



Michael Walzer y la justicia global

Michael Walzer and Global Justice

Michael Walzer e justiça global

**Cómo citar
este artículo en APA:**
Arbeláez, A-M. (2017).
Michael Walzer y la
justicia global. *Analecta
política*, 7(12), 45-62.

Recibido:
12 de septiembre de
2016
Aprobado:
01 de diciembre de
2016

ANGELA-M ARBELÁEZ

Comunicadora social. Magíster en Estudios Políticos por la Universidad Pontificia Bolivariana. Candidata a Doctora en Ciencias Políticas por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Profesora e investigadora de la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Pontificia Bolivariana. Correo electrónica: angela.arbelaez@upb.edu.co / orcid.org/0000-0003-4992-3861

Atribución – Sin Derivar – No comercial: El material creado por usted puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial. No se pueden realizar obras derivadas





Resumen

El objetivo de este artículo es presentar la concepción de justicia global desarrollada por el filósofo norteamericano Michael Walzer. Se trata de una de las pocas concepciones de justicia global aportadas por la filosofía política contemporánea que prescribe para un orden que aún se observa como interestatal. Para Walzer, pese a la globalización, la interdependencia y la ampliación del ámbito político transnacional, los Estados siguen siendo las unidades políticas más importantes del sistema internacional y tienen una importancia moral derivada de las comunidades políticas que dicen representar. La concepción de justicia global aportada por Walzer se contrapone a las aproximaciones cosmopolitas dominantes en la teoría política internacional contemporánea, que consideran que la legitimidad de los Estados depende de su capacidad de hacer posible la autonomía humana.

Palabras clave

Justicia global, política internacional, Estados, autodeterminación, derechos humanos.

Abstract

The aim of the article is to present Michael Walzer's conception of global justice, which is one of the few conceptions suggested by contemporary political philosophy that proposes an order that might be regarded as an interstate order. Despite globalization, interdependence and widening of the transnational political sphere, Walzer still regards States as the most important political units within the international system and considers that they have a moral significance derived from the political communities they claim to represent. Walzer's political conception of global justice is opposed to dominant cosmopolitan analysis within contemporary international political theory, which consider that legitimacy of the States depends on their capacity of making possible human autonomy.

Key words

Global Justice, International Politics, States, Self-Determination, Human Rights.

Resumo

O objetivo deste artigo é apresentar o conceito de justiça global desenvolvido pelo filósofo americano Michael Walzer. Esta é uma das poucas concepções de justiça global fornecidas pela filosofia política contemporânea e prescritos para uma ordem que ainda é visto como internacional. Para Walzer, apesar da globalização, a interdependência



ea expansão da esfera política transnacional, os Estados continuam sendo as unidades políticas mais importantes do sistema internacional e têm uma importância moral derivado das comunidades políticas que dizem representar. A concepção de justiça global fornecida por Walzer se opõe às abordagens cosmopolitas dominantes na teoria política internacional contemporânea, que consideram a legitimidade de estados depende da sua capacidade para permitir a autonomia humana.

Palavras-Chave

Justiça global, política internacional, Estados, autodeterminação, direitos humanos.

Introducción

El objetivo de este artículo es presentar la concepción de justicia global desarrollada por el filósofo norteamericano Michael Walzer, profesor emérito de *Institute for Advanced Study* de Princeton. Walzer es reconocido por haber revivido la noción de guerra justa en su obra *Guerras justas e injustas*, publicada en 1977 al calor de los debates generados por la guerra de Vietnam. Así mismo, luego de la aparición de su libro *Las esferas de la justicia*, en 1983, Walzer pasó a ser reconocido como uno de los más importantes críticos comunitaristas del liberalismo contemporáneo, al lado de Michael Sandel, Charles Taylor y Alasdair MacIntyre.

Me interesa presentar la concepción de justicia global hecha por Walzer (2011) porque se trata de una de las pocas y más actuales que prescriben para un orden que aún se observa como interestatal. Walzer es un autor que nos puede ayudar a pensar en la posibilidad de la moral y la justicia en el ámbito internacional sin cuestionar, como condición *a priori*, la parcelación estatal que divide a la comunidad de la humanidad, como lo hacen las propuestas normativas cosmopolitas las cuales argumentan a favor de un ámbito moral universal en el que las fronteras estatales solo tengan una importancia política derivada. Walzer, por el contrario, ofrece una propuesta normativa basada en los Estados, conservadora del orden internacional y un examen práctico de los parámetros morales que deben regir la política mundial.

En el nuevo milenio, las aproximaciones cosmopolitas han ganado prestigio en el ámbito teórico normativo internacional, debido a que sus descripciones del mundo coinciden con varios de los rasgos más importantes de la coyuntura internacional como el fenómeno de la globalización y la interdependencia económica, el aparente triunfo de la democracia liberal y el fortalecimiento de las instituciones internacionales en detrimento de la soberanía de los Estados. Estos rasgos han alentado las indagaciones teóricas sobre lo que podría ser una justicia cosmopolita según la cual, la legitimidad de las instituciones sociales en el orden político internacional debe estar condicionada a su capacidad de hacer posible la autonomía humana.

Sin duda, el tema de la justicia demanda respuestas más allá de las fronteras de los Estados. La complejidad de los problemas globales contemporáneos así lo exige. La globalización ha entrelazado la prosperidad, los conflictos y las crisis. Las consecuencias de las guerras, el genocidio y la pobreza extrema repercuten mundialmente y, por lo menos para los autores cosmopolitas, sus causas son sistémicas, provenientes de un orden político internacional injusto. El colapso de

algunos Estados, la propagación de las armas de destrucción masiva y la destrucción medio ambiental, son amenazas que traspasan las fronteras y que demandan compromisos políticos trasnacionales. Estos fenómenos han hecho pensar a muchos teóricos de la política internacional en la necesidad de encontrar salidas normativas para un mundo que, según su diagnóstico, está transitando de los Estados nacionales a un nuevo orden *postwestfaliano* que demanda la necesidad de pensar la justicia desde una perspectiva cosmopolita, capaz de responder a las nuevas dinámicas de cambio que la interdependencia impone.

La perspectiva cosmopolita de la justicia global

Por su puesto, el cosmopolitismo no es una idea nueva. De hecho, se puede rastrear desde los estoicos hasta Kant. En esencia, el cosmopolitismo hace referencia a la unidad moral de todos los seres humanos. Pese a encontrarnos en comunidades políticamente cerradas e históricamente constituidas por separado, los hombres y las mujeres hacemos parte de la comunidad de la humanidad en la que estaríamos unidos por nuestra igual condición de seres humanos. Específicamente, el pensamiento kantiano, que representa un punto de inflexión para la filosofía política moderna, aportó una concepción de la naturaleza de las obligaciones que acompañan a la creencia en la igualdad humana y la autonomía individual.

En su libro *Teoría de la Justicia*, publicado en 1971, Rawls revivió para el liberalismo contemporáneo la noción kantiana de autonomía. Según Rawls (2011), para Kant, una persona actúa autónomamente cuando elige principios de acción como la expresión más adecuada de su naturaleza a manera de un ser libre y racional. Esto significa que su conducta no es adoptada debido a su posición social, sus dotes naturales, ni de acuerdo con la sociedad específica en la que vive, pues si así lo hiciera, estaría actuando heterónomamente. Y si los principios morales son objeto de una elección racional, la ley moral debe ser aquella que los hombres desean racionalmente para dirigir su conducta en una comunidad ética. Según esto, la filosofía moral se vuelve el estudio de la concepción y el resultado de una decisión racional convenientemente decidida (Rawls, 2011, p. 236).

El filósofo estadounidense Charles Beitz, de la Universidad de Princeton, inauguró para la filosofía contemporánea las aproximaciones de justicia cosmopolita, trasladó al ámbito internacional el liberalismo que Rawls elaboró para

una sociedad cerrada como la que representan los Estados nacionales. Para Beitz (1999), si los fundamentos de justicia rawlsianos están basados en el concepto de autonomía kantiana, que considera a los hombres como seres libres y racionales, esos principios son tanto universales como imparciales y, en consecuencia, pueden ser aplicados a todas las sociedades humanas. En su libro *Political theory and international relations*, publicado en 1979, Beitz consideró incluso la posibilidad real de un liberalismo igualitario cosmopolita, que tendría más cabida hoy que en los tiempos de Kant, debido a la evidencia empírica de la interdependencia económica y política, que muestra, según él, la existencia de un esquema global de cooperación social que nos permite pensar en que las fronteras nacionales ya no tienen una importancia moral significativa (Beitz, 1999, p. 151). No hay razones, dice Beitz (1999) para sacar los asuntos internos de los Estados del escrutinio moral externo y es posible que los miembros de una comunidad puedan tener obligaciones de justicia con respecto a personas de otras comunidades (p. 182).

Desde la publicación del libro de Beitz se han multiplicado los filósofos y teóricos de la política internacional dedicados a pensar en la moral y la justicia más allá de las fronteras de los Estados. Hay una gran diversidad de propuestas normativas que incluyen la constitucionalización del derecho internacional, el establecimiento de instituciones de justicia distributiva global y la aplicación de un liberalismo igualitario a escala global hasta la formulación de algún tipo de Estado mundial. Al seguir a Thomas Pogge, a la hora de plantear las leyes y las reglas de la política, la justicia y la economía, todas las variedades de cosmopolitismo comparten las siguientes tres características. La primera consideran que los individuos son los auténticos agentes de la moral, las unidades finales de cualquier teoría moral o de cualquier institución de justicia. La segunda estima que la justicia es universal y que todos los seres humanos deben ser tratados de la misma manera y estar sujetos a las mismas reglas morales universales. Y la tercera característica, es que la moral y la justicia deben ser imparciales de modo que no se privilegien los valores culturales, contextuales o nacionales, sino que prime una visión de la totalidad racional (Pogge, 1994, p. 124).

Para Beitz, la fuerza de la idea del cosmopolitismo es más clara cuando se considera lo que excluye. En primer lugar, el cosmopolitismo se opone a cualquier punto de vista que permita algún tipo de justificación derivada del interés de las entidades colectivas como los Estados o grupos sociales. Dado que el realismo político es una aproximación teórica basada en el interés nacional como justificación de la acción política internacional, el cosmopolitismo es claramente incompatible con él. Y, en segundo lugar, el cosmopolitismo se opone a cualquier perspectiva que limite el alcance de la justificación a los miembros de grupos particulares, ya

sea aquellos identificados por valores políticos compartidos, comunidades históricas, étnicas o nacionales. Según esto el cosmopolitismo también sería incompatible con las concepciones teóricas que defienden la idea de la posición moral de los Estados (Beitz, 2005, p. 15).

Justamente la idea walzeriana de la justicia global se basa en la concepción de la posición moral de los Estados que el cosmopolitismo rechaza. Según esta concepción, los Estados tienen derecho a su soberanía política e integridad territorial y están obligados a respetar la de los otros. En *Guerras justas e injustas*, Walzer (2001) se adhiere a esta concepción, pero va más allá al afirmar que el estatus moral de los Estados se basa en la comunidad política que le subyace. Según Walzer, la comunidad política es la fuente de fines morales, pero es el Estado el que garantiza el respeto de dichos fines en el ámbito internacional. Así pues, los derechos a la soberanía política e integridad territorial de los Estados derivan de los derechos de los individuos que representa y también de ellos obtiene su fuerza. Walzer se apoya para su argumentación en la “analogía doméstica” que equipara a los Estados con los individuos, tal como lo hicieron las teorías modernas planteadas por Wolff y Vattel, según las cuales, los Estados son autónomos, libres e independientes como son los individuos en la sociedad doméstica (Walzer, 2001, pp. 91-98).

Tal como lo recuerda Hedley Bull, la hipótesis de analogía doméstica surge en el contexto europeo de los siglos XVIII y XIX, momento en el que ya habían desaparecido casi todos los vestigios de la cristiandad occidental en la teoría y la práctica de las relaciones internacionales, y cuando el Estado ya estaba totalmente articulado, primero en su fase dinástica y más tarde, en su fase nacional. Wolff y Vattel hicieron parte de un grupo de autores que se encargaron de conceptualizar sobre este nuevo contexto internacional europeo, que había establecido un código de conducta entre las potencias que reconocía que todos sus miembros eran un tipo de entidad política llamada Estado y que el conjunto de esos Estados tenía los mismos derechos básicos, con obligaciones recíprocas y con poder de creación de instituciones derivadas del consentimiento de cada uno de ellos (Bull, 2005, pp. 84-86).

Sin embargo, la formulación de la analogía doméstica hecha por Walzer no tiene por objetivo simplemente responder a la preocupación por el mantenimiento de la paz entre los Estados, como sí lo hicieron Wolff y Vattel, sino que busca proteger la autonomía de las comunidades políticas materializada en las instituciones estatales. La verdadera preocupación walzeriana es la autonomía comunal. Para Walzer (2010), las comunidades, naciones o pueblos que se desarrollan históricamente, también si se incluye en ellos los colectivos de inmigrantes, son los

componentes primarios de la sociedad global. El orden político mundial organiza a las diferentes comunidades las cuales determinan su propio futuro mediante la organización de sus procesos políticos, los cuales deben estar protegidos de las injerencias externas. La posición moral de los Estados es, entonces, una premisa moral básica que pretende responder a ese proceso de autonomía comunal, o por lo menos suponer, en una primera instancia, dicho proceso. Su objetivo no es expresar una evidencia empírica, sino brindar herramientas a la hora de comprender el alcance de la justicia global (Walzer, 2010, p. 313).

La moral como producto de la cultura

Ahora bien, para Walzer, la premisa de la autonomía comunal está sustentada en su más profunda convicción de que la moral, la justicia y la política son productos culturales, creados por grupos de individuos que han compartido sus vidas a lo largo de la historia en el marco de unas comunidades políticas particulares. Walzer (1993b) rechaza la idea de que existen principios morales universales, imparciales, basados en la autonomía humana y deducidos a través de razón. Para él, no existe ninguna deducción racional, procedimental o contractual que nos permita conocer los verdaderos principios morales. Los principios morales son resultado de la vida comunitaria, de las experiencias compartidas, de las diferentes actividades cooperativas que van dando forma a una vida común. Para él, los hombres y las mujeres tienen derecho a vivir en una comunidad histórica y a expresar su cultura heredada a través de formas políticas ideadas y desarrolladas entre ellos mismos, formas que, en todo caso, nos advierte Walzer (2010), nunca quedan desarrolladas por completo en una sola generación. Para él, no tenemos que deducir racionalmente el mundo moral porque siempre hemos vivido en él. Ningún procedimiento racional ha gobernado su diseño, y el resultado, sin duda, es desorganizado e incierto. Es también muy denso: para Walzer (1993b) el mundo moral tiene una cualidad vívida, como una casa ocupada por una sola familia durante muchas generaciones, con agregados no previstos aquí y allá, con todo el espacio disponible lleno de objetos y artefactos cargados de recuerdos (p. 25).

Para demostrar que la moralidad es una construcción cultural e histórica que se va ajustando a través de la interpretación de los significados compartidos, Walzer (1993) propone la siguiente línea argumentativa. Cuando los hombres *corrientes* discuten acerca de la moralidad, la pregunta comúnmente formulada es ¿qué es lo correcto que hay que hacer? Este será siempre un interrogante simple que se transforma con rapidez en preguntas más específicas. Y entonces, dice Walzer

(1993), si seguimos el curso de la discusión, le prestamos atención, estudiamos su fenomenología, veremos que su tema real es el significado de la vida moral particular compartida por los protagonistas, que la respuesta a esas preguntas se busca dentro de una tradición de nuestro discurso moral y que todo esto se la procura mediante la interpretación de los términos del discurso, que el argumento se refiere a nosotros mismos, que lo que está en cuestión es el sentido de nuestro modo de vida y que, finalmente, la pregunta que formulamos es qué es lo correcto que nosotros debemos hacer (pp. 27-28).

Esta línea argumentativa pone en evidencia que para Walzer lo importante es que nosotros construimos y habitamos mundos significativos, que el lenguaje es el medio por el cual accedemos al universo de la moralidad y que el mundo moral es una institución derivada del significado de una vida particular compartida por los protagonistas, ideas que nos recuerdan la noción de Wittgenstein sobre las formas de vida. El hecho de que los significados morales sean irreductiblemente sociales y que no puedan ser contruidos a través de la acción de un individuo aislado, es en esencia lo que contrapone a Walzer con los autores cosmopolitas. Mientras los cosmopolitas señalan que el interés de orden supremo de las personas radica en su capacidad de elaborar, revisar y perseguir individualmente concepciones del bien, Walzer (1993b) nos hace ver que esos procesos son a la fuerza parasitarios de construcciones culturales que tienen una esencia social (p. 192).

Esta última idea nos conecta también con el argumento deliberativo, especialmente en las democracias, que para Walzer tiene la política, el cual cuestiona aún más la posibilidad real del establecimiento de normas universales e imparciales, basadas en la autonomía humana y establecidas a través de la razón. Para él más allá de la autoridad científica, racional o verdadera que puedan tener este tipo de normas cosmopolitas, su utilidad en las sociedades democráticas o con algún tipo de deliberación es muy poca, ya que, para él, la legitimidad política en ellas no es producto de la razón sino del consentimiento. Así lo expresa Walzer (2010):

Un elemento característico del sistema de gobierno democrático es que el pueblo tiene derecho a actuar de forma equivocada, que es, más o menos, el mismo derecho que tiene a actuar de forma estúpida. Mejor dicho aun: tiene derecho a actuar erróneamente dentro de un determinado ámbito [...]. La soberanía siempre se ejerce en algún lugar y con respecto a algunas cosas, no en todas partes y sobre todo. El pueblo tiene legítimo derecho, por ejemplo, a aprobar un impuesto sobre la renta de carácter redistributivo, pero solo podrá redistribuir los ingresos de sus propios miembros, no los de una nación vecina. Lo fundamental, no obstante, es que el modelo redistributivo que elija no está sujeto a una corrección de autoridad

conforme a unos criterios filosóficos. Es susceptible de crítica, por supuesto, pero si el crítico es un demócrata, tendrá que admitir que, hasta que los ciudadanos no se conviertan a las posturas que aquel defiende, el modelo por estos escogido será el que deba ponerse en práctica. (pp. 36-37)

Y es que Walzer no cree en la posibilidad de la verdad en la filosofía política. Para él, el saber político tiene un carácter particular y pluralista que contiene todo un abanico de opiniones, estructuras, regímenes y políticas que obedecen a una multiplicidad de experiencias compartidas y de negociaciones, intrigas y pugnas históricas. Así, la pretensión de la filosofía política, de los cosmopolitas en especial, de encontrar principios de justicia verdaderos para ser aplicados de forma indeterminada por todas las sociedades, resulta, para él, doblemente tiránica. En primer lugar, porque significa la anulación de todas las tradiciones, convenciones y expectativas sociales. Y en segundo lugar, porque niega la posibilidad de la experiencia democrática y deliberativa. Walzer (2010) se pregunta por qué en una sociedad determinada habrán de priorizar la experiencia hipotética de, por ejemplo, la posición original de Rawls, sobre su propia historia, y por qué los ciudadanos aceptarán abandonar su papel en la construcción de la sociedad, para aceptar una premisa universal y válida. Lo más seguro, dice Walzer (2010), es que los ciudadanos se decanten por la política antes que por la verdad y, “esa elección (si la hacen) contribuirá, a su vez, al pluralismo” (p. 48). Además, ha de advertirse que la vida política de una comunidad estaría condenada a quedar permanentemente interrumpida si se llegase a instaurar en ella algún tipo de verdad universal. Walzer (2010) concluye recordando que “cualquier comunidad histórica cuyos miembros dan forma a sus propias instituciones y leyes producirá necesariamente un modo de vida particular, no universal” (pp. 48-49).

Ahora bien, Chantal Mouffe ha sugerido que este debate entre deliberación y racionalidad enfrenta a dos enfoques, el racionalista-universalistas de inspiración kantiana y el contextualista, que, según la filósofa y politóloga belga, se encuentra claramente influenciado por Wittgenstein. El bando de los racionalistas-universalistas, en donde se encuentran los filósofos cosmopolitas, sostiene que el objetivo de la teoría política es establecer verdades universales, válidas para todos, con independencia del contexto histórico-cultural. El bando de los contextualistas, en donde se encuentra Walzer, niega que sea posible disponer de un punto de vista que pueda situarse al margen de las prácticas y las instituciones de una cultura dada, desde la cual poder realizar juicios universales independientes del contexto (Mouffe, 2012, p. 78).

El examen que Mouffe hace sobre este debate obedece no solo a su idea de que es una de las cuestiones más polémicas y cruciales para la teoría política concer-

niente a la propia naturaleza del liberalismo, a saber, ¿deberían considerarse los principios liberales y democráticos como la solución racional para el problema político de cómo organizar la coexistencia humana? Obedece también a su convencimiento de que el enfoque racionalista-universalista, que ha informado a la mayor parte de la teoría liberal desde Hobbes, es bastante limitado debido a que considera que el fin de la política es el consenso, cuando lo que la experiencia no dice es que dada la pluralidad de concepciones sobre el bien, la política debería ser mejor entendida como un instrumento útil para lidiar con el conflicto (Mouffe, 2012, pp. 76-77).

Lo que me interesa resaltar acá es la referencia que Mouffe hace de Wittgenstein como una fuente de inspiración para una comprensión diferente de lo político. Según ella, en el Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas* hay claves importantes para teorizar sobre lo político de un modo distinto, que rompe con la fórmula racionalista-universalista. Según su perspectiva, un enfoque inspirado en el concepto wittgensteiniano de las prácticas y los juegos del lenguaje nos proporciona un conjunto de cuestiones relacionadas con la naturaleza de la vida política. La idea crucial aquí es que, para que haya acuerdo en las opiniones, se debe concertar en el lenguaje utilizado, lo que implica también, en las formas de vida. Cuando existen acuerdos en las formas de vida, es posible que existan más sobre los juicios, que son imprescindibles para que el lenguaje sea un medio de comunicación. El lenguaje ejerce pactos, tanto en las definiciones como en los juicios. De esto se sigue, según Mouffe, que los procedimientos solo pueden ser aceptados si se hallan inscritos en formas compartidas de vida y en los convenios sobre los juicios. Los procedimientos son conjuntos complejos de prácticas y las reglas son formas abreviadas de las prácticas. Así, reglas, prácticas, procedimientos y acuerdos en los juicios, son inseparables de las formas específicas de vida (Mouffe, 2012, pp. 81-82).

Tensión entre lo particular y lo universal

Ahora bien, vale la pena preguntarse ahora si el rechazo que Walzer ha hecho del alcance universal de los principios de justicia y la restricción de sus teorías al ámbito del consenso político no supone un cierto relativismo moral que impide pensar la justicia global que se supone su pensamiento nos aporta. Sin duda, en la teoría walzeriana existe un sesgo relativista que se nota cuando afirma que, “la justicia es relativa a los significados sociales”, además, “hay un número infinito de vidas posibles, configuradas por un número infinito de culturas, religiones,

lineamientos políticos, condiciones geográficas, etc., posibles” y que “una sociedad determinada es justa si su vida esencial es vivida de cierta manera —esto es, de una manera fiel a las nociones compartidas de sus miembros sociales—” (Walzer, 1993a, p. 322). Sin embargo, para el estadounidense, este sesgo relativista no obliga moralmente a aceptar todo tipo de prácticas políticas como aquellas que van en contra de una idea elemental sobre el respeto a la vida y a la libertad. De hecho, al escribir *Guerras justas e injustas*, se inspiró en una concepción mínima de los derechos humanos que fue abordada con mayor profundidad años más tarde. En algunos artículos, pero especialmente en su libro *Moralidad en el ámbito local e internacional*, publicado en 1994, delimitó dos conceptos que han sido clave en su pensamiento: la moralidad mínima y la moralidad máxima.

La idea es muy sencilla. Para Walzer, aunque la matriz de la justicia se haya en la comunidad, esta, al encontrar coincidencias con otras nociones de justicia, elaboradas por otras comunidades políticas, se libera de su enraizamiento y se configura a través de los significados reiterados, sin abandonar o separarse del contenido que tiene en la comunidad. Estos significados de justicia reiterados conforman un universalismo moral mínimo, cuyo sentido está muy próximo de los bienes más esenciales para el hombre, como los derechos a la vida y a la libertad, y más cercano de la comprensión de lo que es ser humano. El significado mínimo nos provee de una perspectiva crítica y de una doctrina negativa con la cual condenamos aquellas acciones que conmueven la conciencia de la humanidad (Walzer, 1996, pp. 33-46).

Esta tensión entre la justicia máxima y mínima aclara el contenido que para Walzer tiene la justicia internacional, que, además, está mitigado por una tenue visión realista de las posibilidades que tiene la justicia según el momento político por el que pasa el orden internacional. En primer lugar, si la justicia es producto de la cultura y emerge en las conversaciones morales entre personas de una misma comunidad política, toda comunidad política, llámese Estado nacional y minorías nacionales o étnicas, constituyen fuente de fines morales. En segundo lugar, los Estados y las formas de autonomía política para las minorías nacionales son un parámetro para el orden internacional (Walzer, 1996, p. 100). Una forma de generar bienestar mundial es fortalecer a los Estados, sin que eso signifique imponer algún tipo de régimen o ideología política (Walzer, 2011, p. 81). También presionar a los Estados opresores a respetar a las minorías nacionales y a otorgar formas de autonomía política. Ha de tenerse en cuenta que, así los regímenes sean totalitarios, las intervenciones militares deberían estar proscritas, a no ser que esos regímenes totalitarios estén masacrando a sus poblaciones de manera sistemática. Mientras tanto, son las comunidades políticas las que deben, autónomamente,

derrocar a sus tiranos y conseguir formas de libertad política. Los conflictos, para Walzer, forman las virtudes políticas que crean Estados fuertes y garantistas. La moralidad mínima brinda una perspectiva crítica de la autopercepción comunitaria frente al mundo y permite la solidaridad entre los Estados. Pero solo implica una acción política internacional cuando se está en frente de crímenes de lesa humanidad, desastres naturales, hambrunas, esclavitud y pobreza extrema.

Walzer es un defensor de la sociedad internacional, estatista y westfaliana, porque para él es un tipo de régimen político que ha institucionalizado la diferencia y que es pluralista por naturaleza, con lo cual se convierte en el mejor tipo de régimen para la organización de la humanidad. La sociedad internacional soporta a todos los grupos que han alcanzado la categoría de Estados, tolera sus moralidades densas y sus prácticas internas, siempre y cuando no amenacen la vida de otros Estados y la vida comunitaria que le subyace. Es en la sociedad internacional donde la mayoría de las comunidades políticas preferirían ser toleradas: como Estados nacionales, con su gobierno, sus ejércitos y sus fronteras, al interactuar con los demás Estados con sus cuerpos diplomáticos y en general, al coexistir con ellos a través del respeto mutuo y de la aplicación del conjunto de leyes comunes establecidas por ellos mismos (Walzer, 2010, pp. 248-259).

Walzer no tiene dudas en ratificar a la sociedad internacional como un tipo de régimen político. No es un mundo vacío de institucionalidad, ni un sistema anárquico donde no hay espacio para la ley y la moral. Si esto fuera cierto, dice, “tal condición sería de tolerancia absoluta: todo valdría y nada estaría prohibido, puesto que nadie está autorizado a prohibir (o a permitir) nada aunque muchos de los participantes ansiarían hacerlo” (Walzer, 1998, p. 34). Se trata de un régimen muy débil, pero con unas leyes mínimas que permiten que la sociedad perviva como lo ha hecho hasta ahora.

Para Walzer la sociedad internacional, tal como existe en nuestros días, es una estructura radicalmente imperfecta, como un edificio defectuoso, un entramado inestable y falto de solidez, debido a que carece de los remaches de la autoridad. Pero es una sociedad porque en su seno, los Estados viven (casi siempre) en paz y son capaces de determinar las condiciones de su propia existencia, de negociar y hacer tratos con sus vecinos, aunque cada conflicto amenace con provocar el colapso de toda la estructura (Walzer, 2001, p. 98).

La clave, para él, son los Estados. Pese a la complejidad institucional que requiere, a la transformación de sus atributos modernos y a las singularidades que adquiere según las prácticas y valores profundos de las comunidades que or-

ganiza, los Estados son hasta ahora las instituciones que mejor han tramitado los conflictos políticos y los derechos sociales e individuales que de ellos se derivan. Para Walzer, en la sociedad internacional la construcción y el fortalecimiento de los Estados puede ser una forma de trabajo humanitario. Lo que hay que evitar es la dependencia económica o política permanente, la creación de poblaciones pobres, estados satélites o gobiernos títeres. Según sus palabras, aunque a menudo se nos dice que el sistema estatal debe ser trascendido, la soberanía es en realidad el objetivo moralmente necesario del humanitarismo: un Estado decente, capaz de proporcionar seguridad y bienestar. Y si se han creado las condiciones para la autodeterminación, asegura, sabremos que se habrá actuado con justicia (Walzer, 2011, p. 81).

El orden mundial contemporáneo

Walzer es un estatista. No hay duda. Y es un estatista no solo por sus convicciones morales profundas, sino también por razones prácticas. Él, por ejemplo, ha dicho que, si bien el orden internacional no es netamente westfaliano, tampoco es claro hacia qué tipo de orden poswestfaliano estaría transitando. Según su visión, a pesar de la globalización, la interdependencia y las fuerzas transnacionales, la estructura política internacional sigue estando basada en los Estados. Una cosa es que la economía se haya globalizado y que los Estados estén sometidos a todo tipo de presiones externas, pero eso no significa que la política opere ahora de manera global (Walzer, 2010, pp. 410-411). Más allá de Occidente, muchos Estados reclaman su derecho a la autodeterminación política y hacen hincapié en la importancia de sus fronteras nacionales. De hecho, la geografía sigue siendo un elemento de conflicto en el orden internacional (Walzer, 1996, p. 247).

Uno de los elementos claves que definen el orden mundial es la multipolaridad; no la unipolaridad ni la multilateralidad. No existe un solo Estado capaz de dirigir la política mundial, ni tampoco un grupo de Estados que lo hagan compartiendo los mismos principios políticos. Todo lo contrario: estamos en un orden multipolar en el que varias naciones que no comparten los valores occidentales y el programa liberal que les subyace, han ganado peso e influencia. China, Rusia, India y Japón, por ejemplo, son Estados que defienden el particularismo de su cultura y que trabajan en el fortalecimiento de sus Estados. Estas cuatro naciones vienen reivindicando el respeto por la soberanía política y el principio de la no intervención, como los mandatos morales que deben regular las relaciones entre los Estados y rechazan la doctrina internacional respaldada por Occidente

que espera crear una comunidad internacional organizada a través de regímenes democráticos y comprometida con la defensa de los derechos humanos.

La creación de la Unión Europea representó, al finalizar la Guerra Fría, la posibilidad real de que aparecieran formas de integración regional con cierto carácter cosmopolita. Parecía tratarse de un primer paso hacia un orden político que trascendiera las fronteras nacionales y se comprometiera con valores, tanto liberales como democráticos. Sin embargo, ante la crisis por la que ha pasado esta confederación de Estados, algunos teóricos han venido a recordarnos que el éxito de esta integración regional se debe buscar en los fuertes lazos que crearon los europeos al finalizar la Segunda Guerra Mundial, en parte por la devastación de la misma guerra y por la amenaza que representó el expansionismo soviético. La integración fue generosa mientras los niveles de bienestar para los ciudadanos europeos estuvieron muy por encima de los del mundo en general, pero una vez la crisis económica apareció y la política europea requirió de los esfuerzos de sus ciudadanos, afloraron el euroescepticismo, los partidos populistas y reaparecieron con fuerza algunos nacionalismos como el catalán y el escocés. En ese contexto, el Reino Unido, decidió por referendo, dar un paso al costado y abandonar la Unión.

Además, tal como lo afirma Walzer (1996), el deseo por una soberanía política trascendente es más frecuentemente expresado por teóricos, políticos y ciudadanos de países que llevan bastantes años disfrutando de su soberanía (p. 249). Otra cosa sucede en África y Asia, por ejemplo, donde las independencias políticas son un fenómeno reciente. Sería imposible pedirles a las naciones asiáticas esfuerzos para la reducción de su soberanía y la creación de instituciones internacionales que las regulen a todas. En Asia las naciones se consideran culturalmente distintas y en competencia. La emergencia de China como potencia regional ha suscitado la desconfianza de India, Japón y las demás naciones que conforman la ASEAN. Irán, Arabia Saudí y Turquía, compiten por su influencia en el Medio Oriente; el islamismo radical es una poderosísima ideología que gana adeptos día a día entre la segunda población religiosa más grande del mundo, después del cristianismo. En medio de todo esto, se encuentra el anhelo profundo de los kurdos y palestinos por tener un Estado y el de Israel por defender el suyo (Walzer, 1995, p. 247). Todo esto nos permite inferir que falta mucho para llegar a un mundo donde las instituciones internacionales tengan más peso que los Estados y que las relaciones entre ellos se establezcan sobre la base de la democracia y los derechos humanos. Además, muchos pueblos siguen enarbolando el nacionalismo y las reivindicaciones de autodeterminación política. El más reciente episodio ocurrió en Ucrania, en donde la población rusa de la península de Crimea decidió por referendo popular, anexionar su territorio al de Rusia.

Por otra parte, pese a la proliferación y fortalecimiento de las organizaciones internacionales, estas siguen siendo ineficaces en la prevención y la resolución de los conflictos por los que han pasado y siguen pasando muchos Estados débiles del mundo. Liberia, Somalia, Ruanda, la antigua Yugoslavia y más recientemente Libia y Siria, han pasado por crisis donde el genocidio y la limpieza étnica son parte de los instrumentos de guerra. Ante este panorama, ninguna de las instituciones de las Naciones Unidas, desde el Consejo de Seguridad hasta las Misiones de Paz, ha podido hacer algo realmente decisivo para evitar o detener los asesinatos en masa y, en la mayoría de los casos se han quedado simplemente paralizadas (Walzer, 2011, p. 77).

En el orden político internacional contemporáneo, sin duda, se han multiplicado las organizaciones internacionales. Cada año, los estadistas del mundo se dan cita en un raudal de foros y cumbres multilaterales, pero la efectividad de todas esas reuniones es muy poca y su impacto en los problemas que aquejan al mundo, muchísimo menor. El resultado, por lo general, no pasa de un comunicado formal, de una declaración conjunta o de la reiteración de principios obvios. La Organización de las Naciones Unidas aspira a ser la autoridad superior en el planteamiento de políticas públicas globales, pero su reiterado fracaso desdibuja tal aspiración. Para Walzer, el Consejo de Seguridad, que es la única institución con poder real en la política mundial, rara vez actúa de forma eficaz en situaciones de crisis, no solo debido al poder de veto de sus miembros principales, sino, porque sus miembros no tienen un fuerte sentido de la responsabilidad hacia la seguridad global, la supervivencia de las minorías, la salud pública y la seguridad ambiental o el bienestar general. En palabras de Walzer (2011), “ellos persiguen sus intereses nacionales mientras el mundo arde” (p. 77).

Las teorías cosmopolitas o de justicia global ofrecen prescripciones para resolver este tipo de problemas que enfrentan las relaciones internacionales. Sin embargo, su proyecto político más profundo sigue siendo alcanzar una comunidad internacional liberal, comprometida con una justicia distributiva global, que reduzca la pobreza mundial, se implique en el desarrollo económico de todas las naciones y favorezca la autonomía humana. Tal como lo planteó Allen Buchanan (1989) hace varios años, el liberalismo parece haber prevalecido en la filosofía política angloamericana debido a que los regímenes políticos liberales han sido la forma de organización política en Occidente (p. 852). Lo mismo se podría decir del dominio teórico que tienen las teorías cosmopolitas en el debate sobre la justicia global e internacional. Si una teoría política se piensa y se escribe con el fin de crear o buscar preceptos morales orientativos para la práctica política, podría decirse que las teorías cosmopolitas han sido pensadas para guiar la política

exterior de Estados Unidos y Europa. Pero si se tiene en cuenta que en el mundo presente las decisiones no las toma Occidente al unísono, sino que hay voces disímiles con peso en la política internacional, resulta oportuno analizar otras propuestas de justicia global como la que ofrece, desde una perspectiva estatista, Michael Walzer.

Conclusión

Desde la publicación de su libro *Guerras justas en injustas*, en 1977, Michael Walzer ha venido desarrollando una concepción de la justicia global basada en la defensa de los Estados, no solo de los individuos, como fuente de fines morales en el ámbito internacional. Se trata de una de las pocas concepciones normativas contemporáneas para el orden internacional, que se sustenta sobre la tesis de la posición moral de los Estados que el cosmopolitismo rechaza.

Sin embargo, la defensa de Walzer de los Estados debe ser comprendida al tener en cuenta dos variables importantes. En primer lugar, la preocupación walzeriana no son los Estados en sí mismos sino la comunidad política que dicen representar. Para Walzer, la legitimidad de un Estado debe ser moralmente asumida como una cuestión de ajuste entre la comunidad y su gobierno; esto depende de su particularismo histórico y cultural. Para él, un Estado legítimo es aquel en el que su comunidad es gobernada con arreglo a sus propias tradiciones y no cuando está organizado a través de regímenes liberales y democráticos. Y que las comunidades se autodeterminen depende de ellas mismas, de sus procesos políticos internos y no de un sistema internacional que las dirija a hacia determinados fines morales.

La segunda variable es que su defensa de los Estados y la presunción de su legitimidad interna, según la cual estarían representando a comunidades políticas autodeterminadas, está limitada por un cierto humanitarismo internacional que se sustenta en una concepción mínima de la moral, que además, exhorta a intervenir políticamente y militarmente, si es del caso, cuando en el mundo suceden actos que sacuden la conciencia de la humanidad, como los asesinatos en masa, la limpieza étnica, la esclavización y las hambrunas.

La concepción de justicia global desarrollada por Walzer, durante más de cincuenta años, tiene muchos más matices que los presentados de forma muy introductoria, en este artículo. Sin embargo, vale la pena una revisión constante de

sus posturas teóricas entre aquellos que se ocupan de los dilemas de la política internacional contemporánea, tanto desde la academia como desde la práctica política, puesto que la concepción walzeriana de justicia global es internacionalista y contextualista. Esta doble postura puede ser muy útil para comprender un mundo en el que, pese a su interconexión económica y social, los agentes de la política siguen representando a grupos humanos, muchos de ellos con culturas diferenciadas.

Referencias

- Beitz, C. (1999). *Political theory and international relations*. Princeton: Princeton University Press.
- Beitz, C. (2005). Cosmopolitanism and global justice. *The Journal of Ethics*, 9(1/2), 11-27.
- Buchanan, A. (1989) Assessing the Communitarian Critique of Liberalism. En: *The University of Chicago Press*. Vol 99, No 4. Recuperado de: www.jstor.org
- Bull, H. (2005). *La sociedad anárquica*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Mouffe, C. (2012). *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Pogge T. (1994). Cosmopolitanism and sovereignty. En: C. Brown. (Ed.), *Political restructuring in Europe* (pp. 85-118). Londres: Routledge.
- Rawls, J. (2011). *Teoría de la justicia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Walzer, M. (1993a). *Interpretación y Crítica Social*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Walzer, M. (1993b). *Las Esferas de la Justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Walzer, M. (1995). Response to Beit Vader. *Political Theory*, 23(2), 247-249.
- Walzer, M. (1996). *Moralidad en el Ámbito Local e Internacional*. Madrid: Alianza Editorial.
- Walzer, M. (1998). *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós.
- Walzer, M. (2001). *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Walzer, M. (2010). *Pensar políticamente*. Madrid: Paidós.
- Walzer, M. (2011). Sobre el humanitarismo. *Foreign Affairs Latinoamérica*, 11(4), 72-82.