

# El «derecho a tener derechos económicos» y la trans-formación democrática de la voluntad<sup>1</sup>

David Álvarez García

Universidad de Yale

Departamento de Ciencia Política

david.alvarezgarcia@yale.edu

---

## Resumen

El presente trabajo pretende mostrar que una concepción coherente de la solidaridad cívica debe incorporar una ineludible dimensión transnacional especialmente relevante en los ámbitos que afectan al desarrollo humano. Para ello, partimos de la necesidad de trascender las limitaciones de la concepción arendtiana de «lo social» y de las insuficiencias de muchos estados a garantizar la protección básica de sus ciudadanos si no se institucionalizan las instituciones globales. La incorporación del derecho al desarrollo para la legitimación de una constitución global implica incorporar una perspectiva transnacional en la formación de la voluntad democrática de los ciudadanos. Los principales autores estudiados son Arendt, Rorty, Benhabib, Habermas y Pogge.

**Palabras clave:** Arendt, derechos humanos, derechos económicos, justicia global, constitución, legitimación.

**Abstract.** *The «right to have economic rights» and the democratic will trans-formation*

This article aims to show that a coherent conception of civic solidarity must incorporate a transnational dimension, which is especially relevant in the realms affecting human development. In order to show this connection the article analyses the limits of the Arendtian conception of «the social». It also explores the insufficiency of the ideal of citizenship entailed in the «right to have rights» when many states lack means to ensure the basic protections to their citizens. In our world, the protection of the basic conditions for human life points to the constitutionalization of the global institutions related with development. The incorporation of a right to development in order to legitimate a global constitution implies the integration of a transnational perspective in the democratic will formation of the citizens. The relevant authors considered are Arendt, Rorty, Benhabib, Habermas and Pogge.

**Key words:** Arendt, human rights, economic rights, global justice, constitution, legitimization.

---

1. Este texto es una versión ampliada del presentado en el coloquio «Hannah Arendt: pensar en tiempos sombríos», celebrado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela el 13 de diciembre de 2006 y ha sido sustancialmente reelaborado dentro del programa postdoctoral Mec/Fulbright.

### Sumario

Educación sentimental, buen juicio y solidaridad cívica	Trans-formación democrática de la voluntad
Derecho al desarrollo y legitimación constitucional	Conclusión

La formulación que Hannah Arendt ofrece de la dramática situación de las personas sin estado, de aquéllas que han sido desnaturalizadas, privadas de la protección de una comunidad jurídica que las reconoce como miembros, se ha convertido en una de las herencias intelectuales más influyentes del siglo pasado. Con esta concisa expresión: «el derecho a tener derechos», Arendt apunta al corazón del problema de aquéllos que se han quedado a la intemperie de la humanidad, es decir, desamparados de ciudadanía y huérfanos de pertenencia a una comunidad jurídica en la que se les reconozca una participación y un ámbito de interacción significativos. Para Arendt, la auténtica realización humana requiere esta participación en la esfera de la reciprocidad en la que convive la pluralidad de los individuos dentro de una organización colectiva que instaura la igualdad. La igualdad es una realización artificial, es la creación de una comunidad política que otorga protección jurídica a sus miembros. La humanidad, la mera humanidad, es sólo la pura singularidad de quienes han sido privados de sus atributos y adjetivaciones significativas.

Seyla Benhabib realiza un minucioso análisis de la formulación del «derecho a tener derechos» y advierte la existencia de dos dimensiones diferenciadas respecto al uso del término «derecho». El primer uso tiene una dimensión fundamentalmente moral y su destinatario es la humanidad en su conjunto. Este derecho primordial es correlativo al deber generalizado de tratar a todo individuo como a un miembro potencial de una comunidad política. Se trata de la explicitación de un nivel básico e incuestionable del reconocimiento de que todo ser humano tiene la potencialidad, la capacidad, de pertenecer a una comunidad.

La segunda dimensión es derivativa de la primera y hace referencia indirecta a los múltiples modos en los que se realiza el lenguaje de los derechos, los distintos juegos legales en los que el derecho de un miembro a X se corresponde con la obligación de los demás miembros a no interferir en la realización de estos derechos dentro de relaciones de reciprocidad concretas, mediadas a través de leyes específicas e institucionalizadas por estados determinados.

Para Arendt, se trata fundamentalmente de proscribir en la humanidad las acciones que conducen a la alienación de otros seres humanos de la posibilidad de interacciones significativas, que presuponen el acceso a mundos de sentido compartidos. De esta intuición fundamental se derivarían distintos juegos de especificaciones institucionalizadas destinadas a garantizar las condiciones, no de la mera vida, sino de la forma específica de realización que supone la vida activa. Acorde con la orientación republicana de su pensamiento político,

Arendt desconfía de las listas detalladas de derechos propias de la tradición liberal y advierte su impacto negativo sobre la vida cívica al traducir las demandas individualistas de una vida privada y liberada de la política en restricciones sobre el proceso de deliberación pública.

En su crítica a la tradición liberal, Arendt no denuncia, siguiendo a Marx, la vacía formalidad de los derechos liberales y su falta de realización en las condiciones de vida reales de las personas. Arendt simplemente hace suya la concepción de la libertad de los antiguos opuesta a las servidumbres de los modernos de las que Marx tampoco escapa. Su lectura crítica de Marx se retrotrae a su célebre balance comparativo entre los logros políticos de la revolución americana y las consecuencias nefastas de la revolución social francesa. La primera instauraría un sistema de libertad; la segunda, el terror totalitario. Su polémico diagnóstico apunta a la invasión de la esfera política por lo social. La necesidad de separación de estos ámbitos, con sus racionalidades diferenciadas, se ha convertido en una de las aportaciones más distintivas del pensamiento arendtiano, también quizás la más polémica y contestada. Con su peculiar estilo de establecer distinciones, Arendt traza con bisturí analítico una línea entre el dominio de lo social, regido por la tiranía de las necesidades y la lógica de la gestión y la administración, y el dominio de la acción política, donde se materializa la libertad a través del entendimiento, la concertación de opiniones y la deliberación. El espacio de lo social es el de la conservación y reproducción de la vida, el de lo público-político es el de su realización, consumación y exposición. Esta contraposición ilustra elocuentemente la perspectiva vital de una judía alemana refugiada en los Estados Unidos que denuncia un proceso de modernización marcado por la lógica de la eficacia, la técnica, la objetivación, la instrumentalización y la incapacidad de juzgar y pensar en común<sup>2</sup>. Este balance del siglo XX entronca claramente con las reflexiones de la crisis de Occidente de Husserl, Adorno, Horkheimer e incluso con la crítica heideggeriana de la técnica. Mas, como vimos, el pensamiento de Arendt no se limita a establecer la conexión entre el proceso histórico de una razón que objetiva y una civilización que aniquila, entre una ciencia reduccionista y una política de exterminio. Adorno también advertía sobre los excesos de la identificación pura y de la necesidad de salvar los restos fragmentarios de una

2. Esta fusión del universalismo liberal de los derechos humanos y el de la gramática económica marxiana no excluyen, a juicio de Arendt, la posibilidad de la expansión de una forma de barbarismo civilizado en el cual «unos seres pacificados se encuentran despojados de la capacidad para la acción distintivamente humana y del poder de modelar un mundo compartido». Para Wellmer, la dinámica expansiva de la economía capitalista demanda una estructura liberal-democrática que la domestique dentro de la escala de una *sociedad mundial* que no implica un estado mundial. WELLMER, Albrecht «Arendt on revolution», en VILA, Dana (ed.) (2000). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 231 y 229. Sobre la problemática relación entre derechos cosmopolitas y la autodeterminación republicana, ver: BENHABIB, Seyla (2004). *Los derechos de los otros: Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa, p. 76-87 y 151-156; también POST, Robert (ed/int) (2006). *Another Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press, p. 69-74.

dialéctica negativa. Mientras que la salida premoderna heideggeriana es acreedora de juiciosas sospechas de descrédito, el mérito de Arendt radica en la rehabilitación de la tradición del republicanismo cívico<sup>3</sup> junto con el Kant de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*. La reconstrucción del agonismo, la meta de la acción concertada, la reivindicación del espacio diferenciado de intercambio de opiniones, la pluralidad y la potencialidad de ampliar el propio punto de vista, en estos elementos es fácil reconocer la deuda confesa del proyecto habermasiano de caracterización alternativa de un uso comunicativo de la razón.

Volviendo a la especificidad de la distinción arendtiana entre lo social y lo político, en estos espacios operan racionalidades irreconciliables, y la radicalidad de sus respectivas demarcaciones puede quedar bien ilustrada en su siguiente reflexión sobre la naturaleza de la libertad que cito en extenso:

En este mundo nuestro, porque existía antes que nosotros y suponemos que nos sobrevivirá, simplemente no se puede permitir el lujo de dar primacía a las vidas individuales y a los intereses conectados con ellas; así, el dominio público está en el más agudo contraste con nuestro dominio privado, en el que, para la protección de la familia y del hogar, todo vale y todo está al servicio de la seguridad del proceso vital. Requiere coraje abandonar la seguridad protectora de nuestras cuatro paredes y adentrarse en el dominio público, no debido a peligros particulares que nos puedan estar aguardando, sino porque llegamos a un ámbito en el que la preocupación por la vida perdió su validez. El coraje libera a los hombres de su preocupación por la vida para la libertad del mundo. El coraje es indispensable, porque, en política, no está en juego la vida, sino el mundo.<sup>4</sup>

Tanto el ideal burgués liberal como el ideario comunista pueden ser, a juicio de Arendt, alienados conjuntamente en la satisfacción de las necesidades, las más básicas o las creadas por el mercado, búsqueda de superabundancia, alternancia de labor y hobbies privados, pero no auténtico amor por la libertad<sup>5</sup>. La expansión de la lógica de la individualidad privada en la esfera de los derechos sociales y económicos se produce a costa de la reducción del espacio público político. La demarcación que ofrece Arendt de este espacio no tiene dimensiones relativas, es un campo de juego limitado en el que los avances y las conquistas de un bando sólo se pueden realizar a costa de pérdidas en el opuesto. En este contexto, no es de extrañar que Hanna Fenichel Pitkin, una de las más exhaustivas críticas de «la crítica de lo social» de Arendt, recurra

3. Sobre la recepción americana del republicanismo florentino, es inevitable citar el clásico de POCOCK, J. G. A. (2002). *El Momento Maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Traducción e introducción de Eloy García. Madrid: Tecnos.
4. ARENDT, Hannah (2006). «What is freedom?». En: *Between Past and Future. Eight exercises in political thought*. Nueva York: Penguin Books, p. 156.
5. Cf. PAREKH, Bikhu (1979). «Hannah Arendt's Critique of Marx». En: HILL, Melvyn (ed.). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. Nueva York: Saint Martin Press, p. 79. Ver también la discusión: «Hannah Arendt for Hannah Arendt» en el mismo volumen.

para ilustrarlo a la metáfora fílmica de la ciencia ficción de los años cincuenta, en la que una masa informe alienígena engulle todo lo que se encuentra a su paso<sup>6</sup>. Esta peculiar imagen caricaturiza la comprensión mistificada de Arendt de la cuestión social y su radical incompatibilidad con la política<sup>7</sup>, pero aunque la caracterización de la cuestión social realizada por Arendt resulta problemática, contiene también observaciones penetrantes difíciles de esquivar. Por ejemplo, su descripción de la pobreza va más allá de los esbozos negativos que se suelen centrar en lo que les falta a los individuos cuando ocupan esa condición. Arendt va un paso más allá y le otorga un contenido concreto como forma de modelar la conducta. La pasividad de la víctima de la pobreza no consiste en inacción, sino en unidireccionalidad:

La pobreza es algo más que carencia; es un estado de constante indigencia y miseria extrema cuya ignominia consiste en su poder deshumanizante; la pobreza es deplorable, debido a que coloca a los hombres bajo el imperio absoluto de sus cuerpos, esto es, bajo el dictado absoluto de la necesidad, según la conocen los hombres a través de sus experiencias más íntimas y al margen de toda especulación.<sup>8</sup>

En este sentido, podemos relacionarla con la relectura marxiana y aristotélica de la concepción de las capacidades de Sen y Nussbaum al recordar que las capacidades son opciones para realizar las funciones humanas valiosas<sup>9</sup>. Consecuentemente, la pobreza indica precisamente la falta de opción y la libertad, la carencia de un amplio abanico significativo de posibilidades. Para Arendt, además, la vertebración de la cuestión social lleva a cabo una segunda reducción. No se trata únicamente de que la condición de pobreza implique la reducción drástica de las opciones de los individuos, sino que esta reducción elimina la misma pluralidad de individuos al convertirlos en clones virtuales, en copias multiplicadas de una única singularidad. Si la pluralidad era la condición de la humanidad, ésta desaparece cuando queda expuesta a la intemperie la línea

6. FENICHEL PITKIN, Hanna (1998). *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago: University of Chicago Press.
7. Las polémicas consecuencias de las distinciones radicales propias de Arendt se pueden extender a la contraposición entre violencia/poder o labor/trabajo/acción cuando estos conceptos analíticos son aplicados a realidades complejas. Esta interconexión entre las distintas actividades puede ser ilustrada en las líneas de un poema de Robert Frost (*The Tuft of Flowers*), en el que se nos describe como durante una de las actividades más mecánicas, un segador fascinado por la efervescencia de la vida a su alrededor, decide preservar furtivamente una isleta de frondosa vegetación sólo para descubrir más adelante que otro segador lo había hecho anteriormente con idéntico objetivo: «Men work together». La atribución de intencionalidad presupone un juicio compartido sobre un objeto que abre un mundo común, incluso en la más mecánica de las actividades y en el paraje más solitario: «And dreaming, as it were, held brotherly speech / With one whose thought I had not hoped to reach. / "Men work together", I told him from the heart, / "Whether they work together or apart"».
8. ARENDT, Hannah (1988). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, p. 61.
9. SEN, Amartya (2004). «Elements of a Theory of Human Rights». *Philosophy & Public Affairs*, 32 (4), p. 315-356.

de flotación de las necesidades básicas. Así, Arendt relee irónicamente a Rousseau:

La imagen roussoniana de «una multitud [...] unida en un cuerpo» y dirigida por una voluntad era la descripción exacta de su modo ideal de comportarse, puesto que lo que les acuciaba era la necesidad de pan, y los clamores pidiendo pan siempre serán pronunciados por una sola voz. En la medida en que todos necesitamos pan, todos somos iguales y quizás constituimos un solo cuerpo.<sup>10</sup>

Además de esta doble reducción de la pluralidad que conlleva la pobreza, Arendt detecta un peligro de simplificación niveladora del mundo concomitante con las reacciones que despierta la cuestión social. Enfrentados al dramático problema de la pobreza desde una posición de observador, los individuos pueden articular sus reacciones de tres modos básicos<sup>11</sup>. Pueden experimentar *compasión*, entendida como una pasión política desencadenada y alimentada por un referente concreto, específico y singular. Pueden modelar su respuesta y sus actos con criterios de *solidaridad*, es decir, en función de un principio inspirador, fundado en ideas susceptibles de ser generalizadas con aspiración de universalidad y con posibilidad de generar una comunidad vertebrada a partir de intereses transversales<sup>12</sup>. O, finalmente, puede que la respuesta al reto de la cuestión social alimente sentimientos de *piedad*, que Arendt diferencia tanto de la compasión como de la solidaridad. La peculiaridad y peligrosidad de la piedad es que combina elementos propios de la compasión y de la solidaridad, pero de una forma que puede pervertir el sentido original de la interacción humana. Comparte con la compasión la fuente motivacional de la que beben las pasiones, los sentimientos y las emociones, aunque su referente no es concreto. La amplitud de su referente puede confundirse con la generalidad propia de los procesos de abstracción en los que se desarrolla la solidaridad, aunque su naturaleza no es intelectual y carece de las mediaciones cognitivas necesarias para articular principios organizadores. En cierta medida, podríamos decir que el análisis del pernicioso papel de la piedad en la movilización de la cuestión social es el producto de otra distinción arendtiana fundamen-

10. ARENDT, Hannah (1988). *Sobre la revolución*, p. 95. Para una reconstrucción de la historia de la «cuestión social» desde el partido de los pobres de la democracia ateniense a Robespierre, ver: DOMENECH, Antoni (2003). *El eclipse de la fraternidad: Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica.

11. Ver *Sobre la revolución*, p. 90.

12. En la introducción a su retrato de Jaspers, Arendt apunta la noción de una «solidaridad negativa» que implica básicamente no aniquilarse en una contienda nuclear. Ésta es la única versión que considera de la extrapolación de la solidaridad a su institucionalización global. Las razones son que una «solidaridad positiva» amenazaría con abolir la naturaleza particular de toda ciudadanía e impondría unas responsabilidades cívicas por la conducta de los estados demasiado onerosas. En este breve texto, Arendt no ofrece una auténtica justificación de su posicionamiento. Sólo lo descarta por razones pragmáticas al implicar «una carga intolerable». ARENDT, Hannah (1993). «Karl Jaspers. Citizen of the World». En: *Men in Dark Times*. Harcourt & Brace, CA, p. 81-84.

tal, la de público y privado. La piedad sería el fruto de una generalización ilícita de la esfera introspectiva de la intimidad proyectada de forma desmedida en el espacio público. Cuando el referente de un sentimiento deja de ser algo concreto para desplazarse hacia algo cuya escala nos desborda, corre el riesgo de convertirse en una «experiencia oceánica embriagadora», capaz de independizarse de la causa originaria para erigirse en un fin autónomo para el sujeto que lo experimenta. La piedad puede volverse sobre sí como un bucle que clausura el obrar de un individuo sobre el gozo de su propia experimentación, que lo impermeabiliza ante la auténtica condición de la alteridad y que abre las puertas a la *hubris* de un humanitarismo sin causa compatible con derivas totalitarias<sup>13</sup>.

La combinación de ambos factores, de la doble reducción analizada respecto a la tiranía de las necesidades unida a la recepción de las demandas sociales por un movimiento dirigido por sentimientos de piedad, son la causa fundamental de que la meta de instaurar la felicidad pública impidiese la institucionalización de la libertad tras la Revolución Francesa.

### Educación sentimental, buen juicio y solidaridad cívica

Rorty, por su parte, explora, en un célebre artículo, las relaciones entre sentimientos y derechos humanos o, más concretamente, el modo en que se vinculan las actitudes de reconocimiento y extensión de los derechos humanos a una cierta educación sentimental de raíz occidental. De un modo coherente con sus postulados pragmatistas, Rorty combina el diagnóstico escéptico de la esterilidad de una concepción ilustrada y cognitivista de los derechos humanos, patente en el trágico balance del siglo XX, con una relectura humeana de una alternativa sentimental.

En cierto modo, apunta resonancias schmittianas al exponer las posibles consecuencias degradantes implícitas en una fundamentación moral-cognitivista de los derechos humanos. Ésta se ajusta bastante a la sensibilidad y a la

13. El peligro que Arendt denuncia respecto al sentimiento de piedad podría asimilarse fácilmente a lo que Hoffman denomina como «sobre-afección empática», que induce en muchos individuos y profesionales una motivación egoísta, ya que la necesidad de aliviar la ansiedad generada por la situación del otro se convierte en el criterio subyacente de la acción, lo cual provoca con frecuencia una distorsión del juicio y de la representación de los auténticos intereses de la otra parte. Ver HOFFMAN, M. L. (2001). *Desarrollo moral y empatía. Implicaciones para la atención y la justicia*. Barcelona: Idea-Books. Es también coherente con su articulación de la responsabilidad colectiva, que sólo cobra auténtico sentido si se vehicula a través de la solidaridad que delimita a los miembros del grupo: «Llamamos compasión a lo que siento cuando otra persona sufre; y este sentimiento es auténtico sólo en la medida en que me doy cuenta de que no soy yo, después de todo, sino otra persona la que sufre. Pero creo que es cierto que “la solidaridad es una condición necesaria” para estas emociones; que en el caso de sentimientos de culpabilidad colectiva significaría que la exclamación “Somos todos culpables” es en realidad una declaración de solidaridad con los malhechores». ARENDT, Hannah (2003). «Collective Responsibility». En: KOHN, Jerome (ed.). *Responsibility and Judgement*. Nueva York: Schocken Books, p. 148.

retórica cultivadas en los procesos de socialización occidentales, y tiende a traducir la incompreensión de las circunstancias y condiciones de vida de quienes manifiestan prácticas excluyentes, en clave de déficits cognitivos generalizados que impiden el reconocimiento de unas supuestas verdades universales. Esta distancia ocultaría los determinantes contextuales en los que la adopción de las prácticas inclusivas implícitas en la idea de derechos humanos son ajenas a individuos que no son irracionales, sólo lo suficientemente desafortunados como para que sus vidas estén marcadas por la falta de seguridad y de comprensión<sup>14</sup>. La alternativa pragmatista que esboza Rorty apuesta por ampliar la receptividad de la sensibilidad occidental a través de su educación sentimental y a extender, consecuentemente, la sistematización de nuestras intuiciones morales socialmente influenciadas. Utiliza como un ejemplo exitoso la literatura sentimental y las novelas que permiten recrear psicológicamente una historia concreta en la que nuestra imaginación moral puede identificarse con condiciones de vida particulares distantes de nuestra perspectiva habitual. No pretendo, en este breve espacio, abordar de forma exhaustiva los problemas referidos a la posibilidad de la empatía, pero resultan relevantes un par de coincidencias entre los planteamientos de Arendt y las cuestiones sugeridas por Rorty. Como examinamos anteriormente, Arendt intenta explicar los riesgos de introducir la cuestión social dentro de la esfera de la política a través del análisis de la perversión de la compasión cuando se independiza de su referente concreto, e ilustra esta tendencia con la inhumanidad resultante de la compasión motivadora del ideario revolucionario. Curiosamente, desde unas premisas muy cercanas a la de Rorty, Lynn Hunt presenta una reconstrucción de la difusión de la concepción de los derechos humanos ligada a la educación sentimental alrededor de la difusión pública de relatos, grabados y reproducciones de los casos de torturas y ajusticiamientos, muchos de ellos precisamente debidos al fervor revolucionario francés. *Inventing Human Rights* es una obra histórica, sin pretensiones filosóficas, que documenta una corriente de opinión que adquiere progresiva influencia pública y política. Mas los distintos episodios de educación sentimental seleccionados para ilustrar esta secuencia inscriben indirectamente la dinámica de «invención de derechos humanos» dentro de un proceso en el que se pone el acento en la necesidad de proteger a los individuos frente al ejercicio público del poder. Su positividad tiene no sólo la consecuencia de establecer garantías individuales, sino también la de su instrumentalización para bloquear muchos intentos de reforma de las injusticias distributivas de un sistema y de las crueldades que de él se derivan, disminuyendo las opciones de transformación pacífica y reanudando nuevamente la espiral que excluye a los derechos económicos de la expansión universal de los derechos humanos. Esta historia podría ser contada de muchas otras formas, pero si la estrategia pragmatista pretende justificarse en virtud de su mayor eficacia con respecto a formulaciones de tinte cognitivista, debe ofrecer un balance

14. RORTY, Richard (1998). «Human Rights, Rationality and Sentimentality». *Truth and Progress. Philosophical Papers*. Vol. 3. Cambridge University Press, p. 176.



explícito de qué episodios concretos considera significativos del daño del que deben ser protegidos los otros y quienes cuentan como otros significativos para nuestra consideración y responsabilidad moral.

Retomando el hilo arendtiano, podemos encontrar en su pensamiento ciertas consideraciones respecto a la posibilidad de la empatía y a los límites de la comprensión social, sobre todo cuando se acentúan las distancias entre posiciones sociales y condiciones de vida. Debemos recordar que la recuperación de la capacidad de juzgar, el intercambio de opiniones y la posibilidad del acuerdo a través de una mentalidad ampliada no implican una concepción idealizada de la empatía, según la cual podríamos llegar a sentir o recrear la experiencia de los otros. Arendt parece limitarse a metas más modestas, como la de imaginarse a uno mismo en la posición social del otro, pero sin asumir la interiorización de su bagaje biográfico. Incluso en esta acotación se hace eco de las observaciones aristotélicas sobre las dificultades que la desigualdad establece con respecto a la posibilidad de una auténtica amistad. Arendt misma protagonizaría en su vida pública un polémico episodio de falta de claridad en el juicio cuando se pronunció públicamente, en sus «Reflexiones sobre Little Rock», en contra de la segregación racial forzosa en las escuelas. Arendt llegaría posteriormente a admitir que su oposición a la intervención estatal y a la defensa a ultranza de la libertad de asociación estaban filtrados a través de su experiencia de refugiada judía y de los intentos de reconstruir las tradiciones culturales y los vínculos sociales de las minorías. Mas Benhabib lamenta con razón que esta correspondencia no se hubiese hecho pública en su día, ya que la imagen y el pensamiento político de Arendt quedaron seriamente lastrados por esta desafortunada intervención, mientras que la publicación de su recapitulación posterior podría rehabilitar la experiencia práctica del ejercicio de ampliación de la propia mentalidad<sup>15</sup>.

Si las dificultades para la representación efectiva de las perspectivas de los otros son considerables en el ámbito doméstico, éstas se agravan cuando la representación de los intereses se produce en el ámbito de las relaciones internacionales. Arendt extrapola la observación aristotélica cuando afirma que:

Más grave es que nuestra incapacidad de comprender a los demás se muestre en nuestra política exterior de los últimos tiempos. [...] Es la vieja canción: nada es por lo visto tan difícil de comprender ni perjudica tan directamente a una amistad como la diferencia radical en las condiciones externas de vida.<sup>16</sup>

Pero son estas «condiciones externas de vida» las que dan contenido a la «cuestión social» y que son obviadas, cuando no explícitamente expulsadas, en las elaboraciones más formales de las concepciones deliberativas<sup>17</sup>.

15. BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernity of Hannah Arendt*, p. 154-55.

16. ARENDT, Hannah (2002). «Europa y América». En: *Tiempos Presentes*. Barcelona: Gedisa, p. 75-76.

17. Aunque Benhabib reclama la necesidad de tomar conciencia de la responsabilidad de afrontar las posibilidades técnicas de erradicación de la pobreza cuando afirma: «Me inclino por invertir la frase de Arendt: "Nada podría ser más urgente que el intento de liberar a la humanidad de la pobreza por medios políticos"», en *The Reluctant Modernity of Hannah Arendt*, p. 159.

La elaboración habermasiana de este tema arranca de una concepción marcadamente estatista en la que el ideal de la solidaridad se define a través de relaciones entre ciudadanos mediadas por la ley. La doble articulación de las libertades positivas y negativas que presenta en *Facticidad y validez* es posteriormente ampliada en *Notas sobre la legitimación a través de los derechos humanos* y, en este texto, la cuestión central sigue siendo: «¿Qué derechos básicos deben acordar mutuamente entre sí si desean regular su vida en común legítimamente a través de leyes positivas?»<sup>18</sup>. La respuesta a esta pregunta se centra fundamentalmente en la cuestión de la participación cívica que se corresponde más claramente con los derechos políticos: «Los derechos humanos institucionalizan las condiciones comunicativas para una formación política de la voluntad»<sup>19</sup>. Dentro de esta concepción, los derechos humanos poseen una justificación funcional respecto al ideal democrático y a las garantías del ejercicio de la deliberación legislativa y de la autodeterminación política. Por otra parte, esta justificación es compatible con una lectura liberal clásica que confiere un valor intrínseco a la protección legal no discriminatoria de los individuos. Pero en sus reflexiones más recientes, Habermas se inclina a explotar la dimensión más cosmopolita de su herencia kantiana, en parte porque la estrategia de defensa del estado como mecanismo de garantía del autogobierno frente a los procesos globalizadores se muestra insuficiente ante la nueva articulación de la relación entre *territorio, autoridad y derechos*<sup>20</sup>. Las reflexiones sobre la Unión Europea son un catalizador de esta constelación postnacional, aunque la necesidad de regulación de los ámbitos de interacción globales trasciende el marco institucional europeo sin necesidad de demandar la instauración de un estado global. Habermas esboza un doble nivel de justificación en el que los organismos y las instituciones internacionales se legitiman a través de su estructura constitucional como mecanismo de limitación del poder, y de la derivación vicaria de su legitimidad a través de la vinculación con sus estados democráticos que los constituyen<sup>21</sup>.

18. HABERMAS, Jürgen (2001). «Remarks on Legitimation through Human Rights». En: *The Post-national Constellation. Political Essays*. Edición, traducción e introducción de PENSKY, Max. Cambridge, MA: The MIT Press, p. 116.

19. *Ibidem*, p. 117.

20. Para una descripción sociológica de la evolución de esta triple relación, ver la obra homónima de SASSEN, Saskia (2006). En: *Territory, Authority and Rights. From Medieval to Global Assemblages*. Princeton: Princeton University Press.

21. «Las constituciones supranacionales descansan en todo caso en los derechos básicos, los principios legales y los códigos penales que son el producto de previos procesos de aprendizaje y han sido probados y ensayados dentro de los Estados-nación. Así, su sustancia normativa evoluciona a partir de constituciones de tipo republicano. [...] En esta medida, la constitucionalización del derecho internacional retiene un estatus derivado porque depende de “avances” en legitimación de Estados constitucionales democráticos». HABERMAS, Jürgen (2007). «Does the Constitutionalization of International Law Still Have a Chance?». En: *The Divided West*. Traducción e introducción de CRONIN, Ciaran. Malden, MA: Polity Press, p. 140-41. Traducción castellana: *El Occidente Escindido*. Trotta, 2006.

La solución habermasiana representa un compromiso entre la facticidad del statu quo internacional y el ideal de validez republicana, un precio que hay que pagar quizás para alentar un intento reformista global alejado de una idealización estatalizadora. Pero no debemos olvidar que, en ausencia de garantías de imparcialidad, los mecanismos internos de sanción y coerción de las organizaciones internacionales se muestran con frecuencia ineficaces, negligentes y tendenciosos, logrando en la práctica deslegitimar sus más inspirados idearios. Aún cuando estos organismos incorporen elementos normativos como los derechos humanos, su gobierno, gestión, interpretación e implementación depende de grandes asimetrías en poder de negociación, información y representación. El estudio de Thomas Pogge recogido en este volumen es una excelente muestra de cómo los objetivos de desarrollo económico y promoción de los derechos humanos no se traducen en una metodología sensible a las condiciones de vida de los más afectados por los desequilibrios en las condiciones de acceso a las ventajas del desarrollo, utiliza umbrales arbitrarios para la medición de la pobreza y ofrece estimaciones poco fiables sobre la magnitud de la pobreza global. De modo similar, podríamos hablar del funcionamiento interno de la OMC o de la restricción del acceso a bienes de naturaleza pública, cruciales para la protección de la vida de millones de personas, regulados a través del sistema monopolístico de propiedad intelectual aplicado a las patentes farmacéuticas. Estas consideraciones cruciales no encuentran una vertebración acorde con una representación cosmopolita, porque las comunidades deliberativas relevantes para los procesos de legitimación son de naturaleza doméstica, y los procesos democráticos de formación de la voluntad están condicionados por esta perspectiva local y por el mandato delegado de defender estos intereses particulares en las negociaciones internacionales.

Habermas mantiene un perfil sorprendentemente bajo en cuanto al nivel de exigencia transnacional. No considera ni necesario ni conveniente el extrapolar la fortaleza de los lazos de solidaridad cívica nacional al nivel transnacional, haciendo depender la realización general de los derechos humanos de las políticas de admisión y de las condiciones de inclusión. Relega, por otra parte, el papel de una comunidad transnacional a condiciones de excepcionalidad en las que las luces de emergencia avisan de situaciones lo suficientemente graves como para coordinar las reflexiones domésticas a través de una esfera pública transnacional que meramente expresa sus reacciones de indignación, en función de la intensidad emocional experimentada:

La consonancia en reacciones de indignación moral hacia violaciones de derechos humanos y actos de agresión manifiestos son suficientes. Este acuerdo de respuestas afectivas negativas frente a actos percibidos como crímenes de masas basta para integrar una comunidad abstracta de ciudadanos globales.<sup>22</sup>

Esta redacción en clave afectiva resulta chocante en tanto que, en el mismo artículo, Habermas critica abiertamente el no-cognitivismo moral de Schmitt,

22. Ídem, p. 143.

al tiempo que se hace vulnerable a las mismas críticas que denunciábamos respecto al pragmatismo de Rorty y a su *estrategia emocional* para ampliar el círculo de los otros moralmente relevantes. Quizás la iniciativa conjunta con Derrida<sup>23</sup>, y secundada por Rorty<sup>24</sup>, celebrando el nacimiento de una opinión pública europea catalizada por las reacciones de rechazo de la guerra de Irak sea el modelo inspirador. Pero en este caso la concertación es meramente reactiva y simbólica, por no decir ineficaz, a fin de cuentas. Esta movilización puntual convivió además con una silenciosa tolerancia hacia las víctimas civiles producidas por el embargo tras la primera guerra del golfo y el elocuente programa «petróleo por alimentos», así como con la ignorancia del incremento de las tasas de mortandad *postbellum* debido a la destrucción de las infraestructuras básicas del estado. Podríamos extender el mismo comentario a la dilatada tolerancia respecto al genocidio de Darfur y a la alarmante tasa de mortalidad global debido a causas relacionadas con la pobreza.

### Derecho al desarrollo y legitimación constitucional

Habermas confía en la delimitación de un conjunto reducido y claro de deberes negativos universales (no provocar ni guerras de agresión ni crímenes contra la humanidad), afines a nuestras *disposiciones culturales comunes*, que sirva para vertebrar las reacciones normativas de una comunidad global que reflexiona (informada por los medios de comunicación) y legitimar su traducción dentro de la agenda internacional<sup>25</sup>. Resulta llamativa, cuando no preocupante, la vaguedad con la que Habermas se expresa. Aun tratándose de un simple esbozo, podemos intuir ciertas transiciones en el lenguaje que requerirían una mayor clarificación. Parece implicar una cierta rendición ante una hermenéutica cultural o un *overlapping consensus* con un eminente esqueleto normativo común que necesitaría una justificación más detallada<sup>26</sup>. Las guerras de agre-

23. DERRIDA, Jacques; HABERMAS, Jürgen (2003). «February 15, or: What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Heart of Europe». *Constellations*, 10, p. 291-97. Originalmente publicado en *Libération* y *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31 de mayo de 2003.

24. RORTY, Richard (2003). «Humiliation or Solidarity? The Hope for a Common European Foreign Policy». *Dissent*, 50: 4 (Fall-2003), p. 23-26.

25. «Los claros deberes negativos de una moralidad universalista de justicia —el deber de no cometer guerras de agresión ni crímenes contra la humanidad— constituyen finalmente los criterios para los veredictos de las cortes internacionales y para las decisiones políticas de la organización mundial. Esta base para enjuiciar proporcionada por las disposiciones culturales comunes es delgada pero robusta. Basta para aglutinar las reacciones normativas a lo largo del mundo dentro de una agenda para la comunidad internacional y otorga fuerza legitimante a las voces de un público global cuya atención es dirigida constantemente hacia asuntos específicos por los medios de comunicación». HABERMAS, Jürgen. «Does the Constitutionalization of International Law Still Have a Chance?», p. 143.

26. En un artículo posterior que se solapa y complementa al anteriormente citado vuelve a reintroducir el tema, aunque sin profundizar en su tratamiento: «Las decisiones que se alcanzan en el nivel supranacional acerca de la guerra y la paz o acerca de lo justo y lo injusto encuentran hoy en día, en efecto, una resonancia crítica y una atención que alcanza a todo el

sión son parte del vocabulario heredado de Westfalia que requiere redefinición precisamente en el horizonte postnacional. Una intervención humanitaria, tal como Habermas analizó en Kosovo, es técnicamente una guerra de agresión y podría ser que el no realizarla, como la indiferencia internacional en Ruanda, fuese el auténtico crimen contra la humanidad. Por otra parte, resulta llamativo que el Habermas de *Conocimiento e interés* no avance ninguna consideración normativa respecto a la función sistémica y deontológica de los medios de comunicación. Si bien es cierto que las restricciones en la actuación de los medios hacen saltar todas las luces de alarma que custodian la libertad comunicativa irrestricta en la que se basa el proyecto filosófico de Habermas, también lo es que este mismo artículo que comentamos está salpicado de mordaces comentarios sobre la perversión de los medios de comunicación, cuando critica el optimismo ilustrado kantiano respecto a las potencialidades integradoras del comercio y de la opinión pública<sup>27</sup>. Resulta quizás pertinente rescatar la definición de *deber perfecto* que Kant avanza en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: «Entiendo por deber perfecto aquél que no admite excepción en favor de las inclinaciones»<sup>28</sup>, en abierto contraste con la lógica de los medios de comunicación, que se alimentan específicamente de ellas para programar la atención pública en sus agendas.

Habermas, en un artículo posterior que solapa y complementa el contenido del anteriormente citado, reproduce literalmente el párrafo relativo a los deberes negativos de una moral universalista de la justicia relacionada con las guerras de agresión y los crímenes de guerra para añadir, a continuación, que los deberes negativos resultan insuficientes para legitimar el tipo de cuestiones relacionadas con las demandas redistributivas, y que éstas únicamente pueden ser resueltas a través de la legitimación democrática<sup>29</sup>. Posteriormente

---

mundo, pensemos, por ejemplo, en las intervenciones en Vietnam, en Kosovo y en Irak, o en los casos de Pinochet, Milosevic y Sadam Husein. La dispersa sociedad cosmopolita queda integrada, de caso en caso, a través de las reacciones espontáneas ante decisiones de tal envergadura. La consonancia de la indignación moral ante las violaciones masivas de derechos humanos y ante las evidentes contravenciones de la prohibición de la violencia, y también de la compasión por las víctimas de las catástrofes humanas y naturales atraviesan las largas distancias entre las diferentes culturas, formas de vida y religiones. De tales reacciones compartidas surge paulatinamente el aliento de una solidaridad cosmopolita». HABERMAS, Jürgen (2006). «¿Una Constitución Política para una Sociedad Mundial Pluralista?». En: *Entre Naturalismo y Religión*. Barcelona: Paidós, p. 347-8.

27. «Más aun, una esfera pública dominada por los medios electrónicos de comunicación de masas es tanto un instrumento de manipulación e indoctrinación (con la televisión privada jugando frecuentemente un deplorable papel de vanguardia) como de información». Ídem, p. 145.
28. KANT, I. (1785; 1967). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de García Morente. Madrid: Espasa-Calpe, p. 73, núm. 1.
29. El párrafo reproduce parte de la nota 21 para continuar: «los deberes negativos de una moral universalista de justicia [...] En las cuestiones que tocan asuntos relevantes de distribución surge una necesidad de legitimación que, como ocurre dentro del Estado nacional, sólo puede ser satisfecha (aunque sea pobremente) por caminos democráticos. Pero, una vez que nos hemos despedido del sueño de una república mundial, este camino nos está vedado en el nivel transnacional». HABERMAS, Jürgen. «¿Una Constitución Política...?», p. 348.

te, Habermas mismo asume el vocabulario de un informe para la reforma de la ONU en el que se diagnostica que la «fragmentación sectorial» provocada por el hecho de que distintos aspectos relevantes para el desarrollo sean gestionados por una red paralela de agencias y organismos especializados, «obstaculiza la adecuada percepción de los problemas» e impide dar una solución coherente e integrada a estas cuestiones<sup>30</sup>.

Por otra parte, cuando pretende delinear las precondiciones conceptuales para elaborar una alternativa a la república cosmopolita, Habermas asume que las comunidades nacionales pueden transformar su autocomprensión como *potentes compañeros de juego* capaces de subordinar sus intereses particulares a las obligaciones y responsabilidades colectivas<sup>31</sup>. En realidad, a lo que Habermas se refiere es a un nuevo estilo de hacer política internacional, en la que a veces es necesario sacrificar aspectos simbólicos de la identidad nacional y ampliar lazos de solidaridad más allá de la conciencia nacional, al tiempo que se desarrolla «la capacidad de percibir los propios intereses enhebrándolos inteligentemente en las redes transnacionales»<sup>32</sup>. Nada de esto es radicalmente distinto de una teoría de juegos a largo plazo. Pero luego, analizando los subsistemas de flujos globales de poder, dinero y entendimiento que permean las fronteras estatales, afirma: «No veo que haya razones socioontológicas a favor de que la solidaridad de los ciudadanos y la capacidad reguladora de la constitución política tengan que detenerse en las fronteras nacionales»<sup>33</sup>. Y anteriormente había afirmado que, en su opinión, la Carta de Naciones Unidas ya establece fácticamente los elementos necesarios para la autocomprensión de los estados y de los ciudadanos como miembros de una sociedad mundial políticamente constituida y que el grado de toma de conciencia (*gestalt shift*) depende del modo como perciben esta misma realidad económica y cultural los ciudadanos<sup>34</sup>. Quizás es por ello especialmente relevante que «los obstáculos ante la percepción» de los problemas relacionados con la pobreza debidos a la «fragmentación sectorial», sean institucionalmente corregidos incorporando los intereses de los afectados.

30. Ídem, p. 349.

31. Alude concretamente al proceso de aprendizaje gradual constructivista encarnado en la hipótesis de la «eficacia de la norma», consistente en el proceso paulatino de interiorización de construcciones jurídicas introducidas por élites políticas. Cf. ídem, p. 324. Por el contrario, en otro escrito en el que aborda explícitamente el problema de la identidad europea, se muestra mucho más cauto, reservado y escéptico si cabe, respecto a la «eficacia de la norma». Así, afirma que: «Una identidad política cívica, sin la que Europa no puede adquirir la capacidad de actuar independientemente, sólo puede evolucionar dentro de un espacio público transnacional. Este proceso de creación de conciencia, no puede ser controlado desde arriba por las élites ni puede, a diferencia del intercambio de bienes y capital en la zona económica y monetaria común, ser “producida” por decisiones administrativas». HABERMAS, Jürgen. «Is the Development of a European Identity Necessary, and Is It Possible?». En: *The Divided West*, p. 82.

32. HABERMAS, Jürgen. «¿Una Constitución Política...?», p. 330.

33. Ibídem, p. 336.

34. Cf. «Does the Constitutionalization of International Law...?», p. 161.

Seyla Benhabib, por el contrario, apunta una concepción de los derechos humanos que, aunque se deriva explícitamente de la formulación arendtiana del «derecho a tener derechos» como un imperativo moral básico, abre la puerta a su tematización transfronteriza de un modo más flexible que el republicanismo de Habermas. Benhabib afirma que: «un modo de entender los derechos humanos es el considerarlos como condiciones posibilitadoras, tanto en el sentido político como en el legal, de “iteraciones democráticas no coaccionadas” entre los pueblos y las culturas del mundo»<sup>35</sup>. Si entendemos estas «condiciones posibilitadoras» en un sentido amplio, como las capacidades básicas para la participación democrática<sup>36</sup> en un sentido también amplio de no sólo los ciudadanos, sino también la esfera transnacional que incluye los intereses de todos los afectados, es preciso reconcebir también el entramado institucional que condiciona la formación democrática de la voluntad, más allá de la reciprocidad debida a los con-ciudadanos y más allá también de la arbitraria, tendenciosa o interesada representación de los intereses de la humanidad a través de los filtros de los medios de comunicación. A través de esta nueva «mentalidad ampliada», o de esta extensa «transformación democrática de la voluntad», es posible establecer un puente entre el «derecho a tener derechos» y la reformulación (iteración democrática) de los principios rectores de los organismos internacionales que determinan dramáticamente el que las personas adque-

35. BENHABIB, Seyla (2006). *Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights*, Lección presidencial de la American Philosophical Association (manuscrito, próxima publicación en APA Proceedings, noviembre de 2007).
36. NUSSBAUM, Martha (2006). *Frontiers of Justice. Disability, nationality, species membership*. Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 167, explicita que su concepción de las capacidades es insuficiente para el establecimiento de criterios claros de justicia más allá de un umbral mínimo de suficiencia que entronca con el lenguaje de los derechos humanos. Para una visión penetrante de las capacidades de participación democrática limitadas al fin de la igualdad política, ver: ANDERSON, Elizabeth (1999). «What is the point of equality?». *Ethics*, 109: 2. Sobre las limitaciones de este enfoque de la teoría crítica y las paradojas de su implementación en el marco del estado de bienestar, resulta iluminadora la reconstrucción que realiza Kevin Olson, especialmente cuando apunta que: «La concepción de Habermas estipula normativamente a un mismo tiempo que los derechos sociales son una precondición para los procesos políticos legítimos y que es necesario un público políticamente autónomo para interpretar los derechos sociales. Cada uno de ellos es una precondición necesaria para el otro. Ésta no es una clara e “interna” relación pragmático-formal de mutua implicación o co-originalidad. Se trata más bien de una oscura relación empírica de dependencia, una paradoja empírica en la que debemos ser capaces de determinar qué condiciones materiales necesitan ser satisfechas antes de que podamos determinar qué condiciones materiales necesitan ser satisfechas». En: *Reflexive Democracy*, Cambridge, MA, 2006, p. 120. En la perspectiva que presentamos, nos centramos en la dimensión externa de la formación de la voluntad política de un modo compatible con una versión al menos suficiente del desarrollo traducible en criterios simples de reforma institucional. POGGE, Thomas (2007). «Reconocidos y violados por la ley internacional: Los derechos humanos de los pobres globales». Traducción de Andrea León. En: CORTÉS, Francisco; GUISTI, Miguel (eds.). *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Eds. Y POGGE, Thomas (2007). «Severe Poverty as a Human Rights Violation». En: POGGE (ed.). *Freedom from poverty as a human right: Who owes what to the very poor?* Oxford: Oxford University Press.

ran los recursos, las competencias y las capacidades básicas para representar sus intereses fundamentales. Podríamos, pues, establecer como foco de esta reformulación el artículo 28 de la DUDH, que establece que: «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» y esto apunta a la efectiva conexión entre el «régimen internacional de derechos humanos» —con sus respectivos tratados y convenciones específicas y regionales— y el régimen de regulación global compuesto por las distintas organizaciones internacionales. Habermas denomina a esta fusión «proceso de constitucionalización», ya que, aunque no satisface los requisitos de legitimidad de un proceso constituyente puramente republicano, incorpora la noción de limitación del poder, así como los supuestos normativos de los derechos humanos propios de la tradición liberal. Martti Koskeniemi realiza una lectura más exigente de la aplicación de un lenguaje constitucionalizador al régimen de interacciones globales, que lo diferencia de la dimensión meramente funcional y administrativa de los tratados y de las regulaciones internas de estos organismos:

Pero se necesita algo semejante a un vocabulario constitucional para articularla [la extrema desigualdad en el mundo] como un escándalo en la medida en que viola la igual dignidad y autonomía de los seres humanos. Puede ser empleado para mostrar que el sufrimiento creado por el régimen internacional de propiedad intelectual, por ejemplo, o una guerra imperial en el Oriente Medio, es más que sufrimiento privado, que estas elecciones violan más que los intereses o beneficios de sus víctimas inmediatas, y que los escándalos que emergen de ellas no son calculables como «costes» compensables por futuros «beneficios». El uso del vocabulario constitucional, como el juicio estético de Kant, transforma el sufrimiento individual en un mal objetivo que concierne no sólo a la víctima, sino a todos.<sup>37</sup>

En la transcripción *in extenso* de la cita de Koskeniemi, podemos analizar cómo se entrelazan estas dimensiones, ya que nos llevan a un cuestionamiento implícito del statu quo de las organizaciones internacionales que justifican la legitimidad de los términos de sus negociaciones en virtud de la discutible aplicación del principio de *volenti non fit injuria*, esto es, que quienes se adhieren voluntariamente a un régimen con unos términos estipulados, no pueden aducir injusticia, incluso si éstos son asimétricos o producen desigualdad. Muchos de los estados que suscriben estas condiciones de ingreso en las organizaciones internacionales lo hacen sacrificando los intereses de los ciudadanos que representan en función de la esperanza de acceso a condiciones de vida mejores para la población en un futuro, en parte porque, en la compleja red de inte-

37. KOSKENIEMI, Martti (2007). «Constitutionalism as a Mindset: Reflections on Kantian Themes about International Globalization». *Theoretical Inquires in Law*, 8: 9. Para un ejemplo de alternativas institucionales en el caso de las patentes farmacéuticas, ver: POGGE, Thomas (2005). «Human rights and global health: A research program». En: BARRY y POGGE (eds.). *Global institutions and responsibilities: achieving global justice*. Oxford: Blackwell.



reses globales, las decisiones dentro de un campo determinado pueden ser condicionadas por el comportamiento de agentes en otras áreas o por presiones indirectas por terceras partes<sup>38</sup>. Es decir, los términos en los que funcionan los organismos internacionales no son compatibles con un lenguaje constitucional no desnaturalizado. Esta traducción del lenguaje de los tratados y las regulaciones a su *constitucionalización* recuerda en cierto modo a la tensión constitutiva entre lo calculable y lo incalculable dentro de la concepción de Derrida de lo *razonable*, esto es, como una racionalidad que toma en cuenta lo *incalculable* para dar cuenta de, o contar con ello. La noción kantiana de dignidad es quizás la mejor ilustración de la idea de lo incalculable y de lo *incondicional* presente en la noción básica del «derecho a tener derechos»<sup>39</sup>.

### Trans-formación democrática de la voluntad

Estas tensiones están directamente relacionadas con la necesidad de conectar el «derecho a tener derechos» con los derechos económicos, y esta relación puede ser explorada a partir de una de las propuestas de Thomas Pogge<sup>40</sup>, en la que analiza criterios para seleccionar proyectos de desarrollo.

Si partimos de que la actual distribución de los recursos y los índices respectivos de mortalidad debida a causas relacionadas con la pobreza, su nivel de persistencia y el acceso al desarrollo de las poblaciones está fuertemente condicionado por la estructura de las organizaciones internacionales, y tenemos criterios para considerar este statu quo como injusto y corregible, entonces nuestra participación institucionalmente mediada en los beneficios deri-

38. Para un examen de los límites y excesos en la aplicación de este principio, ver: GOODIN, Robert E. (2006). «Volenti goes to market». *The Journal of Ethics*, 10: 53-74. Antony Angheie realiza un análisis de los procesos de descolonización a través de la evolución del derecho internacional que refleja a la perfección las presiones a las que se enfrentaron las poblaciones colonizadas para lograr un reconocimiento oficial de su existencia en la arena internacional y las condiciones en las que pueden mantener cierto control sobre sus recursos. Un aspecto crucial que ilustra estas condiciones es que, mientras que el derecho de nacionalización de los recursos fue relativamente incontrovertido, la estipulación por parte de las potencias del precio a pagar como compensación, unido al control de los mecanismos de su comercialización, hace que, en la práctica, este control resulte prácticamente inviable. Ver: ANGHIE, Antony (2004). *Imperialism, sovereignty and international law*. Cambridge UP, p. 211 y s.

39. «Diría que lo que es “razonable” es la apuesta razonada y considerada de una transacción entre estas dos aparentemente irreconciliables exigencias de la razón, entre el cálculo y lo incalculable. Por ejemplo: entre los derechos humanos, tal y como la historia de un cierto número de realizaciones jurídicas los ha determinado y enriquecido de una declaración a la siguiente en el curso de estos últimos dos siglos, y la exigencia de una justicia incondicional, ante la que estas realizaciones siempre serán inadecuadas y abiertas a la perfectibilidad [...]». DERRIDA, Jacques (2005). «To Arrive —at the Ends of State». En: *Rogues. Two Essays on Reason*. Traducción de P. Brault y M. Naas. Stanford, CA: Stanford University Press, p. 151.

40. POGGE, Thomas (2007). «Moral priorities for international human rights NGOs». En: BELL, Daniel; COICAUD, Jean-Marc (eds.). *Ethics in action. The ethical challenges of international human rights nongovernmental organizations*. Cambridge: Cambridge University Press.

vados de esta injusticia estructural puede justificar un exigente deber negativo, derivado del deber de no dañar, de impulsar reformas que compensen los efectos de esta injusticia. Aquéllos que, por cualquier razón, no creen en la existencia de relación causal entre los polos de desigualdad global y defienden la falta de una responsabilidad fuerte por parte del mundo desarrollado, pueden igualmente creer en la existencia de un deber positivo de asistencia humanitaria o de beneficencia (dejamos por el momento de lado la interpretación utilitarista del principio de beneficencia). En ambos casos, se confrontan con un panorama marcado por un profundo déficit en la satisfacción de las necesidades humanas básicas.

El terreno de la llamada *cooperación internacional* es un campo en el que se encuentran perspectivas de ambos tipos: deontológicas negativas y positivas con distintos enfoques sobre el grado de exigencia y de discrecionalidad. Recordemos que el grado de responsabilidad implícito en los deberes negativos implica un fuerte compromiso de compensación que, tal como expresaba Kant respecto a los deberes perfectos, establece una fuerte prioridad respecto a nuestras inclinaciones. En el caso de la interpretación deontológica de los deberes positivos, su naturaleza es abierta y se acepta una mayor laxitud y discrecionalidad en su cumplimiento.

Sus agentes pueden ser tanto estados y organismos oficiales como asociaciones, fundaciones u organizaciones de la sociedad civil. En el caso de la sociedad civil, las asociaciones pueden operar con recursos privados o con financiación pública proveniente de los propios fondos de cooperación de los estados. La propuesta de Pogge asume la existencia de un fuerte deber negativo respecto a la pobreza global y la satisfacción de las condiciones de vida mínimas de la humanidad, y está orientado a ofrecer pautas para guiar la reflexión de las ONG internacionales dedicadas fundamentalmente al desarrollo (ONGID). Se dirige, por tanto, al espacio público de la sociedad civil, en el que los ciudadanos intentan compensar injusticias derivadas de un sistema que institucionalmente les beneficia o que buscan satisfacer una conciencia humanitaria. Nuevamente, volvemos a encontrarnos con la oposición entre *condicionalidad* e *incondicionalidad* dentro del espacio público que nos recuerda a la oposición arendtiana entre la política y la cuestión social. Las ONGID que operan con criterios de justicia respecto a los derechos humanos y, por tanto, asumen la existencia de deberes negativos, asumen también la necesidad de adoptar ciertas restricciones que priorizan algunas decisiones debido a su relevancia moral especial sobre otras inclinaciones personales. Tanto para los deberes negativos de justicia como para los deberes positivos de asistencia humanitaria, el objeto es común, el daño. Éste puede ser entendido en sentido amplio como: «los déficits que sufren las personas en su salud, estatus cívico (derechos políticos y civiles, respeto en su comunidad) o el nivel de vida relativo a las necesidades ordinarias de los seres humanos»<sup>41</sup>. La discrepancia concierne al grado de intensidad de este compromiso y al rigor demandado por su criterio de actuación.

41. Ídem, p. 223.

Pogge interpreta convincentemente que el mayor grado de exigencia de una formulación realizada en términos de justicia frente a un referente de semejante urgencia, magnitud y gravedad demanda que nuestros limitados esfuerzos tengan al menos el mayor impacto posible. Tenemos, pues, el deber negativo, deontológicamente derivado de nuestra participación en un sistema internacional injusto, de realizar esfuerzos compensatorios priorizados en función de su impacto y no meramente de nuestras inclinaciones, afinidades, simpatías y particularidades discrecionales. Esta concepción parte de un trasfondo deontológico para justificar una lógica consecuencialista matizada, que maximiza el valor moral de los logros y no meramente el mero incremento en calidad de vida. Pogge define el objetivo como:

[...] la búsqueda de la mayor protección frente al daño, definida como la que refleja la importancia moral (valor moral) de las reducciones de daño en lugar de su magnitud.<sup>42</sup>

Tras una minuciosa y compleja discusión de las cuestiones relativas a los principios implicados (priorización de los daños más graves, de aquellos afectados que están en peor situación, del mayor número y de la rentabilidad en recursos consumidos), Pogge ofrece una fórmula para la selección de proyectos de las ONGDI en función de su valor moral. Se trata de una forma de especificar de modo sistemático el peso de los distintos factores que otorgan valor moral a los proyectos de desarrollo a partir de una priorización explícita de los distintos valores implicados. La fórmula resultante es, valga la redundancia, meramente formal. Deja abierta a la deliberación de las distintas ONGDI la ponderación del valor relativo de distintos tipos de proyectos entre sí, ahora bien, una vez que estos tipos han sido especificados, la priorización debe realizarse de modo sistemático.

Uno de los factores analizados es el de la escasez de recursos frente a la desbordante tarea. Cuando los donantes se mueven en función de sus preferencias e inclinaciones, la capacidad de recaudación de los distintos proyectos no siempre coincide con su valor moral. Existen causas nobles y desesperadas que consumen ingentes recursos sin mejoría aparente (como algunos envíos en zona de guerra), causas atractivas pero de valor secundario y otras que producen mejoras portentosas con muy escasos recursos. El balance del impacto de la cooperación internacional arroja que hay dos causas fundamentales en la actuación de las ONGDI que lastran enormemente la eficacia de sus actuaciones. La primera es la mencionada discrecionalidad que hace que muchos fondos resulten desviados a organizaciones altamente especializadas en causas secundarias. La segunda es que muchas organizaciones realizan una interpretación igualitarista de su funcionamiento interno, por la que asignan recursos análogos a los distintos países en los que operan, en lugar de concentrarlos en aquéllos en los que su impacto es realmente relevante.

La fórmula de Pogge pretende ser una herramienta, y como tal se presentó en un foro de la ONU dedicado a la labor de las ONGDI, aunque su recepción no pudo ser más polémica<sup>43</sup>. En cierto modo, es un instrumento de modulación del debate público que «perfecciona» los deberes positivos (no consecuencialistas) al establecer una priorización moral. Convierte en *incondicionado* lo condicionado. También explicita la difícil cuestión de «abandonar» causas perdidas cuando pretende dar cuenta de lo *incalculable*.

La introducción de este razonamiento sistemático dentro del espacio público conlleva la consecuencia de la reducción de su pluralidad, aunque, si se impone, es debido a su plausibilidad a la hora de dar una justa representación a la atención de los intereses de los otros. La justificación deontológica de la introducción de criterios de eficacia en la toma de decisiones jerarquiza las opciones del espacio público, al igual que la abolición de la esclavitud reduciría el ocio de los atenienses o de los colonos americanos. La constitucionalización global de la cuestión social, en cuanto que promoción de la capacitación y dotación de recursos para los ciudadanos, tiene la potencialidad de abrir nuevos espacios cívicos en todo el mundo y, por tanto, de transformar necesidad en pluralidad. La transformación democrática de la voluntad a través de mecanismos de corrección de los déficits de representación en la opinión pública, poseen la potencialidad de realizar el mencionado artículo 28 de la DUDH, cuando aborda la deliberación de la necesidad de reformulación y constitucionalización de la red institucional global de un modo compatible con el derecho al desarrollo, independientemente de la azarosa comunidad política responsable de la realización del propio «derecho a tener derechos».

## Conclusión

Nuestro mundo ya no es el de Arendt, aunque es cierto que en él perviven males que Arendt consideraba superados. El drama de los pueblos sin estado y los conflictos para acomodar territorio, recursos, autoridad y etnia siguen presentes, tanto tras el colapso de sistemas multinacionales, como por el efecto retardado de los cócteles postcoloniales. Pero, hoy en día, el desarrollo ya no se garantiza por el amparo de una superpotencia incentivada a extender su paraguas de influencia política, si es que alguna vez lo ha hecho. Hoy pasa por las condiciones de acceso a cuotas de mercado, a innovación tecnológica, a capacitación de la población y a control sobre los propios recursos. Factores en cuya regulación resulta clave el modo como se diseñan las instituciones inter-

43. En el mismo volumen, Joseph Carens ofrece una sistematización de las principales posturas de los representantes de las principales ONGDI en este candente diálogo (*The problem of doing good in a world that isn't: Reflections on the ethical challenges facing INGOs*), aunque, como podemos apreciar en la respuesta de Pogge, la fuerza del mejor argumento establece unas restricciones importantes en el modelo dialógico, especialmente relevantes cuando presenta formulaciones sólidas que resultan contraintuitivas, frente a distintas convenciones morales o sensibilidades eclécticas que esconden intuiciones conflictivas. Ver: *Respect and Disagreement: A Response to Joseph Carens*.

nacionales<sup>44</sup>. Nancy Fraser señala que la marca constitutiva de nuestro momento es el de una crisis y transición en el marco teórico en el que se establecen los términos de la discusión sobre la justicia. El momento de «Abnormal Justice» es especialmente relevante en lo tocante a la identificación del «quien cuenta» en la demarcación del sujeto político en un marco global<sup>45</sup>. El «derecho a tener derechos» entendido únicamente como la exigencia inalienable de ser tenido en cuenta en una comunidad política, resulta insuficiente cuando ésta no tiene la capacidad de ejercer una protección efectiva de sus ciudadanos, refugiados, aislados y residentes<sup>46</sup>. Por otra parte, cuando las condiciones de ciudadanía se dan en países desarrollados, las ventajas a las que da acceso el título de miembro pueden ser incomparablemente mayores a las de una simple transferencia de renta. Con frecuencia, la transmisión hereditaria de la ciudadanía a través del derecho de nacimiento ha naturalizado lo azaroso de esta circunstancia y lo decisivo de sus consecuencias. Contemplada desde un punto de vista global, la ciudadanía puede ser considerada en los casos afortunados como una suerte de aristocracia, como una propiedad heredada y exclusiva que Ayalet Shachar propone gravar<sup>47</sup>. Por otra parte, son las propias poblaciones pobres del mundo las que no tienen garantizado un «derecho a tener derechos» en los foros en los que se deciden los condicionantes de su desarrollo bajo presiones abusivas y asimetrías en poder de negociación. Hoy en día, las garantías de satisfacción del «derecho a tener derechos» pasa por la constitucionalización de las instituciones globales. Una suerte de *nomos*<sup>48</sup> global que garantice cierto cosmopolitismo, esto es, cierta *incondicionalidad* respecto a las condiciones de vida de las personas que establezca un umbral de prioridad frente a la *calculabilidad* de otro tipo de intereses. Esta constitucionalización del «derecho a tener derechos económicos» implica una mayor receptividad a los intereses de los afectados a nivel global por las asimetrías de poder en las decisiones políticas que determinan el estado de la cuestión social y, por tanto, la institucionalización de un marco de representación para una «trans-formación democrática de la voluntad».

44. Arendt apunta la necesidad de establecer federaciones interestatales, pero su justificación radica fundamentalmente en aligerar al Estado de la carga del legado nacionalista. Ver: BEINER, Ronal. «Arendt and nationalism». En: VILA, Dana (ed.), *op. cit.*, p. 55.

45. FRASER, Nancy. «Abnormal Justice» (inédito).

46. Para un reciente análisis de las transformaciones de la ciudadanía, ver, además de las anteriormente citadas obras de Benhabib: BENHABIB (2007). «Twilight of sovereignty or the emergence of cosmopolitan norms? Rethinking citizenship in volatile times». *Citizenship Studies*, 11: 1 (febrero de 2007), p. 19-36.

47. «La cuestión crucial aquí es que la analogía entre la propiedad heredada y el derecho de nacimiento a la ciudadanía nos permite ver al último a la luz de la primera: como un sistema cuidadosamente regulado para limitar el acceso a recursos escasos a quienes “naturalmente” pertenecen a sus límites como los herederos —no de “su propio cuerpo”—, sino del cuerpo político en sí.» SHACHAR, Ayelet; HIRSCHL, Ran (2007). «Citizenship as inherited property». *Political Theory*, 35: 3 (junio de 2007).

48. Sobre el papel de la noción de *nomos* en el establecimiento de la distinción entre inclusión y exclusión en Arendt y en Schmitt, ver: LINDAHL, Hans. «Give and take. Arendt and the *nomos* of political community». *Philosophy & Social Criticism*, 32: 7, p. 881-901.