos en el Derecho positivo buscan una imparcialidad que obliga a las partes a adoptar mutuamente el punto de vista de los demás en el proceso de creación de la voluntad. Ello no puede ser reemplazado, observa Habermas, por la anticipación presuntamente imparcial de las partes, pues debería poder ponderar la posición de los demás y determinar qué intereses serán universalizables.²¹

Aun cuando la segunda guerra contra Irak provocó una escisión al interior de Occidente por el choque de dos concepciones de las relaciones globales, Habermas cree que la senda renovadora del Derecho internacional clásico hacia el cosmopolitismo todavía puede ser retomada.²² A tal fin, emprendió en los últimos años una revisión crítica del proyecto kantiano de la paz perpetua, destinada a mantener el objetivo de la constitución cosmopolita, sin asumir la propuesta de una autoridad coactiva internacional bajo la forma de una “república mundial” o de una “federación de Estados libres”. Al respecto, la posición habermasiana puede resumirse en dos puntos básicos: a) la visión contractualista del Estado de Kant puede reemplazarse por una concepción deliberativa de la democracia, que vincula la validez de las normas a procedimientos públicos discursivos, abiertos a todos los ciudadanos; las constituciones modernas contienen ya los principios que otorgan legitimidad a los poderes e instituciones que elaboran, interpretan y aplican el Derecho según tales procedimientos; b) el nivel internacional, a su vez, ya ha alcanzado un estadio constitucional, que comprende tanto a Estados como a ciudadanos, sin que se haya constituido una autoridad soberana; lo que corresponde es fortalecer tal proceso dotando a las instituciones existentes de la fuerza legal suficiente para tomar a su cargo la solución de problemáticas globales, dentro de un sistema de relaciones cada vez más horizontal, pluralista y abierto.²³

La constitucionalización de la sociedad global que propone Habermas no supone la mera extensión lógica del orden jurídico nacional, sino una instancia complementaria de él.

²⁰ Habermas, “An Interview on War and Peace”, pp. 103-106: “Does the Constitutionalization of the International Law Still Have a Chance?”, pp. 116-117.

²¹ Habermas, *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional*, Buenos Aires, Katz, 2008, pp. 35-36.

²² Habermas, “Foreword”, en *The Divided West*, p. xxii.

²³ Habermas, “Does the Constitutionalization of the International Law Still Have a Chance?”, pp. 126-132; “Three Normative Models of Democracy”, en *The Inclusion of the Other*, Cambridge, The MIT Press, 1998. en esp., pp. 246 y 251; un estudio crítico más extenso de la filosofía kantiana del Derecho internacional puede verse en Habermas, “Kant’s Idea of Perpetual Peace: At Two Hundred Years’ Historical Remove”, en *The Inclusion of the Other*, pp. 165 y ss.

La situación de los Estados en el nivel internacional no es análoga a la de los individuos en el estado de naturaleza invocado por las teorías del contrato social, pues sus ciudadanos ya están en condición legal, la cual se pondría en riesgo si el orden jurídico estatal al que pertenecen quedara restringido en su soberanía. Por lo tanto, desde este punto de vista, un poder mundial unificado no es sólo impracticable, sino conceptualmente inapropiado para una comunidad de actores, cuyo poder no necesita ser domesticado por un sistema jurídico, como en el caso de la formación del Estado democrático constitucional, sino que ya se encuentran en un cierto Estado de derecho que restringe legalmente su soberanía.²⁴

Habermas defiende un modelo liberal de constitución como el más adecuado para ser aplicado a la comunidad internacional con miras a reafirmar el proceso de conformación de una sociedad global sin gobierno mundial. A su entender, la superioridad de tal modelo sobre el republicano francés, sustentado en las ideas de Rousseau, es que permite separar conceptualmente el “Estado” y la “constitución”. Ésta no constituye a la autoridad, sino que está al servicio de limitar los poderes ya existentes en la sociedad, dándoles una forma legal. Ello explicaría por qué en las relaciones entre los Estados se ha podido desarrollar una red de cooperación y negociación bajo formas legales que configuran una “proto-constitución”, sin que se haya erigido una autoridad común.²⁵

De manera que para interpretar el tránsito de un Derecho entre naciones a un Derecho cosmopolita, es clave la distinción habermasiana entre *constitución* y *Estado*. La primera “define una asociación horizontal de ciudadanos al establecer los derechos fundamentales que ellos, como miembros fundadores libres e iguales, se garantizan mutuamente”. El Estado, en cambio, es una “organización jerárquica de roles para el ejercicio del poder político o la implementación de programas políticos”.²⁶ Así, el Derecho cosmopolita no necesita ser pensado según la unidad entre Estado-nación y constitución. De hecho, cree Habermas, la evolución histórica de la comunidad internacional lo confirma, al priorizar las relaciones

²⁴ Habermas, “Does the Constitutionalization of the International Law Still Have a Chance?”, pp. 129-130.

²⁵ Habermas, J., “A Political Constitution for the Pluralist World Society?”, en *Between Naturalism and Religion*, Cambridge, Polity Press, 2008. pp. 315-316.

²⁶ Habermas, “Does the Constitutionalization of the International Law Still Have a Chance?”, p. 131. Según Scheuerman, la tajante distinción entre constitución y Estado que hace Habermas es tributaria de una obra reciente del teórico político alemán Hauke Brunkhorst acerca de la solidaridad cívica y global. (William Scheuerman, “Global Governance without Global Government? Habermas on Postnational Democracy”, *Political Theory*, 36: 1, 2008, pp. 137-138). A tenor de los textos citados, puede decirse que Habermas ha tomado en cuenta una serie de desarrollos teóricos de los últimos años acerca de la constitucionalización del Derecho internacional, como los estudios sobre orden jurídico sin Estado de Brunkhorst y sobre el Estado de derecho y el orden constitucional a nivel global de Brun-Otto Bryde. (V., por ej., “Does the Constitutionalization of the International Law Still Have a Chance?”, pp. 138-139)

horizontales de sus miembros sobre las prácticas centralizadas. Si se mira las cartas fundacionales de las Naciones Unidas, la Organización Mundial del Comercio y la Unión Europea, el programa de un orden cosmopolita democrático dispone actualmente de un nivel constitucional que Habermas juzga algo más desarrollado que la condición legal de las organizaciones internacionales. La consigna sería, entonces, dotar a las mismas de poderes legislativos y ejecutivos mayores que los que hoy exhiben, sin que los Estados desaparezcan como entes soberanos, pues, aún cuando queden inmersos en una red de cooperación que los lleve a aceptar recíprocas obligaciones, no serían relegados a la calidad de meras partes de una estructura jerárquica supraestatal.²⁷

Para que los actores estatales, las organizaciones internacionales existentes y los individuos puedan interactuar en una sociedad global descentrada, su constitución política debe dar forma a un sistema de relaciones sin que el conjunto deba adoptar las características de la estatalidad. Esta es la más novedosa de las aportaciones de Habermas a la perspectiva cosmopolita, pues avanza hacia el diseño de una estructura política que involucre a todo el orbe en cuanto a la deliberación y decisión en torno a problemáticas globales. Partidario de la *global governance* difundida por David Held²⁸, en sus ensayos de finales del siglo pasado el filósofo alemán acentuaba la necesidad de definir procedimientos institucionalizados de formación de una voluntad política transnacional que conduzca a la disolución de los ámbitos interno y externo de la política y la transforme en “política doméstica mundial”.²⁹ En escritos más recientes, reafirma todo ello presentando una estructura institucional de la sociedad global con tres niveles de gobierno: *supranacional*, *transnacional* y *estatal*. El primero de ellos queda reservado a la organización mundial de nuestro tiempo, las Naciones Unidas, debidamente reformada y circunscripta a sus originales propósitos de preservar la paz y proteger los derechos humanos, sin erigirse en una república mundial. El nivel intermedio, transnacional, estaría compuesto por las organizaciones que nuclean a las potencias principales y por los bloques regionales, los cuales, en foros permanentes, tratarían las cuestiones más acuciantes de política global, como las económicas y ecológicas. Las naciones-Estado, por su parte, cederían buena parte de su capacidad de decisión en esas

²⁷ Habermas, “Does the Constitutionalization of the International Law Still Have a Chance?”, pp. 132-135.

²⁸ David Held. *Democracy and the Global Order*, Stanford, Stanford Univ. Press, 1995. Sobre la conformación de un nivel transnacional similar al propuesto por Habermas, ver esp. pp. 91-92.

²⁹ Habermas, “¿Aprender de las catástrofes? Un diagnóstico retrospectivo del corto siglo XX” y “La constelación posnacional y el futuro de la democracia”, ambos en *La constelación posnacional*, pp. 76-77 y 145.

materias en favor del nivel anterior, pero conservarían los atributos de su soberanía, con las restricciones en el derecho a la guerra y la obligación de respetar los derechos humanos.³⁰

La idea de Habermas es que los poderes para formular políticas públicas desagregados del Estado se trasladen a los organismos mencionados y, especialmente, a las uniones regionales, en virtud de la mayor representatividad política que poseen. Pero, una condición sería que dicho nivel deje de ser sólo un ámbito de cooperación entre los Estados para convertirse en una suerte de parlamento capaz de promover cambios en el orden global, en particular, con referencia a la regulación de los mercados económicos y la prevención de daños ecológicos. Las naciones-Estado, aún cuando no podrían reivindicar su independencia, permanecerían como los “árbitros finales” del escenario global, pues se constituirían en fuente de legitimación democrática en la formación de la voluntad común en los niveles transnacional y supranacional. Desde la óptica de la teoría del discurso habermasiana, las democracias nacionales ya han acumulado el aprendizaje suficiente para que sus Derechos positivos institucionalicen el carácter representativo y deliberativo de los procedimientos de formación de la voluntad democrática, en los cuales se funda la legitimidad de sus leyes. Si las organizaciones internacionales se han de comportar como miembros de un Estado de derecho democrático, aún faltándole a éste el monopolio de la fuerza, deberán extraer su legitimidad de los “canales de legitimación democrática institucionalizados dentro del Estado constitucional”, como alternativa racional efectiva frente a la hegemonía de los más poderosos o a una impracticable fundamentación metafísica o religiosa.³¹

Reflexiones finales

A través de las perspectivas teóricas analizadas se ha pretendido mostrar que las actuales condiciones de globalización ofrecen un escenario apto para retomar un enfoque filosófico sobre las relaciones internacionales diferente de las propuestas centradas en el balance de poder dentro de un hobbesiano estado de naturaleza. Los irreversibles cambios en el dominio global obligan, según se ha visto, a plantearse interrogantes acerca del alcance de la soberanía estatal, del estatuto de las culturas y, en suma, del tipo de orden universal posible.

La capacidad de auto-determinación de los Estados no puede permanecer inalterada en un mundo que, por un lado, se interconecta en múltiples dimensiones y, por otro, da muestras de asumir conscientemente las deficiencias del llamado “modelo westfaliano”, el conjunto de

³⁰ Habermas, “Does the Constitutionalization of the International Law Still Have a Chance?”, pp. 135-136.

³¹ Habermas, “Does the Constitutionalization of the International Law Still Have a Chance?”, pp. 136, 140 y 176. V. además, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 147 y ss.; “On the Internal Relation between the Rule of Law and Democracy”, en *The Inclusion of the Other*, pp. 260-262.

normas, creencias y prácticas que, desde mediados del siglo XVII hasta 1945, consagró el principio de la soberanía territorial en el concierto de las naciones. El orden resultante se componía de actores individuales, que no reconocían ninguna autoridad superior, cada uno de los cuales tenía un derecho legítimo a perseguir sus propios intereses, inclusive mediante el recurso de la guerra. Son evidentes las dificultades que una concepción así de las relaciones internacionales atraviesa hoy en que las asimetrías de poder por sí mismas no son aceptadas como justificación de la conducta hacia otros actores, en que asuntos como los desequilibrios provocados por la extensión planetaria de los mercados, las consecuencias para el ecosistema de las acciones que gobiernos o empresas llevan adelante, las “limpiezas étnicas”, las persecuciones raciales y las severas violaciones de derechos humanos, resultan cuestionados, rechazados y, a veces, fuertemente contestados por una opinión pública global y por organizaciones militantes de una incipiente sociedad civil internacional.

Sin embargo, un tipo de comunidad interestatal, con algunos logros remarcables en referencia a la duración y limitación de los conflictos bélicos, fue conformándose dentro del régimen westfaliano. Se limitaba, principalmente, al concierto de las potencias europeas de los siglos XVIII y XIX, cuyo Derecho se universalizaba a medida que las mismas lograban expandirse, o bien, naciones extraterritoriales eran incorporadas. Como señalaba Juan C. Puig, ello dio lugar al mesianismo de algunos internacionalistas de la época, que juzgaban la expansión europea como un avance civilizatorio, cuando hoy podría considerarse, simplemente, como una imposición etnocéntrica.³² La comunidad global de la cual hablamos hoy no puede desconocer las diferencias culturales y, con ello, se debe admitir la dificultad de invocar principios y fundamentos teóricos que entrañen la mera proyección de un proceso histórico determinado al orden universal.

La discusión filosófica sobre los principios éticos y jurídicos posibles para la sociedad global se hace, pues, dentro del marco mencionado, pero, a mi entender, no puede ignorar el grado de autocritica de la razón alcanzado por el pensamiento occidental. Para la ética discursiva de Apel, la universalidad deviene de los presupuestos de toda argumentación, sea cual sea el contexto empírico en el que se desarrolle. Es así que afirma que no basta con diseñar un conjunto de principios comunes a todas las culturas para que éstos alcancen universalidad. Ello sólo es posible en la medida en que la reflexión teórica logre dilucidar las condiciones de la validez de aquéllos. Un camino diferente es el que sigue Rawls, ya que, desde su punto de vista, el consenso universal puede alcanzarse, justamente, si dejamos de

³² Juan C. Puig, *Derecho de la comunidad internacional*, I, Buenos Aires, Depalma, 1974, pp. 64-65.

lado los fundamentos desde los cuales pueblos diversos pueden acordar con una lista mínima de derechos humanos y principios de justicia. A su vez, para Habermas, la diversidad de creencias no debería ser un obstáculo para el desarrollo de una “solidaridad cosmopolita”, si la misma es referida a la obligación de mantener la paz y respetar los derechos humanos, tal como está definido en el Derecho internacional constitucionalizado del siglo XX, cuyos principios obrarían así como una suerte de cultura política universal. En cambio, las concepciones morales más densas deberían quedar reservadas para la sociedad doméstica y su necesidad de promover lazos de amistad cívica más sólidos.

A este debate debe incorporarse también la cuestión de la carga histórico-cultural de Occidente, o sea, plantearse si la totalidad de las condiciones del sistema democrático-constitucional, tal como han sido desarrolladas en la cultura moderna, son exigibles a todos los Estados a fin de construir una sociedad justa internacional. Dando una respuesta negativa a esta problemática, Rawls se distancia de los promotores de la democracia cosmopolita, admitiendo en el seno del Derecho de los pueblos a los regímenes no liberales. En este sentido, la ética discursiva apeliana espera que un reconocimiento institucional en el concierto de las naciones de las condiciones *a priori* de la argumentación y la consecuente búsqueda del consenso de todos los posibles afectados promueva un entendimiento cada vez mayor hasta desplazar a la guerra como instancia de resolución de conflictos. Los argumentantes, afirma Apel, aún perteneciendo a universos culturales distintos, están ya desde un principio bajo la exigencia ética de superar progresivamente la distancia entre las circunstancias fácticas y las condiciones anticipadas de la comunicación.³³ Habermas parece confiar también en la capacidad inclusiva de los discursos libres de dominación en la búsqueda de consenso sobre problemáticas globales y en su potencial transformador de las mentalidades, tanto de gobernantes como de ciudadanos de todos los países.

Cabe preguntarse, sin embargo, si un nivel tal de conciencia reflexiva, entendido como etapa necesaria de toda racionalidad, no equivaldría a demandar que cada cultura recorra un proceso de secularización similar al vivido en Occidente, a fin de que la razón alcance un nivel auto-crítico y de comprensión de sus límites que le permita saltar luego hacia las condiciones trascendentales de una racionalidad intersubjetiva. En el caso de Habermas, podría dudarse de que las distintas naciones alcancen la auto-comprensión que está implícita en el Derecho positivo público occidental desde fuera de su sistema, si sus ciudadanos no son

³³ Apel, “Una Ética de la responsabilidad en la era de ciencia”, en *La globalización y una Ética de la responsabilidad. Reflexiones filosóficas acerca de la globalización*, p. 90.

capaces de pensarse a sí mismos como autores de la voluntad de su régimen político. Acaso cabría plantear la necesidad de una *ética o teoría discursiva mínima*, que tan solo exija a todos los pueblos y a sus miembros dejar abierta la posibilidad de autocrítica de los propios principios desde los cuales se argumenta y un orden legal no cerrado a las soluciones discursivas de un Derecho cosmopolita.

Por último, aunque ha suscitado algunas críticas, el proyecto habermasiano de gobernanza (*governance*) mundial sin Estado constituye un avance conceptual significativo en el diseño institucional de un Derecho cosmopolita, de escaso desarrollo en los planteos de Rawls y Apel. Se le ha señalado que, a pesar de sus intenciones, los niveles transnacional y supranacional, son cargados con características de estatalidad.³⁴ Desde mi punto de vista, bien podría admitirse esa crítica, aunque la cuestión crucial es cómo organizar la comunidad global sin atribuir a ninguna entidad el monopolio exclusivo de la fuerza. Habermas da una respuesta adecuada en ese sentido que, en definitiva, tiende a otorgar a las Naciones Unidas reformadas un mayor poder disuasorio, por la capacidad de consenso, del recurso a la guerra y de toda violación de derechos básicos. No obstante, el nivel transnacional intermedio aparece potenciado respecto del vigente y acaso allí se trasladen discusiones más cruciales que las que prevé Habermas, como la condición histórica misma del mundo globalizado, ya que las distintas naciones acceden a él desde situaciones económico-sociales diferentes que querrán hacer valer en la confrontación argumentativa. En este plano en el que la constitucionalización habermasiana juega buena parte de su factibilidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Karl-Otto, "Discourse Ethics, Democracy and International Law. Towards a Globalization of Practical Reason", *American Journal of Economics and Sociology*, 66: 1, 2007, 49-70.
- Apel, K.-O., "Globalization and the Need for Universal Ethics", *European Journal of Social Theory*, 3: 2, 2000, 137-155.
- Apel, K.-O., "On the Relationship Between Ethics, International Law and Politico-Military Strategy in Our Time. A Philosophical Retrospective on the Kosovo Conflict", *European Journal of Social Theory*, 4: 1, 2001, 29-39.
- Apel, K.-O., *La globalización y una Ética de la responsabilidad. Reflexiones filosóficas acerca de la globalización*, trad. R. Maliandi, Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- Beitz, Charles, "Rawls's Law of Peoples", *Ethics*, 110: 4, 2000, 669-696.
- Beitz, C., "Social and cosmopolitan liberalism", *International Affairs*, 75: 3, 1999, 515-530.

³⁴ V. por ej., Scheuerman, "Global Governance without Global Government? Habermas on Postnational Democracy", pp. 147-148.

- Habermas, Jürgen, *Between Naturalism and Religion*, trad. C. Cronin, Cambridge, Polity Press, 2008.
- Habermas, J., *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional*, trad. D. Gamper Sachse, Buenos Aires, Katz, 2008.
- Habermas, J., *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 1998.
- Habermas, J., *La constelación posnacional*, trad. P. Fabra Abat, D. Gamper Sachse, L. Pérez Díaz, Barcelona, Paidós, 2000.
- Habermas, J., *The Divided West*, trad. C. Cronin, Cambridge, Polity Press, 2006.
- Habermas, J., *The Inclusion of the Other*, trad. C. Cronin, P. De Greiff, Cambridge, The MIT Press, 1998.
- Held, David, *Democracy and the Global Order*, Stanford, Stanford Univ. Press, 1995.
- Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, trad. A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Barcelona, Altaya, 1993.
- Kant, I., *Perpetual Peace. A Philosophical Sketch*, en H. Reiss, ed., *Kant: Political Writings*, trad. H.B. Nisbet, 2a. ed., Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1991.
- Kant, I., *Teoría y Práctica*, trad. M.F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, 2a. ed., Madrid, Tecnos, 1993.
- Puig, Juan C., *Derecho de la comunidad internacional*, I, Buenos Aires, Depalma, 1974.
- Rawls, John, "The Law of Peoples", en S. Shute, S. Hurley, eds., *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*, New York, Basic Books, 1993, 41-82.
- Rawls, J., *Political Liberalism*, New York, Columbia Univ. Press, 1993.
- Rawls, J., *The Law of Peoples*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1999.
- Scheuerman, William E., "Global Governance without Global Government? Habermas on Postnational Democracy" (Review Essay), *Political Theory*, 36: 1, 2008, 133-151.