



**LA CONTRIBUCIÓN
DE REINER FORST
AL IDEAL DE
JUSTICIA GLOBAL: EL
DERECHO BÁSICO A
LA JUSTIFICACIÓN**

Alejandra Ríos Ramírez

LA CONTRIBUCIÓN DE REINER FORST AL IDEAL DE JUSTICIA GLOBAL: EL DERECHO BÁSICO A LA JUSTIFICACIÓN*

Resumen: El debate entre universalismo moral y particularismo ético aún no encuentra un punto de conciliación equilibrado. La perspectiva particularista critica al universalismo la nivelación que de las especificidades y diferencias culturales pretende, amparado en el argumento de la necesidad de una concepción universal de los derechos humanos; el enfoque universalista, por su parte, critica al particularismo que, amparándose en la defensa de la soberanía nacional y la autodeterminación política y cultural, acarree como peligrosa consecuencia, la legitimación de ciertas prácticas culturales que atentan contra los derechos y libertades básicas fundamentales. Con Reiner Forst, se nos presenta una tentativa de conciliación a este debate mediante su tesis sobre el derecho básico a la justificación, que no es otra cosa que una nueva concepción de los derechos humanos y por tanto, de la justicia.

Palabras clave: Derechos humanos, igualdad, justicia global, movimientos sociales, democracia.

REINER FORST CONTRIBUTION TO THE IDEAL OF GLOBAL JUSTICE: THE BASIC RIGHT TO JUSTIFICATION

Abstract: The debate between moral universalism and ethical particularism still didn't find a univocal point of conciliation. While the particularistic perspective is criticized the leveling of the particularities and cultural differences produced by the universalist positions, in turn this position, criticized the dangerous tendency to legitimate, from the perspective of ethical particularism, certain cultural practices that threaten the rights and basic freedoms. With Reiner Forst, presents an attempt of conciliation to this debate by his thesis on the basic right to justification, which is nothing else than a new conception of human rights and Justice.

Keywords: Human rights, social movements, global justice, equality, democracy.

Fecha de recepción: octubre 29 de 2013

Fecha de aceptación: mayo 5 de 2014

Alejandra Ríos Ramírez: colombiana. Magíster en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Docente de tiempo completo del pregrado en Ciencias Políticas de la Universidad Eafit. Directora del observatorio legislativo Antioquia Visible.

Correo electrónico: ariosram@eafit.edu.co

* Documento de reflexión no derivado de investigación

LA CONTRIBUCIÓN DE REINER FORST AL IDEAL DE JUSTICIA GLOBAL: EL DERECHO BÁSICO A LA JUSTIFICACIÓN

INTRODUCCIÓN

No es nuevo el debate que, entre universalismo moral y particularismo ético, se aborda como problema fundamental de la filosofía política. Este debate, por sus profundas raíces filosóficas, permea el derecho y trae fuertes consecuencias para la economía en clave de justicia distributiva. En términos generales, podemos afirmar que las posturas que asumen los defensores del universalismo moral tienen como núcleo las críticas dirigidas al particularismo ético, en el sentido del peligro que conlleva la defensa de ciertos principios de justicia contextuales, los cuales, y en virtud de la defensa de la soberanía nacional, permiten y promueven ciertas prácticas culturales que atentan contra las libertades individuales y los derechos fundamentales. De otro lado, el núcleo de la defensa del particularismo ético, que a su vez se convierte en crítica al universalismo moral, consiste en señalar el peligro que implica querer establecer principios morales universales, sin consideración del contexto, y, con ello, la posible nivelación y homogenización cultural a la que se verían sometidas sociedades y comunidades que no han tenido como base de su creación, los principios más caros a la civilización occidental.

Atento a los dilemas que plantean cada una de las posturas filosóficas mencionadas, y los dilemas políticos a los que conduce el debate en cuestión, Reiner Forst presenta una propuesta tentativa respecto a la concepción de los derechos humanos y, por tanto, de la justicia global. Por ello, esta invitación pretende fungir como vía conciliadora del debate entre universalismo moral y particularismo ético.

LOS DERECHOS HUMANOS: ¿RETÓRICA O PROYECTO POLÍTICO?

En el texto “El derecho básico a la justificación: hacia una concepción constructivista de los derechos humanos”, Forst establecerá un eje “formal” que servirá de base para una noción de derechos humanos que “incluya” sociedades no occidentales. No obstante, esta “inclusión” no puede ser impuesta ni forzada desde fuera de la comunidad misma. De esto nos encargaremos más adelante. Por el momento, baste decir que para el autor alemán, la retórica de los derechos humanos, como la retórica que se dirige contra ellos, puede ser usada para encubrir la dominación y opresión política tanto en Estados occidentales como no occidentales. Por tanto, si se quiere ingresar en el debate contemporáneo sobre los derechos humanos y la justicia global, es necesario desenmascarar ambas retóricas, vislumbrar el núcleo central tanto de la defensa de los derechos humanos, como el de su crítica y, a partir de allí, encontrar la posibilidad de que comunidades no occidentales puedan, sin renunciar a sus tradiciones, defender y respetar los derechos humanos.

Nos parece fundamental, para reconstruir la propuesta de Forst, partir de la idea según la cual las demandas por el respeto de derechos fundamentales siempre se han presentado a la luz de luchas sociales por su reconocimiento en cada momento histórico. De este modo, el autor ubicará la problemática de los derechos en contextos puramente sociales, sean occidentales o no. Esto es, peculiares estructuras políticas y jurídicas se han arreglado de acuerdo con las demandas que los miembros de esa comunidad han hecho en relación con sus peticiones de mejoramiento, tanto en las instituciones sociales como en sus propias condiciones de vida. Al respecto afirma el autor: “Las demandas por derechos humanos han sido interpretadas *como si* surgieran de los conflictos de una comunidad política y apuntaran a cambiar la comunidad; la estructura interna de una tal comunidad ha sido vista como el lugar de la contextualización y la institucionalización de derechos básicos” (Forst, 2005, p. 51. *Cursivas propias*).

Es importante notar el *como si* de la anterior afirmación. Tal presupuesto, más allá de pretender fundamentarse en evidencias puramente empíricas —aunque no por ello eluda hechos históricos—, pone de manifiesto la intención del autor de referirse a la construcción del discurso de los derechos más allá de la normativa abstracta y formal propiamente moderna y occidental. Aun asumiendo que el núcleo normativo de los derechos humanos tiene su génesis en el proceso moderno de secularización en los países europeos y en las construcciones teóricas del contractualismo del mismo cuño, es posible afirmar que tal génesis no puede ni debe ser un límite a la hora de pensar una noción de derechos que cobije distintas comunidades y culturas políticas no occidentales. Es por ello que Forst se encargará de explicar que es necesario construir una nueva fundamentación y, por tanto, reformular el discurso de los derechos basados en un concepto

particular de “ser humano”. Esta nueva formulación implicará entonces que el supuesto básico para la elaboración teórica recaiga en la idea de que los conflictos sociales y específicamente los individuos que componen estos movimientos, son la fuente a partir de la cual puede establecerse una concepción constructivista de los derechos humanos, a la vez universal, válida y justificada racionalmente por todos y para todos. Es larga la tradición de autores que se han adherido al enfoque constructivo en filosofía política; en particular para esta discusión sobre los derechos humanos y la justicia global véase Pogge (2005).

Todo lo anterior no quiere decir que de este carácter de universalidad se desprenda una *lista* de derechos básicos o fundamentales; antes bien, lo que mostraremos en adelante es que esta concepción, aunque vale de manera universal y mantiene el núcleo normativo central de los derechos humanos —a saber, la defensa del individuo frente a cualquier autoridad que pretenda someterlo arbitrariamente—, está al tanto de y respeta las particularidades históricas y culturales.

DISCURSOS INTRA E INTER CULTURALES

Si el punto de partida es que ciertos movimientos y conflictos sociales en cualquier comunidad política han sido la causa de nuevas reivindicaciones de derechos, entonces se hace necesario remitirnos a eso que el autor denomina *discursos intraculturales*; aquellos a partir de los cuales podemos vislumbrar la posibilidad de un *discurso intercultural* en clave de derechos. En primer lugar, la intención de examinar los discursos intraculturales no solo es una apelación moral de Forst para comprender y aceptar las variadas prácticas culturales, sino que se presenta como una necesidad metodológica para desentrañar las posibles razones con las cuales los individuos que movilizan procesos sociales hacen un llamado para que se les justifique, a su vez, con buenas razones, sobre lo justo y válido de sus propias estructuras políticas. En segundo lugar, al dilucidar el núcleo normativo que posiblemente componen los discursos intraculturales, será posible entonces enfrentar un diálogo intercultural, o si se quiere global, sobre derechos humanos.

Con respecto al análisis del discurso intracultural, la demanda de justificación evidencia que las comunidades no occidentales ya tienen de alguna manera integrada en sus tradiciones y prácticas culturales la idea a partir de la cual una apelación racional puede ser dirigida a sus estructuras políticas de poder, que demandan justificaciones sobre lo justo o lo razonable con respecto a la manera en que sus instituciones se comportan. Es precisamente en este punto donde Forst se enfrentará con que hay que extraer el núcleo normativo de una de las más fuertes objeciones contra la idea de derechos humanos; a saber, cualquier intento por aplicar e implantar el discurso de los derechos humanos en una sociedad no occidental no es tanto una violación a la soberanía que tal Estado

encarna, como una intromisión violenta y agresiva en la cultura local. Esto es, partir del supuesto según el cual el individuo en todo tiempo y en todo lugar tiene las características que constituyeron al sujeto moderno, es imponerle a otros individuos no occidentales una visión del mundo completamente diferente a la de su cultura, y en consecuencia, posiblemente, producir un grave desarraigo moral.

Reiner Forst, desafiando esta objeción, advierte un fuerte potencial para reforzar su tesis universalista. Da un paso atrás y examina tal objeción estableciendo un presupuesto metodológico fundacional: la existencia de “Estados monoculturales”. Establece Forst al respecto: “Se parte de un fuertemente idealizado concepto de “cultura”, con el cual se entiende una compleja e integrada totalidad de convicciones y prácticas que constituyen la auto-compresión y las instituciones de una comunidad política —por así decirlo— de un ‘Estado monocultural’” (Forst, 2005, p. 30).

Así pues, la hipótesis de un Estado que responde a tal integridad cultural tiene que ser analizada desde una perspectiva tanto colectiva como individual. Desde la perspectiva colectiva, tenemos que la *integridad* de esta cultura está basada en fuertes creencias y valoraciones acerca de lo que su mundo es. Esto es, en primer lugar la concepción del universo que esta colectividad tiene no es producto de una indagación científica sobre los fenómenos de la naturaleza y el mundo, sino, más bien, de una larga historia de preservación de mitos religiosos fundacionales a través de tradiciones orales y escritas; y en segundo lugar, solo se sostiene porque las prácticas más propias de su cultura tienen justamente por objetivo reforzar las respuestas que las primeras generaciones se dieron sobre el origen de la comunidad misma. De este modo, las estructuras políticas y las instituciones sociales se arreglan de acuerdo con esta cosmovisión. Lo que en sentido colectivo importa destacar aquí es que la idea de que esta monocultura, como unidad total o, como lo afirma el autor, *una totalidad integrada completamente de perfecta integridad*, hace referencia a que tal cultura no solo tiene resueltas sus preguntas más profundas sobre el sentido de la existencia y el lugar que sus miembros ocupan en ella, sino, además, que tal integridad señala la completa autonomía política que le es propia a esa comunidad. El sistema de valoraciones es, en tanto “perfecta” unidad política y moral, el mejor y más conveniente de los sistemas que esa cultura puede tener, puesto que es el reflejo de sus más insondables convicciones colectivas.

Desde la perspectiva del individuo en esta monocultura, tenemos que, en la medida en que las prácticas y las instituciones responden a, respetan y promueven la concepción generalizada del mundo —la cual además de eficacia política cohesiona moralmente—, cada individuo ve estas formas políticas como legítimas ante sus ojos, precisamente porque ellas son el espacio en el cual tales convicciones tienen su escenario. Dicho de otro modo, cada individuo de esta

cultura, al encontrar una perfecta concordancia entre sus convicciones y las instituciones que las sostienen, refuerza la idea de su individualidad y, de manera simultánea, las instituciones se fortalecen con la aquiescencia que los individuos le ofrecen.

El significado ético de la totalidad es aquel experimentado por cada uno de los miembros en sus vidas a través de la pertenencia a su comunidad. La "salud" de la cultura depende de la "salud" de sus miembros, por eso la integridad de la totalidad no puede afirmarse ni definirse con independencia del bienestar de sus propios miembros (31).

Es por lo anterior que la pertenencia o la membresía con respecto a una unidad política tal, es posible y eficaz en la medida en que comunidad e individuo vean, tanto en sus prácticas culturales como en sus instituciones, una correspondencia tan clara que el respeto mutuo sea posible.

EL "SER HUMANO" DE LOS DERECHOS

A partir del análisis precedente sobre los discursos intraculturales, en claves colectiva e individual, Forst extraerá el núcleo normativo que les es propio y, por tanto, intentará superar la objeción dirigida contra el discurso de los derechos humanos. Se puede deducir que la base fundamental en la cual está anclada la moralidad de la cultura, y la eficacia y legitimidad de sus estructuras políticas, es el individuo. Esto es, el individuo como receptor y a su vez multiplicador de la concepción de su mundo comunitario es el eje que sostiene el todo social. La integridad de la comunidad depende de que cada miembro vea en ella el respeto que cada uno merece por ser, a su vez, ellos mismos respetuosos de las normas y leyes que regulan las relaciones sociales. El respeto por el individuo es la garantía para el respeto y el mantenimiento de las instituciones políticas.

Por consiguiente, si uno presupone su propia autocomprensión, entonces, una tal cultura (o Estado) exige sobre la base de la aceptación por parte de sus propios miembros como fuentes éticas de la experiencia de sus vidas, en tanto existencias plenas de significado ya superadas (Forst, 2005, p. 32).

De este modo, el respeto que los individuos pueden expresar por sus instituciones políticas tiene que ver con que las convicciones individuales son eso, convicciones, no normas o moralidad impuestas. Este tipo de comunidad, de la que se desprende tal respeto por el individuo, puede, a su vez, exigir respeto exteriormente, es decir, hacia otras formas de Estado; respeto dirigido no solo hacia sus convicciones morales y religiosas, sino hacia el Estado y las estructuras políticas que representan el núcleo de sus convicciones individuales y colectivas.

Ahora bien, si se asume que el recurso metodológico empleado por Forst, el

Estado monocultural que designa lo *perfecto* de una unidad política y cultural, podría ser una evidencia, entonces no cabría hablar allí de la promoción de un ideal de libertad privada y de derechos individuales; allí, donde cada individuo se sintiera en completa unidad con sus estructuras políticas o, dicho de otro modo, en absoluta identificación con el Estado, no existiría ni siquiera la necesidad de hablar de la importancia del individuo frente a la comunidad desde una perspectiva de los derechos individuales.

En consonancia con la idea según la cual la lucha por los derechos se ha presentado desde la perspectiva de los movimientos sociales, Forst percibe entonces que, incluso existiendo tal densidad moral y cultural, existe la posibilidad de que el disenso se presente. Tal disenso no debe pensarse necesariamente como una revolución o lucha armada en contra de las instituciones. Todo lo contrario, el disenso es la evidencia misma de que las culturas en su interior están vivas y en movimiento. El disenso o el consenso dan cuenta de que existen individuos racionales capaces de preguntar por lo justo o lo injusto de sus instituciones; tal movimiento individual es la fuerza potencial del fortalecimiento moral y político, tanto de individuos como de las comunidades a las que pertenecen. Seyla Benhabib, en su libro *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y postmodernismo*, establece de manera muy clara la importancia del sentido del consentimiento en estos términos:

El consentimiento por sí solo nunca puede ser criterio de nada, ni de la verdad ni de la validez moral; más bien, la racionalidad del procedimiento para alcanzar acuerdo es la que siempre tiene interés filosófico. Debemos interpretar el consentimiento no como una meta final, sino como un proceso para la generación cooperativa de verdad o validez. La intuición principal que hay detrás de los procedimientos de universalización modernos no es que todos puedan o deban acordar el mismo conjunto de principios, sino que éstos hayan sido adoptados como resultado de un procedimiento, sea de razonamiento moral o de debate público, y que estamos dispuestos a considerarlos "razonables y justos". No solo cuenta el *resultado* del proceso del juicio, sino el *proceso* para alcanzar tal juicio, proceso que desempeña un papel en su validez, y yo incluso diría que en su valor moral (Benhabib, 2006, p. 52).

De lo que se trata, pues, es de mostrar que de la concepción que Forst tiene del "ser humano" se puede deducir la idea de que aquel individuo del que acabamos de hablar, aquel ubicado en el hipotético Estado monocultural, puede percibir, eventualmente, que alguna de las instituciones de su Estado ya no tiene las suficientes razones para justificar ciertas políticas o ciertas normas, y que por tanto, puede estar siendo injusta con alguna porción de la comunidad. Aunque esta situación parezca haber resquebrajado la unidad del Estado monocultural del cual hemos venido hablando, para Forst esto es solo una apariencia. El ser humano

occidental o perteneciente a otras culturas tiene como componente fundamental la racionalidad que le permite preguntar por razones. El autor afirma que incluso en una comunidad con fuertes lazos religiosos y morales que cohesionan el todo social, cada individuo está en capacidad de preguntarse si el circuito social del que hace parte está en consonancia con su autocompresión. Esto denota que Forst advierte en el ser humano “en general”, una capacidad racional fuerte, no solo en relación con la autonomía individual sino con respecto a la autonomía del grupo como tal.

En cualquier contexto en el que los seres humanos actúen, están siempre obligados a reconocer a cada persona como alguien a quien uno debe razones justificadas de las acciones que la afecten. En la medida en que las acciones son justificadas con respecto a normas específicas, esas normas y su justificación deben estar basadas en razones aceptables (Forst, 2005, p. 40).

Así, pues, la objeción de que el discurso de los derechos humanos desconoce las particularidades éticas culturales está superada. La superación se consume en el momento mismo en el que Forst piensa un ser humano, inmerso en cualquier cultura, con las capacidades suficientes para preguntarse por su papel frente a la comunidad, y por el papel que la comunidad juega en relación con él. De este modo, se hace evidente el núcleo normativo, producto del recurso metodológico utilizado por el autor, que subyace a la objeción mencionada: el individuo y su capacidad para preguntar por razones y demandar justificaciones.

EL DERECHO BÁSICO A LA JUSTIFICACIÓN

Ahora es ya evidente el rendimiento que ha producido la objeción contra el discurso de los derechos humanos, y el rendimiento de la crítica a tal objeción, a saber, el punto de anclaje ahora es el individuo como tal y, a partir de esta noción, podemos hablar entonces que la propuesta de Reiner Forst está teñida de un fuerte componente universalista. Universalista no solo porque crea firmemente que un discurso de los derechos humanos puede valer para cualquier cultura en sentido estructural, sino porque justamente a través de ese concepto de persona como sujeto autónomo y racional, en cuanto a la posibilidad de pedir justificaciones, es posible pensar que en cualquier medio social se puede impugnar, y con legítimo derecho, cualquier injusticia cometida por estructuras sociales y políticas. La clásica noción kantiana de dignidad según la cual los seres humanos deben ser tratados y asumidos como fines en sí mismos y no como medio para los fines de otros, le sirve al autor para afirmar que es posible pensar un concepto de autonomía que, al desligarse “ideológicamente” del discurso propiamente moderno y liberal, cobije y proteja a todos los seres humanos de cualquier acto que pretenda robarles esta condición fundamental que se nos aparece, podría decirse, como condición existencial en sentido moral. De la mano de Thomas Pogge, podemos

entonces reforzar la idea de que es posible ubicarse en un discurso constructivista de los derechos humanos, y no por ello, dejar de lado el respeto debido a las particularidades culturales:

El universalismo moral no es, pues, una posición moral con un contenido claramente definido, sino un mero enfoque —un esquema general que puede rellenarse de tal manera que arroje una variedad de posiciones morales sustantivas—. El universalismo como máximo solo puede proporcionar condiciones necesarias pero no suficientes para la aceptabilidad de una concepción moral. Estas condiciones equivalen a una llamada a la coherencia sistemática en moralidad: la valoración moral de las personas y sus conductas, de las reglas sociales y de los estados de cosas, debe basarse en principios fundamentales que rijan para todas las personas por igual; y cualesquiera discriminaciones construidas dentro de estos principios fundamentales deben recibir un fundamento plausible (Pogge, 2005, p. 126).

A partir de la reconstrucción hecha hasta el momento en la cual las luchas sociales evidencian que existen sujetos que piden justificaciones razonables a las instituciones políticas a las cuales pertenecen en lo que tiene que ver con demandas de justicia o de razones morales; a partir también de la idea de que esos mismos individuos tienen como característica fundamental de su constitución humana, una autonomía que se mide por la capacidad de vetar o impugnar prácticas políticas que al momento aparecen como injustas, entonces podemos afirmar que, tanto el núcleo normativo de los derechos como el núcleo normativo que subyace a ciertas culturas con un alto grado de densidad o integridad cultural, sirve como fundamento para afirmar que el derecho básico que debe serle reconocido a cada individuo de la comunidad humana, y además protegido de que le sea arrebatado o vulnerado por un hombre o un grupo de ellos, es *el derecho a la justificación*.

A partir de este derecho básico a la justificación podemos advertir entonces que un discurso intercultural es posible, pues, si partimos de la noción de ser humano con las características arriba mencionadas, entonces cualquier individuo sea occidental, oriental, musulmán, judío o indígena, según Forst, puede apelar a ser escuchado respecto a lo que tenga que decir pública y privadamente de sus instituciones políticas, sin disminuir por esto la integridad cultural de la cual hace parte.

El derecho básico a la justificación permite entonces superar la idea de que las demandas por justicia social solo pueden ser escuchas por los miembros de la misma comunidad política, y además también superar la idea de que la injusticia distributiva es un problema exclusivamente doméstico (para una comprensión del problema de la justicia global de una perspectiva de democracia, participación y reconocimiento, véase Fraser, 2008).

Desde esta perspectiva, el Estado nación, hasta el momento interpretado como único destinatario de las demandas por justicia, es superado. Para Forst, los individuos más allá de ser ciudadanos de una nación en particular, son ciudadanos y ciudadanas del mundo. La violación del derecho básico a la justificación en cualquier parte del mundo, debería despertar la indignación de un ciudadano al otro lado del planeta porque en esa violación se están vulnerando los derechos propios. El Estado nación y la vida comunitaria quedan trazadas por el imperativo del respeto al derecho individual del veto.

Es por lo anterior que una concepción constructivista de los derechos humanos permanece eficaz en dos niveles: el político y el moral. Desde la perspectiva política se trata de que las sociedades, independientemente de sus prácticas culturales, puedan configurar estructuras políticas y de derecho, basadas en una noción de justicia, a partir de las cuales la apelación sobre lo justo encuentre canales de expresión social y sean escuchadas; desde la perspectiva moral, la universal concepción de derechos humanos así entendida no puede serle arrebatada o vulnerada arbitrariamente a ningún individuo o comunidad política. Dice Forst al respecto:

Cualquier norma moral que pretenda ser universalmente válida y recíproca debe ser capaz de probar su validez a aquellos a quienes es dirigida, de acuerdo con ese criterio. Por consiguiente, esta debe ser capaz de ser el objeto de un discurso práctico en el cual, en principio, todos los argumentos a favor y en contra de la norma deben ser presentados (2005, p. 41).

CONSIDERACIONES FINALES

Los debates contemporáneos sobre justicia global recaen inevitablemente sobre los núcleos ideológicos del liberalismo. Al tiempo, las posturas que pretenden separarse de este acometen su ataque defendiendo posiciones que, aunque son también producto de los discursos conservaduristas más clásicos (Hayek, 1997 y 2006), intentan estar al día en un mundo inevitablemente liberalizado y sobre todo, globalizado económicamente.

Aunque el discurso propiamente moderno y liberal, a partir del cual fue posible pensar un universalismo moral defensor radical de la condición fundamental de la libertad y dignidad humanas, es evidente que producto de radicalizaciones tales como la defensa de la libertad económica, han sido las catástrofes sociales y económicas de países que, bajo sus condiciones estructurales y culturales internas no han sobrevivido a la demanda de modernización. La brecha entre países pobres y países ricos es cada vez más evidente y preocupante. Para aquellos que apelan a una resolución de la pobreza solo dentro de las fronteras, es claro que ya no se puede establecer el sujeto de la culpa histórica por colonización y explotación

de los países del tercer mundo; aquí, el problema de la justicia distributiva es un problema doméstico (Narveson, 2003). Aquellos otros que apelan a un ideal de justicia global radical, apelan, en el mejor de los casos, a intervenciones humanitarias, y, en el peor de ellos, a intervenciones militares para hacer valer el principio moral universal de dignidad y autonomía humana; aquí, el problema de la justicia distributiva es un problema global.

Como lo señalamos en el inicio del texto, surge el grave problema de que al optar por una u otra iniciativa de manera unívoca, las conciliaciones son casi imposibles. Para resaltar la propuesta que Reiner Forst señala en su texto, es necesario destacar que aunque el componente universalista de su proyecto es fuerte, no por ello deja de problematizar el núcleo mismo del liberalismo clásico. Enrique Serrano, en su texto *Modernidad y libertad*, señala un punto que es fundamental a la hora de repensar el liberalismo en esta era global:

Las luchas políticas contra el centralismo del poder estatal han representado la gran fragua, en la cual se han roto las cadenas de la dominación tradicional y, al mismo tiempo, se han moldeado las identidades típicas del mundo moderno. *Desgraciadamente, la tradición liberal no ha sido congruente con su herencia republicana y, al introducir sus famosos dualismos en torno a la libertad (libertad de los modernos-libertad de los antiguos, libertad negativa-libertad positiva) ha favorecido la ilusión de que es factible conservar la libertad encerrándose en el ámbito privado (Serrano, 2005, p. 17. Cursivas mías).*

El énfasis de esta cita es importante pues lo que se nos aparece claro es la idea de que se hace necesario democratizar el liberalismo. Una democratización que tiene sus raíces más profundas en la tradición republicana, a partir de la cual el sujeto, como miembro y parte fundamental del todo social, solo puede constituirse como individuo libre y autónomo a partir de las condiciones que esa misma comunidad pueda proporcionarle. Pero la comunidad en abstracto no es la que crea las condiciones de posibilidad para la realización del ideal de vida buena; son los mismos individuos, asumidos como sujetos racionales, autónomos y de lenguaje, los que a partir del diálogo y la deliberación construyen sus propias estructuras políticas. Con el liberalismo sin adjetivos, la libertad pierde su carácter público; la sociedad y, en este caso, el mundo solo cobran vigencia e importancia en la medida en que esa sociedad es interpretada como un instrumento para el desarrollo de las libertades individuales. El liberalismo económico, a través de sus implementaciones políticas nacionales y globales, provee la *ilusión* de que la competencia sin regulación y la defensa radical del ámbito privado es el único escenario posible para la realización del ideal individual de vida buena. De allí que la política como ejercicio activo de los ciudadanos en la construcción de sus espacios públicos, haya ido desapareciendo de las expectativas de los individuos. Esto es, el liberalismo radical, para el cual es claro que lo que hay que defender es la libertad del individuo, no la justicia, la fraternidad o la igualdad, ha secuestrado o puesto en suspenso la política.

Reiner Forst, teniendo en cuenta este componente del liberalismo, al cual aludimos al inicio del texto como la retórica de los derechos humanos que también puede ser usada para encubrir pretensiones de dominación política hacia otros Estados, propone entonces establecer una noción de derechos humanos que *informada histórica y culturalmente* sirva para defender el derecho a la justificación como principio básico y fundamental para todos los individuos de la humanidad. De este modo, en el contexto internacional debe surgir la posibilidad de crear instituciones que, habiendo aceptado este derecho básico, defiendan la posibilidad del mismo tanto dentro de las culturas occidentales como de las no occidentales. Anteriormente mencionábamos que, con la propuesta de Forst, el Estado como unidad monolítica se supera; y no solo por la idea de ser humano ya expuesta, sino también porque, ante la evidencia de que el mundo está compuesto de múltiples culturas y los capitales financieros tanto privados como estatales son flotantes y las relaciones laborales están en alto grado flexibilizadas, las decisiones económicas y políticas tomadas por un grupo económico tienen repercusiones directas negativas en otros grupos humanos. Así, al partir de la idea de que en general, los ciudadanos del mundo hacen parte de un todo social, también están en todo su derecho de hacer reclamaciones y vetar las decisiones que provoquen situaciones de injusticia en todo sentido.

Este deber moral de ayudar a víctimas de flagrantes injusticias se traducen en “mediatizados” deberes positivos, para construir instituciones que garanticen efectivamente que tales violaciones de los derechos sean recordadas, prevenidas y que se luche contra ellas. Tanto en su papel de ciudadanos de un Estado [...] como en el de camaradas morales y miembros de una sociedad universal, las personas están obligadas a ayudar otras que efectivamente están en peligro (Forst, 2005, p. 54).

Se plantea, entonces, la necesidad de instituciones democráticas globales, o por lo menos de mecanismos democráticos internacionales, a partir de los cuales se construyan esas mismas estructuras en virtud de la defensa del derecho básico a la justificación. Por tal razón, no puede pretenderse reducir la soberanía de un Estado al imperativo de justicia distributiva, pero tampoco puede reducirse el problema de justicia social a la noción absoluta de soberanía nacional.

La idea de instituciones democráticas globales deja claro que la sociedad actual es, por sus mismos procesos históricos, económicos y sociales, una sociedad global. En esta medida, el autor alemán plantea que los individuos como miembros racionales, seres de lenguaje, pueden construir democráticamente sus espacios políticos para poder, a partir de ellos, deliberar sobre lo justo y lo injusto. La disputabilidad y el derecho a pedir razones son la condición fundamental para pensar en una nueva noción de derechos humanos respetuosa de las particularidades culturales y de la autonomía individual Φ

REFERENCIAS

Benhabib, S. (2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y postmodernismo*. Barcelona: Gedisa.

Forst, R. (2005). "El derecho básico a la justificación". *Estudios Políticos*. (26). pp. 27-59.

Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.

Hayek, F. (1997). *Los fundamentos de la libertad*. Barcelona: Folio.

Hayek, F. (2006). "Justicia social y distributiva". *Derecho, legislación y libertad. Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política*. Madrid: Unión.

Narveson, J. (2003). "We don't owe them a thing! A tough-minded but soft-hearted view of aid to the faraway needy". *The Monist. An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry*. Volumen 86 (3) pp. 419-433.

Pogge, T. (2005). *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Barcelona: Paidós.

Serrano, E. (2005). "Modernidad y libertad". *Estudios Políticos*. (26). pp. 9-24.