

# DERECHO Y FILOSOFÍA

---

Tomas Pogge

**Cosmopolitismo**

*Cosmopolitanism*

Oscar Mejía Quintana

**Del liberalismo racional al republicanismo razonable**

*From rational Liberalism to reasonable Republicanism*



Thomas Pogge  
Yale University, U.S.A.  
thomas.pogge@yale.edu

## Cosmopolitismo

### Abstract

After conducting a brief etymological and semantic review, the author of this article differentiates four kinds of cosmopolitanism. First, this article focuses on a consideration of legal cosmopolitanism based on the critical postulates of Kant and Rawls, who warned about the risks of a potential global State. Then it turns to the cosmopolitanism of social justice, which is supported by Rawls' hypotheses in this respect. Later it addresses monistic cosmopolitanism from the perspectives of other authors such as Cohen, Murphy, and Rawls. Lastly, it provides a discussion of ethical cosmopolitanism and concludes that a cosmopolitan conception of ethics is not plausible.

**Key words:** Cosmopolitanism, World order, Justice, Ethics

### Introducción

De las antiguas palabras griegas “cosmos” (mundo) y “polites” (ciudadano) se deriva para la palabra cosmopolita el significado de “ciudadano del mundo”. El significado moderno más común se acerca bastante a estas raíces antiguas. A las personas se les denomina *cosmopolitas* cuando muestran comprensión y respeto hacia otras culturas, viajan bastante y pueden interactuar bien con personas de diferentes sociedades. El mismo calificativo se aplica a ciudades y agrupaciones cuando reúnen personas y grupos de etnias, lenguajes, culturas, religiones y estilos de vida diversos.

Como otros –ismos, el cosmopolitismo es una posición intelectual– o, más precisamente, una familia de tales posiciones. Debido al obstáculo que ciertas consideraciones estéticas representan para que a tal posición y sus adherentes se les denomine “cosmopolistas” (en analogía con “perfeccionista” y “materialista”), la palabra “cosmopolita” ha recibido un segundo significado: la caracterización de una teoría o de una persona dedicados al cosmopolitismo. Es solo este segundo significado de “cosmopolita” el que nos concierne aquí.

A diferencia de otros –ismos, el cosmopolitismo abarca primariamente perspectivas de cómo deberían ser las cosas, no solo de cómo son. Las posiciones

cosmopolitas incluyen centralmente perspectivas evaluativas y normativas; ellas evalúan y prescriben. La idea central que guía estas evaluaciones y prescripciones morales es la de incluir a todos los seres humanos como iguales. Esta idea central puede entenderse y emplearse de formas diversas, pudiendo distinguir entonces una variedad de posiciones cosmopolitas.

Esta variedad puede reconstruirse en dos pasos. En el primero, uno distingue temáticamente los diversos tópicos a los cuales se puede aplicar la idea cosmopolita central. En el segundo, uno puede reconocer en el interior de cada tema diferentes maneras de entenderla y aplicarla. Si nos enfocamos en el primer paso, distinguiré cuatro tipos diferentes de cosmopolitismo, cada uno de los cuales será discutido más a fondo en una sección subsiguiente.

Para motivar esta distinción podemos empezar de la manera como las concepciones morales son generalmente categorizadas de acuerdo con los tipos de entidades, o *iudicanda*, para las cuales ellas proveen evaluaciones y prescripciones. Tales *iudicanda* son de cuatro tipos principales: agentes individuales y colectivos, su conducta, las instituciones sociales (reglas, prácticas) y los Estados.

Las maneras de evaluar a los agentes y sus conductas están estrechamente interrelacionadas y por ello son usualmente manejadas en conjunto dentro de lo que se podría llamar una concepción de la ética. Esta concepción es cosmopolita si sus evaluaciones y prescripciones están fundamentadas en una concepción igualitaria de los intereses de todos los seres humanos. Las concepciones cosmopolitas de la ética ejemplifican nuestro primer tipo de posición cosmopolita: el cosmopolitismo ético.

El asunto de los agentes y sus conductas puede subdividirse aún más. Uno puede formular, por ejemplo, una concepción de la ética específica a seres humanos individuales y su conducta, o una concepción de la ética específica a los Estados y su conducta. Cuando tal concepción es animada por la idea cosmopolita central, se puede decir que ejemplifica, respectivamente, el cosmopolitismo ético interpersonal o el internacional.

Hay dos maneras prominentes de aplicar la idea cosmopolita central al tema de las instituciones sociales. La más directa es a través de la exigencia de que las instituciones sociales deberían ser diseñadas de tal forma que incluyan a todos los seres humanos como iguales. Una concepción moral centrada en esta exigencia imagina una sociedad política universal que incluye, o por lo menos está abierta, a todos los seres humanos. De acuerdo con la antigua palabra griega “polis” (ciudad-estado), tal realidad política universal es llamada a menudo una cosmópolis. Cualquier concepción moral que prefiera esta organización legal unificada de la totalidad del mundo humano sobre otros diseños institucionales, puede decirse que ejemplifica lo que es el cosmopolitismo legal. Este es nuestro segundo tipo de posición cosmopolita.

También hay una forma más indirecta de que una concepción moral trate el tema de las instituciones sociales. En vez de exigir algún diseño institucional particular, podría más bien apoyar un criterio moral de acuerdo al cual los diseños institucionales alternativos deberían ser evaluados y clasificados. De acuerdo con John Rawls (1999a), las concepciones morales de este tipo se han llegado a conocer como concepciones de justicia (social). Una concepción tal es cosmopolita sí y sólo sí sus evaluaciones y prescripciones están basadas en considerar de manera igual los intereses de todos los seres humanos. Las concepciones cosmopolitas de la justicia social ejemplifican nuestro tercer tipo de posición cosmopolita: el cosmopolitismo de justicia social.

Una pregunta abierta, parcialmente empírica, es si una concepción cosmopolita de la justicia social (que apoye algún criterio moral específico para evaluar diseños institucionales alternativos) respalda alguna variante particular de cosmopolitismo legal (que apoye un tipo particular de Estado mundial). Si lo hace, depende de cómo especifica los intereses importantes de los seres humanos y de si los intereses así especificados, considerados de manera igualitaria, son satisfechos de la mejor manera por un Estado mundial o por un diseño alternativo del orden institucional global, tal como un sistema de Estados soberanos.

Mientras que el componente evaluativo de cualquier cosmopolitismo legal o de justicia social se enfoca en el diseño de instituciones sociales, su componente prescriptivo lo hace sobre los agentes individuales y colectivos, especificando sus responsabilidades con relación a las instituciones sociales. Estas concepciones son complementarias a las concepciones de la ética –las primeras determinan las responsabilidades que los agentes humanos tienen específicamente con relación a las instituciones sociales, y las segundas establecen sus demás responsabilidades dentro de un ambiente social e institucional dado. En este punto un compromiso con el cosmopolitismo legal o de justicia social puede combinarse con un rechazo del cosmopolitismo ético: uno puede apoyar un Estado mundial (cosmopolitismo legal) y/o una concepción cosmopolita de la justicia social –y simultáneamente negar que a los agentes humanos, aún más allá de sus responsabilidades con relación a las instituciones sociales, se les exija considerar de manera imparcial los intereses de todos los seres humanos en todo el orbe.

La distinción entre estos dos temas de la moralidad –uno centrado en el diseño institucional, el otro centrado en la conducta y en el carácter humano dentro de un ambiente social e institucional dado– ha sido vista tradicionalmente como un problema de la unidad, y la coherencia de la moralidad como un todo. Históricamente, diferentes soluciones han sido propuestas para este problema. Un primer acercamiento busca lograr la unidad a través de homologías estructurales, v.gr cuando Platón teorizó que la justicia en los individuos tiene la misma estructura compleja como la de la justicia en la ciudad estado. Un segundo acercamiento busca alcanzar la unidad a través de la subordinación:

mediante el dar forma a la sociedad por el bien de vivir de manera ética o, a la inversa, mediante modelar la conducta y el carácter humanos por el bien de la sociedad. Un tercer acercamiento busca lograr la unidad instrumentalmente: dirigiendo tanto a las instituciones sociales como a la conducta y el carácter de los agentes humanos hacia una meta común. Es en el interior de este último que el cuarto *iudicandum*, Estados del mundo, entra en escena.

Las concepciones morales sobre los Estados del mundo postulan una meta común o un sistema de metas: que el mundo debería estar bien, de acuerdo con las directrices de algún estándar evaluativo. Tal meta común –que puede involucrar una combinación compleja de *desiderata* interrelacionada– es formulada a menudo en términos de justicia: como la meta de un mundo justo, o de justicia en la tierra. En dichas formulaciones se entiende la justicia como una propiedad de estados de los asuntos, no de las instituciones sociales. Aunque a menudo combinadas, estas dos formas de entender la justicia son bastante diferentes. Una concepción de meta común puede diagnosticar como una injusticia el mero hecho de que algunos nazcan nadando en la afluencia y otros en la pobreza, mientras que la correspondiente concepción de justicia social diagnosticaría como injusto cualquier orden institucional que de manera evitable diera pie a posiciones de arranque tan desiguales. Mientras que la primera se enfoca en la evaluación y mejoramiento de los Estados del mundo, la segunda lo hace en la evaluación y reforma de las instituciones sociales. Yo destaco esta diferencia conceptual importante entre dos formas de entender la justicia, mediante el uso selectivo de la palabra “social”. La afirmación de que el mundo debería ser tal que la gente tenga igualdad de oportunidades es una afirmación sobre la justicia; la demanda de que las instituciones sociales deberían ser diseñadas para que las personas tengan igualdad de oportunidades es una demanda sobre justicia social.

Cualquier concepción que unifique temas de la moralidad mediante la postulación de un objetivo común a todos ellos es monista en el sentido de Liam Murphy (1998). Se aplica a todas las preguntas morales –incluyendo las preguntas de cómo deberían ser diseñadas las instituciones sociales y de cómo deberían conducirse los agentes humanos dentro de un contexto social e institucional dado– y las responde todas de una manera unificada, ampliamente consecuencialista mediante la referencia a un estándar evaluativo único. Tal concepción moral monista es cosmopolita si y solo si el estándar que usa para evaluar el mundo considera de manera igualitaria los intereses de todos los seres humanos. Si lo hace, entonces esta concepción ejemplifica nuestro cuarto y último tipo de posición cosmopolita: el cosmopolitismo monista.

### Cosmopolitismo legal

El cosmopolitismo legal respalda un Estado mundial o *cosmópolis* el cual, invocando la antigua palabra griega *polis* (ciudad-estado), es una sociedad

política que incluye a todos los seres humanos o por lo menos está abierta a todos. Respaldo por varios pensadores estoicos y cínicos de la antigüedad, e imaginado por Anarcharsis Cloots en el período posterior a la Revolución Francesa, el cosmopolitismo legal ha permanecido como una visión marginal rechazada hoy en día casi universalmente (Nielsen, 1988 y Wendt, 2003).

Estos rechazos tienden a ser apresurados, siendo típicamente nada más que un señalamiento de que un Estado mundial sería peligroso y que Kant también lo consideró una mala idea. Rawls es bastante típico cuando escribe:

Yo sigo la dirección marcada por Kant en *La paz perpetua* (1795) cuando piensa que un gobierno mundial [...] sería o un despotismo global o de otra manera regiría sobre un imperio frágil desgarrado por contiendas civiles frecuentes, como consecuencia de que varias regiones y pueblos intentarían alcanzar su libertad y autonomía políticas (Rawls, 1996b : 36).

Esta apelación a Kant es cuestionable. Él escribe que una pluralidad de Estados independientes:

[...] es aún preferible a su amalgamación bajo un poder único que haya sometido al resto y creado una monarquía universal, ya que las leyes pierden progresivamente su impacto a medida que el gobierno aumenta su dimensión, y un despotismo despiadado, después de aplastar los gérmenes de la bondad, finalmente se convertirá en anarquía (Kant, 1923 : 367).

Este pasaje expresa fuertes reservas sobre una monarquía universal lograda por conquista. Kant, ni aquí ni en ninguna otra parte, expresa tales reservas sobre una república mundial liberal lograda por medio de una fusión pacífica de repúblicas. Por el contrario, él prefiere una república mundial tal a una liga de Estados soberanos, y así parece apoyar esta última sólo por razones estratégicas:

Para los Estados en su relación mutua, no puede haber manera razonable alguna de salir de su condición sin ley, lo que conduce solo a la guerra, a menos que ellos, como los seres humanos individuales, abandonen su libertad salvaje (sin ley), se ajusten a las leyes coercitivas públicas, y así establezcan un Estado internacional en continuo crecimiento (*civitas gentium*), el cual finalmente incluirá a todas las naciones del mundo. Pero bajo su idea de la ley de las naciones, ellos definitivamente no quieren hacer esto, y así rechazan en la práctica lo que es correcto en la teoría. Si no se quiere perder todo, puede entonces haber en lugar de la idea positiva de una república mundial,

solo el subrogado negativo de una alianza que prevenga la guerra, permanezca, se expanda, y controle la fuerza de tal inclinación hostil a alejarse de la ley, aunque dicha alianza está en peligro constante de desbaratarse de nuevo (Kant, 1923 : 357).

Aun concediendo, sin soporte escrito, que Kant creyera que cualquier Estado mundial llevaría invariablemente al despotismo o a la convulsión civil, es bastante dudoso que su opinión sea la mejor evidencia que uno pueda tener sobre si un gobierno mundial justo es factible en el siglo veintiuno y más allá. Esto es dudoso porque los últimos 200 años han expandido considerablemente nuestra experiencia histórica relativa a esta pregunta y han mejorado enormemente nuestra teorización social, especialmente en la economía y la ciencia política. Particularmente hemos aprendido de los sistemas federalistas de los Estados Unidos y de la Unión Europea que –a pesar de la idea opuesta de Kant– una división de poderes genuina, aún en la dimensión vertical, es factible y no es un obstáculo a la estabilidad y a la justicia (Pogge, 1992).

Mientras que los rechazos comunes del cosmopolitismo legal son extraordinariamente inconsistentes, contienen un elemento importante de verdad: el apoyo o el rechazo de cualquier modelo de Estado mundial debería depender en gran parte de una evaluación de cómo este modelo funcionaría efectivamente en el mundo real. Una expectativa bien fundamentada de que tal modelo está asociado con un riesgo sustancial de despotismo o de convulsión social es una razón moral sólida para oponerse a su puesta en práctica. En consecuencia, un compromiso irrestricto con cualquier variante de cosmopolitismo legal debería ser rechazado.

Cualquier evaluación sistemática de los modelos de Estado mundial, evaluándolos entre sí y contra diseños alternativos de instituciones globales (como un sistema de estados soberanos), requiere algún criterio moral o un estándar de evaluación como el formulado y defendido por una concepción de justicia social. Examinemos entonces concepciones de este tipo –y concepciones cosmopolitas de justicia social en particular– que posiblemente podrían ser la base de un compromiso restringido con alguna variante de cosmopolitismo legal.

### Cosmopolitismo de justicia social

El cosmopolitismo legal se distingue por apoyar un orden institucional cosmopolita, mientras que los otros tres tipos de cosmopolitismo apoyan estándares o criterios morales cosmopolitas para evaluar, respectivamente, a los agentes humanos y su conducta, a las instituciones sociales, y a los Estados del mundo. De acuerdo con la literatura más reciente, podríamos decir de una manera general que todos los tres tipos de cosmopolitismo moral comparten cuatro compromisos:



*Individualismo normativo*: las unidades últimas de preocupación moral son los seres humanos, o personas –en vez de, digamos, los linajes familiares, las tribus, las comunidades étnicas, culturales o religiosas, las naciones, o los Estados (que pueden ser unidades de preocupación moral sólo indirectamente, en virtud de sus miembros individuales). Así, un criterio moral cosmopolita basa sus evaluaciones y prescripciones sólo en la información sobre la situación de los individuos o sobre cómo son tratados.

*Imparcialidad*: en el procesamiento de tal información, un criterio moral cosmopolita considera simétricamente a cada individuo humano incluido. Los economistas llaman a esto la condición de anonimato: el que un cierto número de individuos incluidos experimentan un cierto destino entra dentro de la evaluación en la misma manera, sin importar quiénes son ellos.

*Inclusividad total*: cada ser humano cuenta como una unidad final de preocupación moral y por ende está incluido en la base de información sobre la cual un criterio moral basa sus evaluaciones y prescripciones.

*Generalidad*: este estatus especial de cada ser humano tiene una fuerza global. Las personas son unidades finales de preocupación para *todo el mundo* –no sólo para sus compatriotas, correligionarios o similares. Las evaluaciones y normatividades que un criterio moral cosmopolita produce reclaman autoridad sobre todos los individuos y agentes humanos colectivos.

Podemos entender mejor lo que es un criterio de *justicia social* observando el propuesto por Rawls. En su trabajo clásico *A Theory of Justice (Una Teoría de la Justicia)*, Rawls se enfoca en el orden institucional, “la estructura básica” de una sociedad de seres humanos auto-contenida y autosuficiente, y argumenta a favor de evaluar diseños alternativos factibles de este orden institucional sobre la base de la distribución de los bienes sociales primarios que tal diseño generaría entre los miembros individuales de la sociedad. El criterio que él formula para la evaluación comparativa de tales distribuciones –sus famosos dos principios de justicia (Rawls, 1999)– tiene componentes tanto absolutos como relativos: tan extensamente como sea posible, la estructura básica debe ser diseñada de tal forma que cada persona tenga un esquema completamente adecuado de libertades básicas iguales, para que se obtenga una justa igualdad de oportunidades, y para que el principio de diferencia sea satisfecho (las desigualdades socioeconómicas entre los ciudadanos se generan exactamente en la medida en que esto optimiza la peor posición socioeconómica).

Al considerar que la sociedad auto-contenida y auto-suficiente de Rawls sea la humanidad en general, uno llega a una interpretación cosmopolita de su teoría. De acuerdo con ésta, la estructura básica global debería, tanto como sea posible, ser diseñada de tal forma que cada ser humano tenga un esquema completamente adecuado de libertades básicas iguales, para que a nivel mundial se obtenga una igualdad de oportunidades justa, y para que el principio de

diferencia sea satisfecho globalmente (las desigualdades socioeconómicas entre los seres humanos son generadas exactamente en la misma medida en que esto optimiza la peor posición socioeconómica global).

Al rechazar esta interpretación cosmopolita, Rawls quiere que su teoría sea aplicada sólo a ciertas sociedades nacionales, paradigmáticamente a los Estados Unidos de América. De hecho, él rechaza a nivel global *cualquier* concepción sustantiva de la justicia social, cosmopolita o de otra clase. Los arreglos institucionales transnacionales deben ser diseñados a través de acuerdos negociados entre sociedades liberales y decentes (Rawls, 1999a). Tales negociaciones, dejadas sin restricción por cualquier concepción sustantiva de la justicia social, reflejan la desigualdad en experticia y en poder de negociación entre los gobiernos negociadores, y tienden a dejar de lado los intereses de los individuos, especialmente de aquellos que viven en sociedades no liberales o más pobres.

Rawls provee una concepción moral que va más allá de las fronteras nacionales. Esta concepción no se aplica a los arreglos institucionales transnacionales, sino a la política exterior de sociedades liberales y decentes. Más allá de esto, difiere de una concepción cosmopolita de la justicia social en tres aspectos adicionales. Primero, la concepción internacional de Rawls toma a los pueblos, en vez de a los individuos, como las unidades singulares de preocupación moral, estipulando que el interés único de cada conglomerado humano sea el que se mantenga como una sociedad bien organizada (es decir, liberal y decente). Segundo, Rawls se interesa en respaldar una preocupación moral solo por la privación *absoluta* de otras sociedades. Las sociedades bien organizadas deberían ayudar a otras que lo deseen a alcanzar un umbral en el cual ellas también pudieran ser bien organizadas. Lo pueden hacer prestando asistencia económica a sociedades con problemas y mediante la promoción del respeto de los derechos humanos. Tal ayuda es humanitaria –no algo que una sociedad con problemas o sus ciudadanos pudieran reclamar como su derecho. Tercero, la desigualdad a través de las fronteras nacionales –privación *relativa*– es un asunto de indiferencia moral. Sin importar qué tan grande dicha desigualdad pueda ser o volverse, las sociedades bien organizadas no tienen razón moral para refrenarla.

Dejando de lado los problemas internos de esta concepción no cosmopolita de la ética internacional que Rawls presenta (Pogge, 1994), ¿qué razones pueden ofrecerse para rechazar *cualquier* concepción de la justicia social aplicada a los arreglos institucionales transnacionales? Una razón que Rawls da es la supuesta inviabilidad de un Estado mundial. Esta no es una buena razón. Si un Estado mundial estuviera de veras asociado con grandes peligros de despotismo y convulsión social, entonces una concepción cosmopolita de la justicia social (como por ejemplo, la interpretación cosmopolita de la teoría de Rawls) rechazaría correctamente este diseño institucional en favor de otros diseños que aseguren de mejor manera los intereses fundamentales de todos los seres humanos –quizás

una federación global similar al modelo de la Unión Europea, o una liga flexible de naciones como había descrito Kant, o un sistema de Estados como el que hoy en día existe. La inviabilidad de un Estado mundial cuenta en contra del cosmopolitismo *legal*, pero no en contra del cosmopolitismo de justicia social.

Otra razón dada por Rawls es que su teoría de justicia social es demasiado liberal para ser aceptable en todo el espectro de culturas humanas. Esto puede ser una buena razón en contra de la variante rawlsiana de cosmopolitismo de justicia social. Pero la diversidad cultural podría ser acomodada mediante una variante menos demandante de él. En el Artículo 28 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos encontramos una idea sobre una variante plausible tal: “toda persona tiene derecho a un orden social e internacional en el cual los derechos y libertades establecidos en esta Declaración puedan ejercitarse a plenitud”. La idea básica aquí es que el diseño de todas las instituciones sociales debería ser guiado por el objetivo preeminente de que los derechos humanos de todos los seres humanos sean satisfechos. Si esto no se puede lograr completamente, deberíamos acercarnos lo más posible. El imperativo principal que gobierna todo diseño institucional es el de minimizar los déficit evitables de derechos humanos; con estos déficit posiblemente ponderados diferencialmente sobre la base de su génesis causal, dando más peso a cualquier déficit que las instituciones sociales requieran o autoricen, que a aquellos déficit que estas instituciones sociales simplemente produzcan o fracasen en prevenir.

Una concepción cosmopolita de justicia social plausible y ampliamente compartible podría contener, como una directiva subsidiaria adicional para el diseño institucional, una preferencia por distribuciones socioeconómicas más equitativas entre los seres humanos (la condición de Pigou-Dalton es una especificación prominente de esta preferencia).

Una concepción tal de la justicia social es individualista al enfocarse exclusivamente en la situación o en cómo son tratados los seres humanos individuales: en lo relacionado con sus derechos humanos y con la parte socioeconómica que les corresponde. Es completamente incluyente al considerar los derechos humanos y la porción socioeconómica de todos los seres humanos sobre la tierra. Es imparcial al considerar de manera simétrica los derechos humanos y la porción socioeconómica de todos los seres humanos; y es general al especificar las responsabilidades de todos los agentes humanos en relación con las instituciones sociales.

A pesar de su énfasis en los derechos humanos, tal concepción de la justicia social no necesita ser excesivamente occidental o liberal. Para ser completamente realizado, un derecho humano debe ser satisfecho para todos. Lo es para cualquier individuo cuando esta persona tiene acceso seguro a su objeto (aquel para el cual el derecho humano es un derecho). El objetivo preeminente del diseño institucional es entonces que todos los seres humanos tengan acceso

seguro a los objetos de todos sus derechos humanos. Esta meta es ampliamente compartible en un mundo de culturas diversas. No incorpora versiones globales de igualdad de oportunidades justa o del principio de diferencia, ni requiere tampoco un Estado mundial. Más bien podría ser lograda mediante una pluralidad de sociedades territoriales que podrían ser bastante diversas: algunas sociedades liberales podrían mantener acceso seguro a los objetos de los derechos humanos mediante el uso generalizado de mecanismos judiciales, mientras que algunas sociedades no-liberales podrían mantener acceso seguro a través de otros arreglos institucionales más acordes con sus culturas. Todas estas sociedades podrían ser libres de adoptar metas adicionales de justicia social para su orden institucional nacional, siempre y cuando estén adecuadamente subordinadas a la meta institucional preeminente de cumplimiento de los derechos humanos.

Nuestro mundo se encuentra bastante lejos de hacer realidad los derechos humanos ya que millones de personas, la mayoría en los países más pobres, carecen de acceso seguro a los alimentos básicos y a agua limpia, a ropa y abrigo mínimos, a seguridad física, educación básica y cuidados de salud, y a las libertades civiles y políticas vitales. El cosmopolitismo de justicia social que he esbozado apoya una crítica del *statu-quo* en la medida en que el déficit masivo en los derechos humanos que este último presenta es evitable institucionalmente. Las instituciones sociales son injustas en tanto que ellas, de manera previsible, contribuyen a un déficit evitable en los derechos humanos. Muchos arreglos institucionales actuales contribuyen a esto. Por ejemplo, la organización de la economía norcoreana contribuye previsiblemente a la inseguridad alimenticia evitable en ese país. Similarmente, las reglas de la OMC contribuyen previsiblemente a la persistencia masiva de pobreza severa evitable en las regiones más pobres del mundo –al permitir, por ejemplo, a los países ricos “proteger” sus mercados mediante tarifas, cuotas, derechos antidumping, y enormes subsidios y créditos para la exportación otorgados a productores domésticos; y al imponer costosos derechos de propiedad intelectual (IPRs) sobre semillas y medicinas esenciales.

En los países ricos, vemos típicamente las situaciones de derechos humanos no satisfechos en el extranjero, como una ocasión para ayudar y proporcionar asistencia. Nos preguntamos si deberíamos hacer más para ayudar y proteger a los pobres y oprimidos en el extranjero, y más también (como lo sugiere el “deber de asistencia” de Rawls) para lograr que sus sociedades se gobiernen mejor a sí mismas. El cosmopolitismo de justicia social nos puede relacionar con los pobres y oprimidos en el extranjero de una forma diferente. Nuestra falla estriba no solo en ayudar muy poco, sino en diseñar e imponer arreglos institucionales transnacionales que producen y perpetúan previsiblemente déficit enormes y evitables en los derechos humanos.

Un número de teóricos que simpatizan con Rawls han desafiado esta conclusión con la afirmación de que el concepto de justicia (social) no se aplica a las instituciones sociales transnacionales –o por lo menos, no todavía. Para Michael Blake (2001), la diferencia moral relevante entre los arreglos institucionales nacionales y transnacionales es que los primeros son coercitivos y los segundos no. Él ilustra este punto con una fábula de dos sociedades homogéneas que de manera consensuada establecen relaciones comerciales. Mientras que las leyes dentro de cada sociedad son soportadas por la coerción, los términos del comercio no son coercitivos porque cualquiera de las dos sociedades es libre para declinar o discontinuar esta relación. Blake concluye que no sería moralmente objetable para tal comercio el beneficiar a aquellos en la sociedad más rica, mucho más que a aquellos en la más pobre.

Suponiendo que la fábula es válida, quiero anotar que las cosas son bastante diferentes en el mundo real. Considérese por ejemplo la globalización en curso de los IPRs a través de la OMC y muchos tratados bilaterales. Tales IPRs, típicamente en manos de corporaciones de sociedades ricas, son efectivamente impuestas a nivel global. Los ciudadanos de Estados miembros de la OMC son obligados a aceptar el régimen IPR internacional de la misma forma como son obligados a aceptar reglas y regulaciones puramente domésticas. Este elemento coercitivo es una parte integral del régimen global IPR, prescrito explícitamente en este y completamente deseado por aquellos que lo diseñaron y lo sostienen.

El régimen global IPR, impuesto coercitivamente, tiene efectos dramáticos sobre los individuos. Por ejemplo: al exigir que se prohíba y suprima la fabricación y venta de medicinas genéricas, se priva a muchos pacientes pobres del acceso a los medicamentos que les podrían salvar la vida. Parecería entonces que –de acuerdo con el mismo estándar de Blake– algunos acuerdos institucionales internacionales importantes de hoy en día están sujetos a evaluaciones de justicia social. No hay diferencia moralmente relevante entre *un* gobierno que de manera coercitiva impone ciertas reglas a las personas en su jurisdicción, y un *grupo* de gobiernos complacientes que también de manera coercitiva imponen tales reglas a las personas dentro de la unión de sus jurisdicciones.

Thomas Nagel da una razón más compleja para soportar el supuesto de que las instituciones sociales nacionales están sujetas a requerimientos de justicia social, mientras que las internacionales no. Él sostiene que a diferencia de las instituciones sociales transnacionales:

[...] un orden institucional nacional es impuesto mediante coerción que se reclama como legítima, a nombre de sus participantes (autores conjuntos putativos de estas reglas o al menos los supuestos beneficiarios), con una expectativa de aceptación de este orden (2005).

Para entender cómo esta forma de pensar no es plausible, considérese que los regímenes nacionales pueden carecer de las siguientes tres características: un

gobernante o un grupo gobernante puede imponer coercitivamente sus reglas *sin* reclamar el tener derecho a ello, *sin* pretensión alguna de mandar a nombre de sus sujetos, y *sin* expectativa alguna de que estos sujetos deban aceptar la autoridad de las reglas que se les han impuesto. Si el concepto de justicia social no fuera aplicable a una sociedad nacional en esta condición, las reglas impuestas por algunos de los peores tiranos, las potencias coloniales, y los ejércitos invasores eludirían los requerimientos de la justicia social. Y así todos los otros tiranos, potencias coloniales y ejércitos invasores tendrían una oportunidad espléndida para asimismo eximir sus imposiciones de dichos requerimientos. Cualquier concepción moral que provea esta oportunidad e incentivo es claramente no aceptable, por no decir aborrecible.

Aún más, es discutible que las tres características que Nagel destaca falten en la imposición de instituciones sociales transnacionales. El régimen IPR internacional, con sus aspectos coercitivos, es defendido minuciosamente, procedimental y sustantivamente, como benéfico para todos y justamente obtenido. Es administrado por agencias (OMC, OMPI) que forman parte del sistema de las Naciones Unidas y bajo su moto de *Nosotros, los pueblos*. Para expresar una expectativa de conformidad, rutinariamente se usa un lenguaje moralmente fuerte: “piratería”, “falsificación”, etc.

Concluyo que Rawls, Blake y Nagel no han dado buenas razones para eximir los arreglos institucionales transnacionales de cualquiera y de todas las evaluaciones de justicia social. El fracaso de sus argumentos deja abierto el camino para una concepción cosmopolita de la justicia social que coloca ciertas demandas ampliamente compatibles sobre el diseño de cualquier orden institucional, como por ejemplo, que no genere déficit masivos de derechos humanos ni grandes desigualdades socioeconómicas que de entrada se puedan evitar. Tal concepción asignaría a los agentes humanos varias tareas de justicia social, es decir, tareas relacionadas con las instituciones sociales: en la medida en que compartimos la responsabilidad sobre el diseño de las instituciones sociales, debemos trabajar para lograr su diseño justo. En la medida en que participamos en instituciones sociales justas, debemos acomodarnos a ellas. En la medida en que participamos en instituciones sociales injustas, debemos promover su reforma. Las concepciones cosmopolitas de justicia social diferirán en cómo especifican la justicia social y en cómo especifican sobre esta base las tareas de justicia social de los agentes humanos. También diferirán en si los agentes humanos tienen una tarea de justicia social de ayudar a crear instituciones sociales justas donde todavía no exista ninguna, por ejemplo en un estado de naturaleza. Kant asignó tal tarea a cualquier agente humano que no pueda evitar afectar a otros.

El cosmopolitismo es a menudo desechado como una perspectiva que no deja ningún espacio para tipo alguno de parcialidad hacia la familia, los amigos, o los proyectos personales (Scheffler, 2001; Miller 2002). Cualquier variante plausible

de cosmopolitismo debe poder distanciarse de esta caricatura. Las variantes del cosmopolitismo de justicia social lo hacen distinguiendo diferentes dominios de la vida humana, y luego exigiendo imparcialidad cosmopolita sólo para uno de ellos: para el diseño y administración de las instituciones sociales. La idea general de tal división por dominios es familiar en el ámbito de los jueces y los árbitros, quienes deben ser escrupulosamente imparciales, pero sólo cuando están actuando en sus respectivos roles. Esta idea se extiende al resto de la población. Se supone que todos los adultos deben ser imparciales en ciertos dominios: ciertamente cuando servimos como jurados, y también cuando hablamos, actuamos o votamos como ciudadanos. Así, no importa cuánto ame una madre a sus hijos y no importa qué tan comprometida está con lograr para ellos las mejores oportunidades educativas y prospectos de trabajo, nosotros (normativamente) esperamos que su juicio como ciudadana en asuntos relacionados con el sistema educativo no esté influenciado ni por el género ni por el color de la piel de sus hijos. De igual forma condenaríamos a un compatriota que basara su juicio ciudadano sobre la invasión a Irak en sus creencias sobre cómo esta invasión afectaría sus inversiones particulares. En tanto los ciudadanos hablen, voten y actúen *como ciudadanos*, se espera que seamos guiados imparcialmente por la justicia y el bien común, dejando de lado nuestros proyectos y lealtades personales. Fuera de este dominio, podemos dar un peso fuertemente desproporcionado a nuestros amigos, la familia y los proyectos personales al decidir dónde vivir, con quién casarnos, qué profesión escoger, y así sucesivamente; todo sin poner en riesgo nuestro compromiso con la justicia social.

Los seguidores del cosmopolitismo de justicia social aplican esta idea de manera más general, más allá del Estado nación: cuando los agentes humanos participan en el diseño de los arreglos institucionales transnacionales, deberían dejar de lado sus alianzas y proyectos personales así como sus lealtades nacionales para poder considerar de manera imparcial los intereses de todos los individuos afectados por esos arreglos institucionales.

### Cosmopolitismo monista

De acuerdo con el cosmopolitismo de justicia social, la injusticia es *primariamente* una propiedad de los diseños institucionales. Las instituciones sociales son injustas en la medida en que ellas, previsiblemente, se desempeñan peor sobre los seres humanos que algún posible diseño institucional alternativo. Los agentes humanos y su conducta pueden llamarse injustos en un sentido *secundario* en la medida en que violan sus deberes de justicia social al contribuir al diseño o imposición de instituciones sociales injustas.

El cosmopolitismo monista rechaza este enfoque primario en la evaluación de instituciones sociales. Él entiende la injusticia *primariamente* como una

propiedad de los Estados del mundo, que sobreviene en las propiedades de los seres humanos o en las relaciones comparativas entre ellos, por ejemplo en la esclavización de una persona o en la desventaja de nacimiento de otra. Las instituciones sociales pueden entonces llamarse injustas en un sentido *secundario* en tanto que ellas contribuyen a la injusticia en el mundo. Sin embargo, a este respecto no son las únicas. Tanto los agentes humanos y su conducta, como todos los otros factores causalmente relevantes que aquellos pueden afectar, pueden ser etiquetados como injustos en el mismo sentido *secundario* en la medida en que contribuyen, de manera evitable, a la injusticia en el mundo. El cosmopolitismo monista coordina a todos los agentes humanos y a todos los factores moldeables humanamente hacia un objetivo único: hacer el mundo tan justo como nos sea posible.

El contraste central entre el cosmopolitismo de justicia social y el monista es que el primero busca formular un objetivo específico para las instituciones sociales, mientras que el segundo busca un objetivo único para todas las *iudicanda*. Este contraste es cercanamente análogo en alcance a uno muy discutido en trabajos recientes sobre la justicia doméstica. Rawls ha formulado un objetivo dirigido a guiar solo el diseño de las instituciones sociales principales de una sociedad. Varios críticos (Cohen, 1997; Murphy, 1998) han rechazado este enfoque como incoherente. Ellos argumentan que si el objetivo especificado en los principios de justicia de Rawls debería promoverse mediante el diseño de instituciones sociales, entonces debe ser valioso y debe valer la pena hacerlo. Y, si es valioso, entonces debería ser promovido no solamente a través del orden institucional de una sociedad sino también a través de su cultura, de sus asociaciones, y de los ciudadanos en sus vidas y actuaciones personales. Si el objetivo especificado por el principio de diferencia es el correcto para el diseño del orden económico de una sociedad, entonces debe serlo también para las costumbres y convenciones sociales, para las corporaciones, iglesias, organizaciones, y para los agentes económicos individuales: trabajadores, consumidores, inversionistas, empleados y ejecutivos.

Responderé a estas críticas en dos etapas: mostraré *primero* que el contraste no es tan importante como parece, y *segundo*, que el cosmopolitismo de justicia social escapa a la amenaza de la incoherencia.

El contraste es menos importante de lo que parece porque la forma en que las instituciones sociales son moldeadas tiene consecuencias profundas para todos los otros tipos de *iudicanda*. Una de ellas ya fue discutida: una concepción de justicia social enfocada en el diseño institucional implica obligaciones tales para todos los agentes humanos en relación con las instituciones sociales. Adicionalmente, muchos de los efectos más profundos del diseño institucional sobre las vidas humanas individuales son indirectos. Por ejemplo, el orden institucional de una sociedad influye en su cultura y sus convenciones, y par-



cialmente a través de éstos, en los valores y disposiciones de sus ciudadanos. Estas influencias indirectas *del* diseño institucional tienen que ser consideradas en el diseño institucional. Consecuentemente, si el estándar moral que guía el diseño institucional no es usado para moldear directamente *iudicanda* de otros tipos, este estándar tendrá un impacto indirecto considerable sobre ellas. Si un buen diseño del orden institucional global mantuviese un nivel muy alto de cumplimiento de los derechos humanos y una distribución socioeconómica razonablemente balanceada, lo haría en gran parte indirectamente: dando forma a las decisiones y directrices políticas, a las culturas y convenciones, y a los valores y disposiciones (Pogge, 2000).

En cuanto a las divergencias remanentes, el antimonismo de la teoría de Rawls y del cosmopolitismo de justicia social puede ser defendido del cargo de incoherencia. Una manera de hacer esto apela a la deseabilidad de un consenso traslapado en vez de uno comprehensivo. Es altamente deseable que aquellos que viven juntos compartiendo un orden institucional estén moralmente de acuerdo con su diseño. Este acuerdo basado en la moral presupone un estándar moral compartido en vista del cual este orden institucional puede ser justificado y ajustado. La coexistencia basada en la moral *no* presupone, sin embargo, que la gente esté de acuerdo con todos los otros aspectos de la moralidad: en lo que hace valiosa una vida humana, en la mejor manera de hacer amistades, en la mejor forma de tener una vida de familia o en cómo administrar organizaciones religiosas. En la medida en que un acuerdo moral comprehensivo a través de todas las *iudicanda* no puede lograrse en el mundo moderno sin coerción masiva, hay una buena razón entonces para aceptar desacuerdos respetuosos, en la medida en que éstos puedan ser acomodados dentro de un esquema institucional único soportado por un estándar moral compartido.

Pero, ¿cómo podemos respetar a comunidades y ciudadanos que junto con nosotros aprueban cierto objetivo (o sistema de objetivos) G para el dominio del diseño institucional, y luego apoyan otro(s) objetivo(s) diferente(s) para otros dominios de la vida humana? La aprobación de objetivos diversos para dominios diferentes no indica necesariamente ni incoherencia ni falta de compromiso real. Los objetivos moralmente importantes pueden ser tales, que algunas *iudicanda* son buenas promoviéndolos y otras no. Esto sugiere una división del trabajo: algunos tipos de *iudicanda* deben dedicarse fuertemente a cierto objetivo, mientras que otros pueden ignorarlo completamente. Por ejemplo: las reglas del código de impuestos son especialmente adecuadas para moderar las desigualdades socioeconómicas, mientras que los individuos en sus roles de clientes, trabajadores, o administradores desempeñan muy mal este papel. Sería entonces adecuado diseñar el código de impuestos con una dedicación muy fuerte hacia este objetivo, mientras que, en compensación, se libera a los agentes económicos de la responsabilidad de considerarlo en sus transacciones

ordinarias de mercado. Es enteramente posible que el objetivo de moderar la desigualdad socioeconómica se alcance mejor si se somete el diseño del código de impuestos a la potente exigencia del principio de diferencia de Rawls, mientras que sólo se pide a los agentes económicos el que apoyen políticamente el código de impuestos óptimo y lo cumplan personalmente.

De manera relacionada, a veces los objetivos se alcanzan mejor a través de *iudicanda* que apuntan a metas diferentes, inclusive, contradictorias. Así, una asignación eficiente de recursos puede alcanzarse mejor en un sistema de mercado cuyos participantes *no* se dediquen a su búsqueda. El castigo de todos, y sólo los culpables, puede lograrse mejor a través de un sistema de justicia criminal que involucre abogados de la defensa quienes trabajen *contra* tales castigos. Estas consideraciones disuelven ambos vínculos del argumento de incoherencia: el hecho de que algunas clases de *iudicanda* deberían ser dirigidas hacia cierto objetivo, no indica que este sea de importancia final alguna. Y el hecho de que algún objetivo sea de importancia final no establece que todas las *iudicanda* le deban ser dedicadas.

Estas consideraciones no defienden simplemente el cosmopolitismo de justicia social del cargo de incoherencia; ellas también indican un problema con la teorización en el monismo: no hay una meta o sistema de metas que se pueda asignar plausiblemente a todos los tipos de *iudicanda*. Esto es así no solo porque las *iudicanda* son diferentes en aquello que son buenas promoviendo, sino también porque sería moralmente ofensivo tratar de influenciar a las madres para, por ejemplo, ser impulsadas por la misma preocupación imparcial hacia todos los niños; preocupación que con toda razón esperamos de las instituciones sociales. Al pedir que todas las *iudicanda* sean dedicadas a un sólo objetivo, el monismo genera la queja de que no deja ningún tipo de espacio para la parcialidad hacia la familia, los amigos o los proyectos personales.

El monismo puede evitar este problema al entender diferentemente el rol que asigna al objetivo común que postula. Hasta el momento, hemos pensado sobre él con inspiración, como un objetivo común de compromiso abierto; un *superobjetivo* al cual todas las *iudicanda* deberían dedicarse; uno que impulsa a los agentes humanos a servirlo, y uno que es reconocido y celebrado en nuestra cultura, nuestras convenciones, nuestras leyes y en nuestro orden institucional.

La otra manera de tornar en normativo un objetivo involucra una relación instrumental. Al usar este entendimiento, el monismo no exigiría que todas las *iudicanda* fueran abiertamente dedicadas a un objetivo común, sino que sus compromisos abiertos correspondientes sean moldeados de tal forma que estas *iudicanda* cooperen óptimamente hacia el logro de un objetivo común, el cual, así entendido, yo denomino el *objetivo maestro*. Como bien se conoce de las discusiones sobre utilitarismo, un objetivo maestro puede no ser alcanzado satisfactoriamente mediante devoción abierta: la felicidad no será maximizada

mediante la dedicación de todo a la maximización de la felicidad, y análogamente para otras especificaciones del objetivo maestro. Entonces es muy posible que un objetivo tal ocasione que las diversas *iudicanda* sean dedicadas abiertamente a metas diferentes y posiblemente diversas.

Tal diferenciación de metas es bienvenida en la medida en que permite la reconciliación de una meta común imparcial con la parcialidad de algunas (y la imparcialidad de otras) *iudicanda*. La cooperación óptima de todas las *iudicanda* para satisfacer la meta maestra imparcial puede muy bien permitir o aun requerir que agentes humanos individuales estén parcializados hacia sus propias familias, amigos o proyectos personales. Esto es así porque los seres humanos, los niños por ejemplo, tienden a prosperar mejor con el amor enfocado de unos pocos que con la preocupación imparcial de billones de adultos (Goodin, 1988). Desviaciones similares de la meta común pueden ser autorizadas también a otras *iudicanda*: nuestra cultura, convenciones, leyes y orden institucional no tienen que ser moldeadas abiertamente para reconocer y celebrar la meta maestra. En vez de ello, cada *iudicandum* debería ser modelado y diseñado de tal forma que haga cooperar óptimamente a todos ellos hacia la obtención de la meta maestra.

Pero esta reconciliación es problemática de dos maneras. Cualquier aprobación que se confiere a nuestras lealtades y compromisos personales es tímidamente instrumental: el amor de una madre por sus propios hijos es algo bueno, pero sólo porque y en la medida en que contribuye a (o por lo menos no desvirtúa) la justicia del mundo concebido imparcialmente. Más aún, tal aprobación es también precariamente contingente: es completamente posible que una división muy diferente de las devociones a través de las *iudicanda* sería mejor ahora o en el futuro para el alcance de la meta maestra imparcial. Si es así, el monismo exigiría la reingeniería de nuestro mundo social para inculcar la combinación de compromisos óptimos en los seres humanos y en todas las otras *iudicanda* que podamos afectar. Las personas, las asociaciones, las convenciones humanas, las culturas y las subculturas, los mundos de las artes, la música, los deportes, la cocina, la poesía, el turismo, todos tendrían que ser afinados de tal forma que todos ellos juntos promuevan óptimamente la meta maestra.

Estas implicaciones más bien totalitarias del cosmopolitismo monista pueden ser mitigadas. Uno puede especificar la meta común no como un óptimo (así como la más grande felicidad agregada obtenible o, la distribución de libertad más uniformemente obtenible), sino como un umbral más cómodamente alcanzable. Un ejemplo sería una concepción que considere a la justicia sobre la tierra como alcanzada cuando todos los seres humanos alrededor del mundo tengan acceso seguro a los objetos de sus derechos humanos. Una especificación así permitiría muchas formas diversas de cómo se podría moldear *iudicanda* permisiblemente: el cumplimiento universal de los derechos humanos es compatible con una amplia diversidad de culturas, parcialidades y modos de organización económica.

Sin embargo, esta mitigación puede volver la meta de la justicia sobre la tierra improbablemente modesta. ¿Podemos en realidad aceptar como completamente justo un mundo en el cual los pobres (aunque sus derechos humanos estén satisfechos) tengan tan inferiores oportunidades que la brecha entre ellos y los más acaudalados se esté aumentando inexorablemente más allá de todos los límites razonables? Un problema adicional con la mitigación es que no puede solucionar el problema en un mundo como el nuestro, el cual, debido al extendido incumplimiento, presenta déficits masivos de derechos humanos. En un mundo así, la parcialidad hacia la familia, los amigos o los proyectos personales no es, en el mejor de los casos, concebida imparcialmente. Los derechos humanos básicos de los niños a nivel mundial serían satisfechos mejor, por ejemplo, si la parcialidad de los adultos más acaudalados hacia sus propios hijos fuera fuertemente reducida en favor de la preocupación imparcial por todos los niños. Este punto sigue siendo válido aún cuando ‘recibir amor de los padres de uno’ se incorpore dentro de la meta maestra: en un mundo como el nuestro, los adultos acaudalados pueden dar mucho más de tal amor al combatir las influencias destructivas de las enfermedades, el hambre y el trabajo excesivo en las familias pobres que dando amor a sus propios hijos.

Dado que el cosmopolitismo de meta maestra ofrece pocas perspectivas de una teoría moral plausible que pueda acomodar la objeción de parcialidad, uno puede estar tentado por una dilución del monismo de “super-meta”. La idea básica es afirmar que todas las *iudicanda* deberían dedicarse a esta “super-meta” cosmopolita sin afirmar que debe ser su única meta. Las personas, por ejemplo, deberían comprometerse internamente con la justicia sobre la tierra concebida imparcialmente, pero pueden también tener otras metas moralmente obligatorias, o que valen la pena, o que al menos son permisibles. Entre estas otras metas moralmente aceptables están las relacionadas con los agentes, metas que llevan a las personas a mostrar preocupación especial por sus seres queridos y por sus proyectos personales. Al tener tales preocupaciones especiales, las personas están comprometiendo la justicia cosmopolita de una manera *permisible*.

Diluida de esta forma, una teoría de una meta común ya no es monista. Con la dilución, ciertas metas adicionales son consideradas permisibles para los seres humanos con el fin de dejar espacio a la parcialidad. Estas metas adicionales no son adecuadas para todas las *iudicanda*, y en una teoría diluida no habrá una meta o conjunto de metas a la cual se deberían dedicar o dirigir todas las *iudicanda*. La dilución entonces sacrifica las atractivas unidad, simplicidad y elegancia del monismo.

El cosmopolitismo diluido tiene poco contenido valioso, ya que simplemente afirma que todas las *iudicanda* deberían dedicarse a la “super-meta” cosmopolita (como una de tantas metas). La dilución, después de todo, es un asunto de grado: las concepciones morales y las personas se vuelven siempre menos

cosmopolitas mientras más distantes estén de la devoción total y exclusiva a la meta monista de la justicia sobre la tierra, como cuando un hombre se vuelve menos calvo cuando imaginamos que los cabellos en su cabeza aumentan en longitud y en cantidad. Las personas pueden tener entre sus metas la justicia sobre la tierra, aún mientras esta meta es rutinariamente desplazada, marginada o ahogada por otras.

Para tener alguna fuerza, el cosmopolitismo diluido debe entonces ser especificado: determinando qué otras lealtades y ambiciones (morales o no, personales, relativas a los agentes o neutrales con respecto a ellos) son permisibles a los seres humanos, y cuál es su peso relativo en relación con la “super-meta”. De la misma manera en relación con todas las otras *iudicanda* para las cuales se consideran admisibles metas competitivas diversas. Una gran dificultad que aquí se presenta es justificar las ponderaciones o los límites a ellas para las varias moralidades y las concepciones moralmente significativas que compiten entre sí. Ninguna teoría moral en este sentido ha sido propuesta en detalle hasta hoy.

Concluyo que el cosmopolitismo monista fracasa tanto en su versión de la “super-meta” como en la de la meta maestra. Si una teoría moral plausible puede ser construida diluyendo una variante del cosmopolitismo monista es algo que está por establecerse. Comparado con tal dilución, el cosmopolitismo de justicia social disfruta de la ventaja de una elegancia mayor. No restringe la *fuerza*, sino el *alcance* de la meta cosmopolita. Esta se aplica solo al diseño de las instituciones sociales, pero rige de modo supremo en este dominio. Los agentes humanos son entonces guiados indirectamente por ella: deben asegurarse que las instituciones sociales están relacionadas con ella apropiadamente. Así, es sólo con respecto a sus responsabilidades relacionadas con las instituciones sociales que los agentes humanos deben poner completamente a un lado sus metas personales y las preocupaciones morales relacionadas con sí mismos (lo que naturalmente no quiere decir que sería equivocado de su parte el promover la meta cosmopolita de otras maneras. Más sobre esto en la siguiente sección).

El cosmopolitismo monista es consecuencialista en espíritu. Lo que finalmente importa es el éxito en relación con la meta común. Todas las *iudicanda* deberían dedicarse (super meta) o diseñarse (meta maestra) óptimamente para contribuir a dicho éxito. Lo que es la contribución óptima de un *iudicandum* depende de su impacto sobre las otras *iudicanda* y de cómo sus efectos interactúan con los de otras *iudicanda*. La respuesta a la pregunta sobre si un agente humano debería promover la justicia sobre la tierra dando dinero a los pobres, apoyando una campaña política en Uganda o ayudando a reformar la producción agrícola en Corea del Norte depende entonces solo del efecto esperado, independientemente de cómo esté relacionado el agente con los seres humanos que puedan ser afectados por su conducta.

En contraste, el cosmopolitismo de justicia social, debido a que renuncia a la idea de una meta común, se acopla bien con una comprensión no consecuencialista de la moralidad. Puede asignarles a los agentes una responsabilidad especialmente ponderada en relación con las instituciones sociales en cuyo diseño o imposición ellos participan, volviendo la preocupación por la justicia social relativa a los agentes. Y puede también, como lo hemos visto, dar mayor peso a los daños que las instituciones sociales requieren o autorizan que a los daños que ellas simplemente generan o fracasan en prevenir. Los cosmopolitas monistas rechazan la incorporación de estos dos elementos no consecuencialistas junto con el confinamiento al dominio del diseño institucional, de las preocupaciones imparciales sobre los intereses de todos los seres humanos. Ellos pueden protestar de la siguiente manera: todos estos elementos se alejan de la promoción óptima de la justicia en la tierra. ¿Qué pasa si las más grandes injusticias sobre la tierra, y aquellas que yo bien pueda mitigar, no sean rastreables hasta instituciones sociales en cuyo diseño o imposición yo participo? El cosmopolitismo de justicia social implica entonces, perversamente, que me debo enfocar en injusticias menores que sí sean rastreables de esa manera.

Naturalmente, la implicación es perversa sólo en la presunción de una moralidad enteramente consecuencialista. Y esta presunción es bastante discutible. Es más fructífero para nuestro tema, sin embargo, si dejamos aquí de lado este bien conocido debate para en vez de ello examinar cómo nuestros dos tipos de cosmopolitismo podrían diferir en sus implicaciones para el mundo de hoy en día. Este examen es especialmente importante si pensamos en las concepciones morales no como teorías de valor que cubren todos los mundos posibles, sino como productos culturales con una tarea social práctica.

En el mundo actual, el enfoque de los cosmopolitas de justicia social en el diseño institucional no es una limitación importante porque casi todos los daños serios que los seres humanos sufren son evitables mediante el diseño institucional, en la medida en que sean en alguna forma humanamente evitables. Las instituciones sociales son omnipresentes y modelan profundamente el mundo humano en gran parte a través de su influencia sobre otras *iudicanda*. Tampoco es una limitación significativa si los agentes dan un peso especial a los daños rastreables a estas instituciones sociales en cuyo diseño o imposición ellos participan. Todos los más potentes agentes con una posición que les permita generar cambio significativo son participantes de una red institucional global altamente consecuencial que está profundamente involucrada en la mayoría de los grandes daños que estamos presenciando. Como ejemplo, ya he mencionado el régimen IPR global con sus efectos dramáticos sobre el acceso de la gente pobre a las medicinas avanzadas. Aquí las reglas globales aceptadas por casi todos los gobiernos del mundo *exigen* lo que obviamente daña al pobre global: que las versiones genéricas baratas de medicinas de vida o muerte bajo patente

no pueden ser fabricadas o vendidas sin autorización del poseedor de la patente. Al incentivar la innovación farmacéutica mediante poderes monopólicos de fijación de precios, las mismas reglas *engendran* también el descuido dramático de enfermedades que afectan a los pobres de manera desproporcionada. De los 1393 nuevos fármacos aprobados entre 1975 y 1999, sólo 13 eran indicados específicamente para enfermedades tropicales, y, de esos 13, cinco eran derivados de investigación veterinaria y dos habían sido solicitados por los militares.

Otro ejemplo ilustra cómo el diseño de las instituciones globales puede hacer mucho daño al influenciar profundamente la estructura de los regímenes nacionales. Considérese las reglas globales *que autorizan* a cualquier persona o grupo que tiene el poder efectivo en un país, independientemente de cómo fue su adquisición y cómo es su ejercicio, a vender los recursos del país y a disponer de lo que por ellos se obtiene; a pedir prestado en nombre del país, y por ese camino imponerle la obligación del servicio de una deuda; a firmar tratados en su nombre y atar así a su población presente y futura; y a usar sus ingresos para adquirir los medios de la represión interna. Esta práctica global explica en gran parte por qué tantos países son tan mal gobernados. Ella posibilita el afianzamiento de las juntas o dictadores más odiados, brutales, represivos, corruptos, antidemocráticos e inconstitucionales. Tales gobernantes pueden reprimir violentamente los esfuerzos de la gente para alcanzar un buen gobierno, usando armas que compran en otros países y que pagan vendiendo los recursos de la gente a extranjeros e hipotecando su futuro a bancos y gobiernos foráneos.

Esta práctica que mejora considerablemente las recompensas del poder *de facto*, alienta también los intentos de golpe de estado y las guerras civiles, lo que provoca intervenciones militares oportunistas de países vecinos. Y en muchos países, especialmente los ricos en recursos, esta práctica hace imposible, aun para los líderes democráticamente elegidos y bien intencionados, el frenar la malversación de los ingresos del Estado: cualquier intento de llevar a los militares ante la ley está impregnado de peligro, ya que ellos saben bastante bien que un golpe de estado puede restaurar y mejorar su acceso a los fondos estatales. Además, estos fondos pueden ser repuestos después del golpe, vendiendo los recursos de la nación, y ser todavía intercambiables con los medios para la represión doméstica.

Concluyo que la mayoría del daño que los seres humanos sufren en nuestro mundo podría ser evitado mediante reformas del orden institucional global, por cuyo diseño e imposición todos los agentes humanos más poderosos tienen directa o indirectamente alguna responsabilidad. (Los gobiernos y las organizaciones intergubernamentales negocian e imponen las reglas y son así directamente responsables; los ciudadanos, las corporaciones y otras asociaciones influyen a los gobiernos y a las organizaciones intergubernamentales, y son así indirectamente responsables). No es entonces correcto en el mundo en que vivimos que

el cosmopolitismo de justicia social desconecte o desvíe a los agentes humanos más poderosos de los más grandes daños sufridos por los seres humanos.

De hecho, el cosmopolitismo de justicia social puede atribuir una *mayor* significación moral a esta conexión. El cosmopolitismo monista critica a los agentes humanos poderosos por hacer muy poco para manejar las grandes injusticias del mundo. Los critica también por hacer demasiado para contribuir a estos daños monumentales. Los agentes humanos poderosos no están sólo permitiendo que los daños sucedan, sino que los están infligiendo al contribuir a la imposición de instituciones globales que causan daño a los seres humanos de manera previsible y evitable, y lo hacen especialmente a través de lo que ellas requieren y autorizan. Para estar seguros, la distinción entre deberes positivos para evitar los daños y deberes negativos para no inflingirlos es considerada moralmente insignificante por los consecuencialistas. Aún así, para aquellos que la encuentran moralmente significativa, la crítica cosmopolita de justicia social será más fuertemente atractiva.

Debido a que los actores humanos más privilegiados y poderosos muestran muy poca preocupación, si es que muestran alguna, por los daños grandes y evitables que los seres humanos sufren, algunos que sí se preocupan pueden encontrar que no pueden reformar las instituciones globales, reformas que podrían hacer que tales daños no fueran tan grandes. El cosmopolitismo de justicia social no se reduce al hecho de advertir a dichos agentes que si no pueden realizar cambios a través de reformas institucionales no necesitan hacer nada. En lugar de esto, puede afirmar que aquellos que contribuyen al diseño o imposición de instituciones injustas o se benefician de ellas, aun cuando no tengan alternativas razonables, tienen una obligación compensatoria de justicia. Los agentes humanos más poderosos, por ejemplo los ciudadanos opulentos de los países ricos, estarán en esta posición. Aun si no podemos influenciar efectivamente a nuestro gobierno para lograr reformas significativas de las instituciones globales, deberíamos al menos compensar por los beneficios que derivamos de instituciones globales injustas y/o por nuestras contribuciones indirectas a los daños que causan estas instituciones injustas. Por medio de nuestros impuestos, nuestro trabajo y de muchas otras maneras reforzamos nuestro Estado, el cual junto con otros, y en nuestro nombre, diseña e impone instituciones globales injustas. Nosotros a menudo nos beneficiamos de tal injusticia. Al hacerlo, violamos los deberes negativos de justicia, a menos que compensemos trabajando también para proteger a algunas de las víctimas de esta injusticia.

#### 4. Cosmopolitismo ético

La discusión anterior del cosmopolitismo monista contiene las razones del por qué una concepción cosmopolita de la ética no es plausible. Los seres humanos necesitan al menos tener la opción de tener relaciones especiales con los amigos



y la familia, relaciones que hacen que su conducta riña con el requerimiento cosmopolita de la imparcialidad. Similarmente, los agentes humanos colectivos, tales como las ciudades, las iglesias, las asociaciones y los Estados, necesitan al menos tener la opción de mostrar preocupación especial por sus miembros en preferencia a los que no lo son. Por lo tanto, el cosmopolitismo ético estrictamente concebido resulta imposible.

Si a los agentes humanos individuales o colectivos no se les puede exigir plausiblemente que tengan un compromiso *exclusivo* con una concepción cosmopolita de la ética, entonces la pregunta vital parece ser una de grado: ¿deberían los agentes humanos individuales y colectivos ser *más* cosmopolitas de lo que son ahora, reduciendo en su conducta normal la diferencia entre la preocupación que muestran por los intereses de sus allegados y la que manifiestan por los intereses de completos extraños?

Martha Nussbaum (1996) aborda estas preguntas en su crítica del patriotismo en los Estados Unidos de América, tal como es celebrado por Richard Rorty (1998) y por otros. Ella explica su crítica primariamente en relación con la educación: a los niños se les debería enseñar que los extranjeros son también ciudadanos de este mundo, iguales a nosotros en dignidad y en derechos humanos; y también se les debería enseñar concretamente sobre los extranjeros, la historia, la cultura, los problemas y los prospectos de sus sociedades. Este punto es enfatizado y defendido también por Jeremy Waldron (2000), quien asocia el cosmopolitismo (ético) especialmente con la voluntad de relacionarnos con aquellos que no son miembros de nuestra propia comunidad, cultura y Estado y con aquellos que no comparten nuestros propios valores y hábitos; y establecer con ellos un diálogo abierto sobre cómo podríamos vivir bien todos juntos en este único mundo que debemos compartir.

Como se puede aprender de nuestro examen del cosmopolitismo de justicia social, hay otra manera de moderar una concepción cosmopolita de la ética. En vez de reducir su *fuerza* (mediante la dilución), uno puede limitar su *alcance*. Uno podría sostener por ejemplo, que todos los agentes humanos tienen ciertos deberes negativos muy estrictos de no dañar a los seres humanos de determinadas maneras, digamos, no violar sus derechos humanos; y que estos deberes negativos son excepcionales en dos formas: primero, están exentos del privilegio moral disfrutado por los agentes humanos de mostrar mayor preocupación por los intereses de los allegados. Manteniendo las circunstancias fijas, es perfectamente aceptable tener mucha mayor voluntad de ayudar a un miembro de la familia que a un vecino, a un vecino más que a un extraño que de todas formas es compatriota, y a un extraño compatriota que a un extraño foráneo. Pero no es aceptable tener tal escala deslizante en la disposición propia a no violar los derechos humanos. No es aceptable por ejemplo, correr mayores riesgos de manejar borracho en el extranjero sobre la base de que aquellos que

uno está poniendo en peligro son sólo extranjeros. Al buscar evitar violar los derechos humanos, cualquier agente debe dar exactamente el mismo alto valor a los derechos humanos de cualquier ser humano. Los derechos humanos como una restricción colateral sobre la conducta humana vienen con el mismo fuerte imperativo de cumplimiento, sin importar cómo está relacionado el agente con las víctimas potenciales de su conducta.

La segunda característica excepcional de estos deberes negativos es su fuerza excluyente. En contextos de decisión donde estos deberes se encuentran en aplicación, las razones menores pierden su validez. Describimos este modelo anteriormente en relación con ciertos roles públicos que tienen que ver con la justicia social. Un funcionario público que esté decidiendo entre distintos oferentes que compiten entre sí, no puede permitirse a sí mismo ser influenciado *de manera alguna* ni por sus intereses personales propios ni por los de sus amigos. Su deber de tomar esta decisión en aras del bien público no es uno que, en aras de su rigor, deje a sus intereses parcializados desprovistos de la capacidad de influir sobre su decisión. Más bien su deber es excluyente al desterrar completamente tales “parcialidades” de cualquier consideración. Podemos extender este modelo a los deberes de los agentes humanos para evitar la violación de los derechos humanos en su conducta personal. Cuando este deber está en juego, todas las razones no relacionadas con los derechos humanos deben ser dejadas por fuera de cualquier consideración, aún cuando involucren los compromisos más preciados del agente en cuestión.

Este modelo proporciona una enérgica respuesta a Miller y Scheffler, quienes asumen que las parcialidades de un agente deben ser dilusivas: si las responsabilidades especiales y los deberes asociativos *aumentan* lo que un agente debe a algunos, entonces ellos necesariamente *disminuyen* lo que este agente le debe a otros. Porque “parte de lo que es tener responsabilidades [especiales] con los asociados de uno es que se le pida, dentro de ciertos límites, dar prioridad a sus intereses sobre los de los no asociados, en los casos donde ambos entren en conflicto” (Scheffler, 2001 : 87). Naturalmente, esto es correcto, pero no se deriva del hecho de que el agente le deba a los extraños menos de lo que le debe a sus asociados, de que le deba a los extraños menos de lo que les debería en ausencia de sus compromisos especiales. El involucrarse en relaciones especiales podría aumentar lo que uno le debe a sus asociados sin disminuir lo que se le debe a los extraños.

Se puede objetar que el aumento y la disminución son inseparables. Al deberse una mayor consideración a algunos, no le puede ser exigido a alguien el dar igual consideración al resto. Esta objeción es válida si, en ausencia de relaciones especiales, los agentes humanos deban igual consideración. Pero esto puede ser negado: parece perfectamente permisible para alguien ayudar a un extraño necesitado y no a otro (aún cuando las necesidades del segundo

sean mayores), darle a un mendigo y no a otro, pagar el tratamiento médico de un extraño pobre y no el de otro, y así sucesivamente. Y uno puede hacer esto porque a uno le gusta la historia de uno, o su cara, o porque uno se encuentra de buen humor, o por ninguna razón en especial. En resumen, dentro de ciertos límites uno puede dar prioridad, dentro de su conducta beneficional, a algunos seres humanos sobre otros, aún cuando no hay una relación especial que pueda explicar este tratamiento desigual. Cuando una relación especial aparece, por ejemplo la amistad con Jane, esta discreción moral puede desaparecer. Uno le debe entonces a Jane el ayudarle por encima de un extraño. Pero esto no muestra que uno haya llegado a deberle menos al extraño si, aún en ausencia de la amistad, uno hubiera estado moralmente libre de preferir a Jane.

Quizás esta respuesta a la objeción es demasiado fuerte. Quizás las relaciones y proyectos especiales algunas veces sí disminuyen lo que un agente le deba a extraños distantes. Aún entonces, podría todavía haber algunos deberes hacia estos extraños cuyo rigor no se vea afectado en absoluto. Uno les debe instituciones sociales justas, cuyo diseño considere de manera igualitaria los intereses de todos los seres humanos afectados (cosmopolitismo de justicia social). Y, en virtud de un cosmopolitismo ético plausiblemente restringido, uno también les debe el no violar sus derechos humanos.

Nuestro mundo se encuentra muy lejos de la aceptación de estos deberes, mucho menos de su cumplimiento. Aquellos que diseñan las reglas de la economía mundial dan mayor importancia a los intereses de los 100.000 accionistas más ricos en Europa y en los Estados Unidos que a los 3 billones de seres humanos más pobres. Y los gobiernos habitualmente bombardean a los civiles extranjeros para promover sus objetivos políticos, para no hablar de las violaciones grotescas de los derechos humanos que ellos han vuelto rutina desde el 9/11. Lejos de refutar los valores cosmopolitas, estos hechos muestran la urgencia de una teorización cosmopolita mejor.

## Referencias

Beitz, C. R. (1979). *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press.

Blake, M. (2001). "Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy", *Philosophy and Public Affairs*, No. 30, pp. 257-96.

Brighouse, H. and Gillian B. eds. (2005). *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brock, G. y Darrel M., (eds.) (2005). *Current Debates in Global Justice*. Dordrecht: Springer.

Caney, S. (2001). "International Distributive Justice", *Political Studies* 49, pp. 974-97.

\_\_\_\_\_ (2005). *Justice Beyond Borders*. Oxford: Oxford University Press.

Cohen, G. A. (1997). "Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice", *Philosophy and Public Affairs* 26, pp. 3-30.

Cohen, J. and Charles, S. (2006). 'Extra Rempublicam Nulla Justitia?', *Philosophy and Public Affairs*, 34, pp. 147-175.

Goodin, R. E. (1988). "What Is So Special about Our Fellow Countrymen?", *Ethics*, 98, pp. 663-686.

Huxley, A. (1998). *Brave New World*. New York: Harper.

Kant, I. (1923). "Zum ewigen Frieden", en: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (ed.), *Kants gesammelte Schriften*, Vol. 8, Berlin: de Gruyter.

Kuper, A. (2004). *Democracy Beyond Borders*. Oxford: Oxford University Press.

MacIntyre, A. (1984). *Is Patriotism a Virtue? The Lindley Lecture*. University of Kansas.

Miller, D. (2002). "Cosmopolitanism: A Critique", *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 5, pp. 80-85.

Murphy, L. (1998). 'Institutions and the Demands of Justice', *Philosophy and Public Affairs* 27, pp. 251-91.

Nagel, T. (2005) "The Problem of Global Justice", *Philosophy and Public Affairs* 33, pp. 113-47.

168

Nielsen, K. (1988). 'World Government, Security, and Global Justice', en: Steven Luper-Foy. *Problems of International Justice*. Boulder: Westview Press.

Nussbaum, M. and Joshua C. (Eds.) (1996). *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*. Boston: Beacon Press.

Pogge, T. (1992). "Cosmopolitanism and Sovereignty", *Ethics* 103, pp. 48-75.

\_\_\_\_\_ (1994). "An Egalitarian Law of Peoples", *Philosophy and Public Affairs* 23, pp. 195-224.

\_\_\_\_\_ (2000). "On the Site of Distributive Justice: Reflections on Cohen and Murphy", *Philosophy and Public Affairs* 29, pp. 137-69.

Rawls, J. (1999a) [1971]. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_ (1999b). *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rorty, R. (1998). *Achieving Our Country: Leftist Thought in 20<sup>th</sup> Century America*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Scheffler, S. (2001). *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*. Oxford: Oxford University Press.

Seymour, M. (ed.) (2004). *The Fate of the Nation State*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Tan, K-C. (2004). *Justice Without Borders*. Cambridge: Cambridge University Press.

Waldron, J. (2000). "What is Cosmopolitan?", *Journal of Political Philosophy* 8, 227-243.

Walzer, M. (1980). "The Moral Standing of States", *Philosophy and Public Affairs* 9, 209-29.

Wendt, Alexander (2008). "Why a World State is Inevitable", *European Journal of International Relations* 9, 491-542.

