

DEMOCRACIA, CIUDADANÍA Y JUSTICIA PARA UN MUNDO GLOBAL

Entrevista a Cristina Lafont*

Beatriz Carrillo y Francisco Ojeda**
(Revista Pensamiento Político)

Bajo el título de *Los desafíos de la justicia global*, los académicos de la Northwestern University, Axel Mueller y Cristina Lafont, visitaron nuestro país para dictar un ciclo de seminarios dedicados al tratamiento de diversos temas de la filosofía política, tales como los derechos humanos, la noción kantiana de “paz perpetua”, el pluralismo y la democracia, entre otros. El encuentro, organizado por el Instituto de Humanidades (IDH) de la Universidad Diego Portales, fue llevado a cabo durante el mes de diciembre del año 2011. Ante el agitado clima de manifestaciones y movilización social del que fuimos testigos durante el año recién pasado, el equipo de Revista Pensamiento Político consideró de sumo interés conocer en mayor profundidad la perspectiva de uno de estos invitados, a saber, la de Cristina Lafont. De este modo, nuestra revista ha querido dar a conocer la visión de una de las académicas e investigadoras más destacadas de la actualidad, quien ha dedicado buena parte de su trabajo académico a los movimientos sociales y la justicia global.

Cristina Lafont (PhD Universidad de Frankfurt, 1992), se desempeña como académica de la Northwestern University en Estados Unidos, y se ha especializado en filosofía alemana, específicamente en la hermenéutica y la teoría crítica. Enfocándose en gran parte en la obra de Jürgen Habermas, pero también en la de John Rawls, y el debate establecido entre ellos, se ha preocupado fundamentalmente por el problema de la justicia a escala global. Ella es autora de libros como *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy* (MIT Press, 1999)¹, *Heidegger, Language, and World-disclosure* (Cambridge University Press, 2000), y más recientemente, en colaboración con Hauke Brunkhorst y Regina Kreide, ha sido coeditora de *Habermas Handbuch* (Metler Verlag, 2009) y autora de *Global Governance and Human Rights* (de próxima aparición). Asimismo, Lafont ha publicado diversos artículos sobre filosofía moral y política. Sus últimos trabajos han estado enfocados en democracia deliberativa y justicia global, en particular en relación a las propuestas que Jürgen Habermas y John Rawls han sugerido al respecto. La entrevista, que reproducimos a continuación, versa principalmente sobre estas últimas materias.

* Agradecemos al profesor Miguel Vatter por facilitar el contacto con Cristina Lafont para la realización de esta entrevista.

** Beatriz Carrillo, Licenciada en Historia de la Universidad Diego Portales. Su investigación se enfoca en medicina social y en salud pública, especialmente chilena, en un contexto internacional. Francisco Ojeda, Profesor de Filosofía Política. Magíster en Pensamiento Contemporáneo, Universidad Diego Portales. Licenciado en Ciencia Política, Pontificia Universidad Católica de Chile.

¹ Existe traducción al español: Lafont, Cristina. 1997. *Lenguaje y Apertura del Mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Traducción de Pere Fabra i Abat. Madrid: Alianza.

Revista Pensamiento Político (RPP): Desde la historia, el giro lingüístico produce un cambio en la concepción de la disciplina; generando una revisión y un cuestionamiento. ¿Cuál cree usted que fue el gran impacto que este giro introduce en la filosofía?

Cristina Lafont (CL): Pienso que han sido varios impactos pero quizás el más importante es involucrar la dimensión social en el núcleo duro de la filosofía por la vía de entender que la comunicación juega un papel esencial en el pensamiento, en la posibilidad de la ciencia, en todo. Esa dimensión comunicativa no era tan importante en la historia de la filosofía. El lenguaje se veía más bien como un instrumento para expresar el pensamiento; lo que importaban eran los pensamientos mismos. Lo que hace el giro lingüístico realmente es darnos a entender que el lenguaje no está diseñado; no es un instrumento simplemente para expresar algo que ya existe, que ya está articulado, sino que es lo que nos permite articular los pensamientos mismos.

Lo que queda claro es que cuando intentas ver dónde está la unidad de significado —que es lo que hace que un pensamiento tenga un significado u otro— te das cuenta de que depende de la práctica comunicativa si el significado se consigue y si la comunicación es exitosa; es decir, no con anterioridad a la comunicación sino a través de la comunicación. Sólo si tenemos éxito y nos hemos entendido, tenemos la impresión de que hemos comunicado un pensamiento que es el mismo para todos, que es intersubjetivo y que es válido. Eso hace que la filosofía necesariamente se haya ensanchado, digamos, y haya tenido que tener en cuenta el contexto: el contexto social, el práctico, etc. Y también que haya tenido en cuenta a la intersubjetividad de la comunicación y todas estas dimensiones que estaban fuera de lo que se suponía que era el pensamiento en sí mismo —inclusive la lógica— y de poder tener conocimientos con claridad.

Ahora lo que ha pasado es al revés, ves el contextualismo en todas las disciplinas: por ejemplo en la filosofía de la mente, en la epistemología e incluso en las disciplinas más duras. Ahora lo más en boga es la epistemología social, que afirma el darse cuenta de que estamos todos en una práctica común. Esto es importante también si tienes interés en la filosofía política o en la filosofía social, por ejemplo; porque hace que la filosofía tenga más acceso a este tipo de cuestiones, como en la misma filosofía dura, que antes se consideraban más subsidiarias, menos importantes.

Así, son dos impactos que pienso importantes. Por un lado que la filosofía misma se ha tenido que abrir a lo social de una forma en que antes no lo estaba, y que ya se inicia con Hegel y con Hölderlin; es decir, viene ya del siglo XIX, pero en el XX creo que culmina. Por otro lado, también se abren para quienes tienen interés en la filosofía social y en la política, en cuestiones como la importancia que la filosofía tiene, el impacto que puede tener, la capacidad de explicar cosas, etc.

RPP: ¿Por qué cree usted que la justicia global es una temática tan reciente, siendo que ya el mismo Bartolomé De las Casas reconocía el pluralismo, y ya había cierto tipo de globalización desde el siglo XVII?

CL: Hay muchas razones para dar, y en las que uno se podría fijar, pero así a grosso modo pienso que por supuesto fue fundamental el descubrimiento de América, y que Europa viera que había otras formas de relacionarse en sociedad. Estos son los inicios, la toma de consciencia de que claramente la cultura occidental no es ni necesariamente

la mejor ni la única forma de entender el mundo. Ya empezó un cuestionamiento de la propia cultura occidental, que es el que se empieza a apreciar aquí. Si miras la historia, te das cuenta de que todo tiene su antes, que nada es tan nuevo. Pero en un sentido lo que creo que sí es bastante nuevo, es que ya a nivel puramente empírico existe la posibilidad real de erradicar la pobreza, por ejemplo; o que en el siglo XVII no existía en ningún sentido cómo transportar los alimentos, por un problema técnico estructural. Pero hoy en día es obvio para todo el mundo que la cuestión técnica es perfectamente factible; de hecho, se podría erradicar la pobreza pues hay suficientes alimentos para todo el mundo, y de hecho muchísimos alimentos se están estropeando. Es fundamental darse cuenta de que podríamos erradicarla. Entonces llegas a pensar ¿por qué no lo hacemos?

Ese cuestionamiento se plantea a nivel de la ciudadanía, por eso hay tantas ONG viéndolo, porque realmente es totalmente injusto. Sí es posible erradicar la pobreza y sí se podrían conseguir condiciones de justicia global mínimas aceptables, y no se hace. Es una carga moral enorme en comparación con aquéllos que no creen que es posible, e incluso que ni siquiera conocen el problema; ello pues no se están confrontando todo el tiempo con la televisión y lo que está pasando en otras partes. El punto es que cuando no eres tan consciente está todo muy aislado de esas otras condiciones en la que los humanos viven.

Frente a lo anterior, ahora se ha creado, por un lado, una opinión pública global mínima, por el hecho de que hay medios de comunicación que lo permiten, por el hecho de que sabemos inmediatamente cuando algo sucede; todo el mundo se entera. Eso es un lado: la cuestión empírica. Por otro lado, está la cuestión normativa también, que es más importante después de la guerra fría; es el hecho de que realmente nos hemos dado cuenta de que con el nivel de globalización, por lo menos económica, no tenemos instituciones políticas que tengan la capacidad de regular en algún sentido o intervenir en la economía tal y como está organizada ahora. De hecho en la sociedad del bienestar de la primera mitad del siglo XX era posible para un Estado determinar políticamente lo que se hacía con la economía de su país, para bien o para mal. Ahora de hecho no es posible. Tanto si te gusta como si no te gusta, tú no puedes determinar tus decisiones políticas legislativas, o bien, qué es lo que se hace con tu economía, porque ya es independiente. Entonces eso obliga. Eso nos ha hecho ver a todos que estamos ligados a la economía, y que entonces el famoso Estado de bienestar, o va a ser para todos, o no va a ser para ninguno, porque no se puede determinar ni relacionar.

Para mi gusto esas son las dos razones fundamentales por las que ahora el tema de la justicia global es muy importante. Porque estamos decidiendo de nuevo cómo dividir el espacio político, y cuando se decide cómo dividirlo, surge el problema de la justicia. Es decir, cómo dividirlo de manera justa, de forma que nos demos unos a otros lo que nos debemos; y está muy poco claro, además.

Siempre surge un tema filosófico cuando no hay claridad: si estuviera clarísimo, si se siguiera automáticamente de la justicia doméstica, entonces no habría llegado a la filosofía. Llega porque está muy poco claro qué es lo que se deben unos a otros. Han habido dos siglos de creación de nacionalismos, también de crear la gran diferencia entre tus conciudadanos y el resto de la humanidad —en los Estados nacionales—, y ahora hay que dismantelar la diferencia hasta cierto punto. Esa es la dificultad a la que nos enfrentamos.

RPP: ¿Cree usted que la justicia global logre imponerse como forma de entender la realidad actual, y que lleve a un mayor cuestionamiento de la justicia que existe hasta ahora, tanto doméstica como legislativa?

CL: En mis días optimistas pienso que sí, en mis días pesimistas pienso que no. Hay imperativos funcionales a favor y en contra. Por un lado, por ejemplo, vemos tendencias de falta de solidaridad. Yo creo que el aumento de solidaridad es lo que se necesita para que prime la temática de la justicia global, incluso para que llegue de repente a hacer mella en la opinión pública global. Por otro lado, podemos notar que mientras mantengamos una gran diferencia entre aquellos hacia quienes somos solidarios –que son nuestros conciudadanos– y los otros, no va a primar la justicia global evidentemente. Entonces hace falta ese aumento de solidaridad en esas dos dimensiones.

Si miramos la crisis europea, por ejemplo (esos son mis días pesimistas), podemos señalar que Europa ya estaba de alguna manera organizada políticamente, legislativamente y súper imbricada, y que incluso sus ciudadanos están a favor de ella. Ni así se vio la solidaridad. Ahora en un momento de crisis, que es cuando se prueban las realidades institucionales y de otro tipo, y que es el momento en que hay que saber en dónde está la situación; estamos viendo una falta de solidaridad muy clara, más que nada un volver por parte de cada uno de los Estados europeos a pensar el propio interés y de sus conciudadanos, como en el caso alemán, por ejemplo, que se preguntan: “por qué tenemos los alemanes que pagar la deuda por los griegos”.

Esto último en un trocito muy pequeñito de Europa, unos países muy ricos, en las mejores condiciones posibles. Vemos que falta la solidaridad, que todavía hay la tendencia de volver atrás y decir básicamente: “la justicia es con mis conciudadanos y no con el resto”.

Si esta crisis, u otra crisis, fomenta esta vuelta atrás y se desmantelan las instituciones que se habían montado, como es el caso de la Unión Europea –que pienso que es el modelo fundamental a imitar para otras zonas y continentes como Sudamérica y África, por ejemplo– ahí veo motivos para el pesimismo. Ello porque podría haber sido el modelo de cómo llegar a instituciones que son capaces de regular la economía, que es ahora global. Porque esos países son lo bastante grandes, digamos, y tienen capacidad legislativa. Así, si la Unión Europea tenía que ser el modelo, pues depende mucho de lo que pase en Europa en el futuro.

Evidentemente durante los años 90 –que son los años que surge esta temática– son los momentos de boom; es más fácil empezar a pensar la justicia global, los objetivos del milenio, etc.; que cuando hay surplus, o que cuando hay escasez y hay crisis, ¿no? Yo pienso que si tomamos el punto de vista del término largo, como hizo Kant –si lo piensas en términos de la historia de la humanidad– evidentemente creo que esa tendencia va a necesitar instituciones cada vez mayores. No se va a parar. Y entonces quizás a través de crisis, quizás no de la forma más agradable, creo que en un sentido va a tener que primar este tipo de instituciones globales. Ello porque no veo otra alternativa factible. Ahora, es cierto que quizás en los momentos de crisis no sea donde más avance esa causa, y por ende que trabaje sólo en los momentos de prosperidad.

RPP: ¿Cómo ve usted los nuevos movimientos sociales –indignados, Primavera Árabe, etc.– como parte de un clamor por una mayor justicia ya no sólo en el ámbito doméstico sino por una mayor justicia para todos?

CL: Pienso que el movimiento de los indignados es una especie de confirmación de lo que la discusión sobre la justicia global estaba intentando articular a nivel académico pero en el plano social. Es decir, el hecho de que no tenemos ningún control ciudadano, ni un mínimo, en cómo está organizada la economía, y que tiene un impacto tan grande en la posibilidad efectiva de tener derechos y libertades para todos. Entonces, en eso creo que el movimiento de los indignados muestra justamente lo que la discusión filosófica estaba diciendo ya hacía tiempo. Además muestra –lo que parece todavía más importante– porque no tienen una “lista reivindicativa”: porque no pueden decirles a sus gobiernos qué es lo que quieren. Que no es que quieran, por ejemplo, aumentar las pensiones o no, algo así; lo que quieren es que haya una forma efectiva de determinar cómo vamos a repartir los derechos y las libertades etc., al 99%, que es el eslogan en los Estados Unidos. Pero en cualquier caso saben que no tiene ningún sentido hacer reivindicaciones a los partidos políticos a nivel nacional porque ellos no son los agentes políticos que podrían llevarlas a cabo. No es porque no haya voluntad política, no es porque hace falta más revolución, es porque estos agentes políticos ya no tienen la capacidad de tomar el tipo de decisiones que habría que tomar. Ellos tendrían que mandar sus reivindicaciones al Fondo Monetario Internacional (FMI), a la Federación Mundial de Comercio (FMC), que no son parlamentos, no son instituciones representativas ni políticas. En esa medida creo que el hecho de que no tengan una agenda muestra dónde está el verdadero problema, que es que nuestras democracias domésticas se han quedado pequeñas y necesitamos crear instituciones políticas. Eso es lo que haría falta. Una vez que las hubiera, se plantearía la cuestión de la agenda, es decir, de exactamente cómo la queremos, sabríamos qué alternativas hay y podríamos elegir. Pero ahora mismo no tenemos los agentes a los que dirigir nuestras reivindicaciones y los indignados lo están mostrando claramente, por eso no se están dejando meter en la maquinaria política de los partidos a nivel doméstico, porque eso sería realmente no mostrar donde está el problema.

La Primavera Árabe la veo de otra forma, en la medida que como mínimo ha sido un intento de instalar democracias, al menos eso es lo que han dicho la mayoría de los países sobre Egipto. Como mínimo eliminar dictadores, y en esa medida eso no es tan novedoso. Son revoluciones que en algún sentido ya las tuvimos, ya las tuvo Chile, ya las tuvo España, ¿no? Que es eliminar dictadores y volver a la democracia o instalar la democracia. Sin embargo, para mi gusto, para la discusión filosófica la Primavera Árabe tiene muchísimo interés porque ha habido mucha tendencia a la discusión filosófica, de hecho yo he estado discutiendo a Rawls aquí ¿no?, de pensar que podría ser que otras culturas no tengan las aspiraciones liberales a las que Rawls se referiría por democracia, etc. Yo creo que la Primavera Árabe –puesto que todas las sospechas siempre han sido a los países musulmanes, porque siempre parecía que iban a estar sujetos a las instituciones políticas que tenían y sin ningún problema– ha demostrado que estas aspiraciones ni son liberales ni son musulmanas, ni son de un país o son de otro, sino que son de todos los seres humanos, y en todas partes hay ese deseo de ser libres e iguales. Eso es como yo lo veo, que quizás es demasiado optimista, pero bueno.

RPP: En sus conferencias de la presente semana² ha dedicado buena parte de los análisis a un desglose de las fortalezas y debilidades de las obras de John Rawls y Jürgen Habermas sobre el tema de la justicia global, las cuales a su vez han sido fuertemente criticadas por autores muy diversos, desde Jacques Derrida a Charles Taylor, es decir, desde gente de distintas tradiciones filosóficas. La pregunta específicamente es, ¿hasta qué punto considera usted que la discusión de la justicia global muestra los límites de la teoría política tradicional, entendida ésta como aquella en que se distinguen liberales, republicanos y comunitarios? Lo que menciona usted anteriormente sobre la solidaridad recuerda a un artículo de Axel Honneth³ en el cual, a propósito de Derrida, plantea específicamente la necesidad de la solidaridad como elemento complementario a la justicia política...

CL: Lo más fascinante ahora mismo de hacer filosofía política, en comparación a otras áreas de la filosofía que también pueden ser muy interesantes, es que en la actualidad la filosofía política está cabeza abajo, es decir, se ha desmantelado en el 99% de sus supuestos. Todo lo que estaba sobrentendido en el siglo XX con claridad, e incluso los supuestos normativos que por lo menos generaban controversia –como por ejemplo liberales frente a comunitarios– todo este territorio estaba ya trillado, estaba clarísimo quién estaba en qué posición, por qué motivos, etc.

Lo que ha pasado ahora es que de repente esta historia se ha desmantelado como si hubiera venido un terremoto. Por eso te encuentras con que de hecho, para mi gusto, Rawls en *El derecho de gentes*⁴ es un comunitarista. Las consecuencias que él espera realizar con sus principios no son igualitarias, a nivel global son comunitarias. Todas estas categorías que usaba la teoría tradicional (tradicional en el sentido del siglo XX, es decir, la considerada tradicional hasta la caída del Muro, el fin de la guerra fría) de repente ahora se ha vuelto imposible. Ya el solo hecho de situar a estos mismos autores cuando pasan de lo doméstico a lo global, esas categorías bailan.

Para mi gusto eso es lo fascinante de hacer filosofía política ahora mismo, porque esto pasa poco en la historia (de la filosofía, especialmente). Cuando está todo sin problemas y viene desde muy atrás no te das cuenta de estos cambios, y éste ha sido repentino. De repente no se sabe lo que es la justicia, quién es liberal, quién es comunitario. Es fascinante participar, porque de hecho es un momento de poquísima claridad. Hay que dividir el territorio de nuevo, y nadie sabe exactamente cómo se va a dividir. Es fascinante pero a la vez da un poco de vértigo.

RPP: Frente a las posturas de Rawls y Habermas, usted se ha manifestado partidaria de una concepción “fuerte” de la justicia global, más exigente con los gobiernos y Estados nacionales en lo referente al respeto a sus ciudadanos. ¿Cómo su postura se haría cargo de eventuales escenarios de confrontación (e.g. bélicos) que su misma postura podría incentivar? Dicho de otro modo, ¿en qué se distingue su idea de estabilidad –ínsita en su

² En diciembre del 2011 Cristina Lafont dictó dos conferencias en la Universidad Diego Portales (Santiago, Chile); una titulada *Derechos humanos y gobernanza global* el día 12 y otra titulada *Pluralismo y justicia global* el día 14.

³ Honneth, Axel. 1995. “The Other of Justice. Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism”, en Stephen K. White, ed., *The Cambridge Companion to Habermas*, New York: Cambridge University Press, 289-324.

⁴ Rawls, John. 2001. *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*. Trad. Hernando Valencia Villa. Barcelona: Paidós.

concepto de justicia global— de una doctrina de la “guerra justa”? ¿Cómo hacernos cargo, dentro de una concepción fuerte de los Derechos Humanos, de la estabilidad global?

CL: Hay muchas maneras de enfocar esta pregunta. Una sería empírica y otra más bien normativa. Empíricamente no sé; por ejemplo, la Primavera Árabe ha traído inestabilidad geopolítica con toda seguridad. En esa zona del mundo está la energía que hace que el mundo funcione todos los días, entonces si hubiera un problema energético debido a estas revoluciones, el mundo entero entraría en pánico de inmediato. Entonces, en ese sentido puede ser un factor desestabilizador.

Ahora, desde el punto de vista normativo, sin embargo, me parece absolutamente justificada la revolución en estos países. En un caso como Libia, por ejemplo, que de toda la historia de la filosofía nada habría evocado más a Hobbes. En ese sentido yo no voy a estar por la ultra-estabilidad. Pero por otro lado, la pregunta es —sí, por ejemplo, conocen la obra Thomas Pogge— cómo los países ricos se están aprovechando y explotando a los países pobres y son en definitiva culpables de la pobreza. Entonces para quien argumenta a la manera de Pogge —que a mí me resulta interesante, como mínimo— se está planteando la cuestión de qué derechos tienen los explotados para poner la cara contra los países occidentales, pongamos por caso a los países ricos, —que sí lo están haciendo desde el correcto diagnóstico de Pogge—. Desde el punto de vista normativo, los países explotados sí tendrían el derecho de levantarse en armas, quitarle a Occidente lo que les ha robado (no cualquier cosa, eso sería una receta para la inestabilidad).

Así, mi tendencia a nivel global obviamente es reformista, primero y principalmente porque (vamos a ver) en un caso como la Primavera Árabe no me parece problemático que haya habido estas revoluciones (por más que todas las guerras son problemáticas, muere mucha gente inocente, etc.) porque normativamente está clarísimo qué es lo que está mal y qué es lo que hay que corregir. Cuando nos planteamos el problema global, mi opinión es que ahora mismo no está claro quién le debe qué a quién ni por qué ello va a depender de que nos organicemos. Es un poco el argumento de Kant. Kant decía “tenemos que entrar en relaciones jurídicas con aquellos con los que estamos interactuando, precisamente para determinar quién le va a deber quién a qué, pero no podemos saber lo que nos debemos antes de estar en una situación jurídica clara”. Como a nivel global no estamos organizados, para mi gusto está subdeterminado quién debe qué a quién, quién le está haciendo quién a qué y cómo habría que hacerlo; y además me parece una cuestión política. Podríamos ir en varios caminos. Podríamos ir hacia un gobierno mundial o podríamos ir hacia regímenes continentales como propone Habermas, sin ningún gobierno mundial pero que permitiera una política interior global de quien puede tener planes políticos globales pero sin tener un gobierno mundial.

Hay muchos tipos de alternativas, y creo que eso es una cuestión política. No lo puede decidir el filósofo, sino que lo han de decidir los ciudadanos porque cada opción tiene sus riesgos, y los que han de vivir con esos riesgos son los ciudadanos. En esa medida, como no está claro, pienso que la vía de garantizar la estabilidad —pero no por ese motivo, sino porque normativamente la vía correcta es la reforma, por ejemplo— mi argumento de anclar obligaciones de Derechos Humanos en las instituciones asistentes es un argumento suficientario; es un argumento que va por los mínimos, no es un argumento

que lleva a la justicia global directamente ni muchísimo menos, pero es un argumento para decir: “como no sabemos qué instituciones vamos a acabar teniendo lo que hay que hacer es constreñir. Cada institución que surja ha de tener esa capacidad”.

Eso es un argumento claramente reformista, y que en esa medida no llevaría a la desestabilización. Pero mi razón no es simplemente prudencial. No es decir que no está bien porque no está claro; no está decidido, y no me parece que pueda decidir un filósofo el cómo vamos a organizar un nuevo orden internacional. En esa medida no voy por la vía de simplemente: “se haga la justicia y perezca el mundo”, pero tampoco creo que hay razón alguna para renunciar, sino que se puede ir de forma incremental. Mi estrategia es incremental... Cada vez que demos un paso, vamos a tratar de constreñirlo legalmente y vamos a ver si se puede politizar, si se puede abrir a la opinión pública.

RPP: Esta semana –en su conferencia⁵– usted ha planteado que “es posible imponer obligaciones de Derechos Humanos a las instituciones llamadas de gobernanza global (FMI, BM, etc.), capaces de imponer legislación a los ciudadanos”. ¿En qué medida sería esto suficiente para garantizar condiciones de justicia básica a los ciudadanos? Por otra parte, ¿por qué no podría pensarse en defender, respecto a esas instituciones, el principio de la justicia sobre la eficiencia (Rawls), y simplemente subordinarlas a esquemas globales de justicia básica?

CL: Es una pregunta muy interesante. Creo que “pillas” mi estrategia. Yo creo que cada vez que se juridifica un ámbito que previamente estaba dejado a la arbitrariedad, se politiza. Se hace visible a los afectados. En este caso, como se atañe a situaciones globales, se haría visible a un reportero. En la medida que se plantea siquiera que la OMC⁶ tuviera algo así como un panel como el que tiene, pero para resolver disputas respecto a si se han mantenido los principios de comercio, para comprobar si los principios o los acuerdos implicarían violaciones a los Derechos Humanos. Si se creara un panel que supuestamente tendría expertos, el mero hecho crearía una politización porque todo el mundo trataría de opinar sobre si se incumple o no se incumple, cómo habría maneras de apelar, etc. Entonces, mi estrategia es intentar conseguir mínimos. Esto es, que no se empeoraran eventuales violaciones a los Derechos Humanos. Pero claro, que no se empeore no ayuda lo suficiente, está claro. Entonces, el mero hecho de conseguir lo mínimo es la condición mínima para la legitimidad de esas instituciones. Si no está dispuesto a respetar los Derechos Humanos en ese sentido bastante mínimo, no tiene ninguna legitimidad y punto; ello desde cualquier perspectiva, desde cualquier planteamiento político normativamente viable en la discusión filosófica. Pero evidentemente no es suficiente. ¿Qué ocurre si esas instituciones de repente reconocen que están afectando a un montón de –no a todos– los ciudadanos? En algunos casos, la capacidad de vulnerar los Derechos Humanos es mayor porque se trata de ciudadanos vulnerables. ¿Qué pasaría si esas instituciones reconocen esa obligación? Lo que normalmente sería un argumento contrario a mi planteamiento. Yo hago una clara distinción entre la obligación de respetar los Derechos Humanos y la obligación de protegerlos. Hay una manera de distinguirla que

⁵ Conferencia sobre *Pluralismo y Justicia Global* del día 14 de diciembre de 2011, en la Universidad Diego Portales.

⁶ Organización Mundial del Comercio.

es indudable: proteger frente a daños de terceros no tienen nada que ver con respetar. Se trata de asegurar que tus acciones no contribuyen a empeorar la situación. Respetar frente a daños de terceros es una historia totalmente distinta.

En esa vía yo me quedo con la posibilidad de atender a esa objeción explicando cuál es la diferencia. Sin embargo, yo soy muy consciente de que la distinción entre el deber de respetar y el deber de proteger no se puede hacer absolutamente y menos a priori, porque una vez que empiezas a ver en qué medida tus acciones contribuyen, en los casos como la OMC, donde no te puedes salir del sistema económico. Vas a tener muchas dificultades si estás queriendo asegurar que no va a empeorar la situación, pues vas a tener que hacer cosas para remediarla. Y en esa medida me parece, si tuviera yo razón, que la vía que se iniciara siendo legal acabara siendo política, y por tanto teniendo que generar lo que todas las instituciones políticas acaban generando, que es actores políticos que representan ciudadanos, y por tanto, una opinión pública que les requiere responsabilidad. Eso por su lógica llevaría a tener que hacerse cargo de la justicia global en un sentido mucho más ambicioso que simplemente velando por respetarla. Y en parte esa es la razón por la cual estas sesiones de conferencias en la universidad se llenan tanto como se han llenado hasta ahora.

Evidentemente, la responsabilidad es algo muy difícil de parar. No puedes parar la responsabilidad de respetar y proteger derechos. Y por eso creo que son tan sumamente reticentes. Pero a su vez pienso que el proyecto de los Derechos Humanos tiene normativamente una puerta enorme en el mundo y en la opinión pública. Y se ve. Si te fijas en las declaraciones oficiales que hacen, ya están muy a la defensiva. Ya están teniendo que argumentar que realmente producen daño a los Derechos Humanos y yo creo que están ahí, no van a tener más remedio. Ese proceso, no se cuánto tardará. Si empieza siendo legal y acabara siendo político –ojalá sea de la buena manera, digamos, en eso es en lo que confío.

RPP: Seguramente se ha enterado de lo ocurrido en Chile en 2011 con el movimiento estudiantil, que con consignas a favor del “derecho a la educación” y “no al lucro en la educación”, además de la gratuidad, ha planteado la existencia de una contradicción práctica –en Chile– entre el libre mercado y el derecho a la educación. ¿Cuál sería su postura personal ante el aspecto teórico que este problema presenta?

CL: Lo que me parece es que, evidentemente, es un caso más de los movimientos que estamos viendo también en Europa; a los que antes me he referido como reivindicaciones respecto a la crisis económica. Siempre que no hay actores políticos del tamaño de las relaciones en que se encuentran los individuos, se ha adoptado una determinada posición política. Es decir, el hecho de que no haya instituciones políticas para regular y controlar la nueva economía global es una posición política, a saber, la neoliberal. Y por tanto hay muchos actores en el mundo interesadísimos en que la situación siga así. Situación en la que no hay manera política de intervenir. Y la alternativa neoliberal que es ésta –que aquí se está barajando igual, porque se baraja a nivel doméstico exactamente igual a como se baraja a nivel global– es tremenda porque es un escenario que todavía hay que crear, y eso es peor.

A nivel doméstico está la pelea que parecería que todavía, para cosas como por ejemplo la educación, etc., se pueden controlar (así como el desempleo un país no lo puede controlar, porque si las grandes empresas se van a China, y producen en otra parte, y no hay suficiente trabajo, el gobierno no puede hacer nada). Es decir, por decreto se puede determinar –en la medida que se tenga suficiente dinero de los impuestos– si la educación se va a subvencionar o no se va a subvencionar, o si va a subvencionar el petróleo y no la educación. Entonces, en la medida que esto a nivel nacional todavía es posible decirlo, la pelea es la misma que a nivel global, a saber, ¿vamos a tener un control político y vamos a decidir cuáles son los fines que queremos conseguir? ¿O vamos a tener la alternativa neoliberal que se vende como la no-alternativa, como la neutralidad, como que nadie ha decidido nada, nadie ha decidido cuáles son los fines? Pero eso es una decisión entre tantas otras, a saber, que los fines sean la eficiencia y el beneficio de los que tienen más y no necesitan protección política por vía legislativa.

Se puede decir que a nivel global el problema es el mismo. El problema es que no crear instituciones políticas capaces de regular, es una agenda política fuertísima de aquellos actores que tienen más poder, que son los que están controlando la economía global. Éstos son los que están en contra de que se creen semejantes instituciones donde entonces se plantearía la alternativa de si queremos ser neoliberales o preferimos tener algo parecido a la socialdemocracia que creó el Estado de bienestar. A nivel global se podría plantear si hubiera instituciones. Como no las hay, la alternativa neoliberal se impone por defecto.

Frente a lo anterior, mi postura personal es obvia. Yo soy socialdemócrata si eso es lo mejor que se me ofrece, pero si sale algo mejor también... Pero estoy totalmente en contra del neoliberalismo, que es difícil de defender. A nivel realista, creo que el neoliberalismo está peligrosísimamente ganando. Cuando todo el mundo en Europa pensaba que el Estado de bienestar iba a ser una parte eterna de los Estados (sólo que los Estados no iban a ser eternos, ése era el problema). Pues a lo mejor no podemos tener el equivalente del Estado de bienestar hasta que se creen instituciones capaces de hacer algo así. Empíricamente lo veo muy difícil y muy problemático ahora mismo. Verdaderamente asusta ahora el neoliberalismo que podría triunfar, porque (es un poco lo que argumenta Habermas) no es lo mismo elegir entre alternativas políticas cuando se ha desmantelado la agencia política misma, que crearlas.

Por tanto, cada vez el neoliberalismo consigue abrir espacios no-políticos que no están abiertos a la decisión de seguir proyectos políticos de un tipo o de otro (que es falso que no sean políticos porque por supuesto dependen de una jurisdicción que permite el mercado y la propiedad privada) se hace muchísimo más difícil el crear algo, que si tuviéramos alternativas –más de derechas, más de izquierdas– y estuviéramos eligiendo, pues al menos se sabría lo que quiere la ciudadanía en cada caso. El neoliberalismo da mucho miedo, pero creo que normativamente es obvio que es indefendible.

RPP: Es interesante esta idea de la peligrosidad del neoliberalismo. Sabemos que es un proceso de larga data, pero cuyo auge se ha dado después de la caída del Muro. Pero pese a esta idea de indefensión ante él, siempre hay un momento en el cual alguien lo echa andar. Mi problema es, ¿cree usted que se puede controlar esta idea patente de

que “todo va sucediendo pero nadie lo está ocasionando”? Y ¿por qué cree usted que la gente no se da cuenta de que al final esto está siendo gestionado, que hay una agencia detrás de todo esto?

CL: Yo creo que una de las armas más potentes que tiene el neoliberalismo es la falta de visibilidad. Nadie sabe. Yo estuve dando las Spinoza Lectures y fui a dar un seminario en Amsterdam⁷, y los alumnos no sabían nada (creían que la OMC era algo así como una cosa folclórica), pero eso te indica lo bien que funciona. Se ha decidido el destino de la propiedad intelectual, de la ingeniería genética, el cambio climático nos está afectando absolutamente, y quién sabe si vamos a sobrevivir si siguen modificando genéticamente todos los alimentos que vamos a consumir. Hay decisiones que son increíbles, que pueden tener un efecto impresionante, y la población simplemente no sabe. No es que lo haya aceptado, sino que simplemente no sabe, y no sabe porque no conoce, porque lo que se conoce es lo nacional. Sabe, si tiene suerte –no todo el mundo pero la mayoría– cuáles son los partidos, quién ha ganado o quién es el presidente. Nadie sabe mucho de la OMC, del FMI⁸. Ahora en Grecia la crisis fue impuesta. Entonces creo que esa falta de visibilidad es el arma fundamental. Por eso mismo, lo que suele pasar –y esto en realidad no sé si quiero que lo escribáis, porque es una opinión filosófica– es que sólo en las crisis es posible y se crea la visibilidad, y es posible cambiar las cosas, lo cual da la idea de que parece que las cosas deben ir a peor para que mejoren (no sé si quiero suscribir esto). Quiero decir que, por ejemplo, la Unión Europea está ahora mismo en un *impass*. El *impass* era previsible, es decir, los que decidieron y diseñaron el euro, y también cómo podía ser esta unión monetaria, ya habían indicado completamente qué nivel de homogeneidad de política fiscal era necesaria y todo lo que el Banco Central tendría que hacer. Eso estaba todo diseñado –lo que es obvio, porque era un poco lo de nivel nacional pero extrapolado a las economías europeas; siete países en este caso. Y lo que pasó es que todos opinaron que eso era políticamente inviable, que nunca habrían pasado referendos en los países en cuestión, porque es una pérdida de soberanía muy grande. Y una pérdida de soberanía antes de saber qué te conviene o no, qué va a pasar cuando esté el euro: *ex-ante*. Entonces todos vieron que políticamente nació muerto, y entonces decidieron pasarse al euro sin todos estos mecanismos necesarios para que funcione, e hicieron un “veremos qué pasa”.

Y evidentemente pasó lo que ya se sabía que tenía que pasar. Todos pensaban que iba a ser menor la crisis, porque lo malo que ha pasado es que se da junto con la crisis global, y claro, eso no tenía por qué haber sido. Pues cuando te pasas de la crisis del euro a la crisis global es tremendo. Entonces, verdaderamente ahora se ha creado un *impass* que entonces no había. Ahora, con esta crisis, los ciudadanos europeos tienen que decidir si quieren esa pérdida de soberanía y unirse a la UE, o si no quieren. Y entonces, sin crisis, evidentemente, y partido por países seguro que por referéndum uno por uno no habría sido políticamente viable. Ahora mismo, yo no digo si va a salir, no soy optimista ni pesimista. Si se hunde es tremendo, porque volvemos todos para atrás y no tenemos modelo.

⁷ Cristina Lafont fue la *Spinoza Chair* en la Universidad de Amsterdam el año 2011. Como resultado de dicho seminario, publica al año siguiente *Global Governance and Human Rights* (Spinoza Lectures Series, Amsterdam: van Gorcum, 2012).

⁸ Fondo Monetario Internacional.

De allí que no tenemos nada que decirle al resto de los países de cómo se podrán organizar en instituciones mayores sin perder su identidad porque los EEUU o China solos no sirven de ejemplo. Europa es fenomenal porque son cuarenta y pico países cada uno con una lengua, un origen... Es perfecto. Es el modelo que serviría a cualquier otra parte del mundo. Si se hunde, bueno, pues es muy malo porque volvemos como 100 años atrás, pero si funciona pienso que así es como debería seguir ocurriendo.

Es decir, cuando parecía que no se sabía cómo se estaba decidiendo nada y los ciudadanos europeos no estaban prestando ninguna atención, ahora de repente por la crisis se comienza a decidir. De allí que vamos a tener que hacer una política fiscal, vamos a tener que regular los mercados extranjeros; allí hay una chance. Eso porque en el momento que es políticamente viable la agencia política, ya hay espacio, y por ende los ciudadanos son conscientes y puedes crearlo. Yo creo que es así como ocurre. De hecho, el paso más grande histórico que se ha dado últimamente, que fue la creación de la ONU, para todos los efectos de la declaración de los derechos humanos, pasó después de una crisis. Pero de hecho creo que así es como ocurren estos desarrollos, en momentos de crisis avanzamos.

RPP: A propósito de eso mismo, conceptualizando pareciera ser que el gran rubicón que separa la gobernanza neoliberal –para llamarla de alguna manera– de los movimientos sociales que se han manifestado contra ella, o del nuevo neoliberalismo finalmente, es la idea de lo público. Por tanto las movilizaciones que se han desatado críticamente al sistema en la mayor parte del mundo pueden ser entendidas como momento constituyente, o sea, como momento de restauración de lo público de la política en ámbito en el cual había sido despojada.

Ahora, sin embargo, nosotros conocemos o podemos conocer la teoría de lo constituyente en lo referente al Estado nacional. Así, ¿cómo sería posible o con qué elementos podríamos pensar una idea de lo constituyente, de una fundación o de una constitución en un ámbito global? Suena complicado, contradictorio.

CL: Suena muy complicado pero, sin embargo, lo que se tiene que constituir –que parece que no– cuando pensamos los momentos históricos constituyentes viene junto. Siempre lo hemos pensado como junto cuando se trataba a nivel nacional. Que se constituyera la opinión pública global de esa proto-ciudadanía que quería entonces constituirse –a partir de esos temas complicados–, y la jerarquía de derecho por medio de la revolución –en el momento constituyente– para ser capaces de generar una nueva identidad política. Pero en realidad si te fijas son dos momentos distintos: uno es la generación de un Estado de ley y orden, y el otro es que primero tenemos que definir quién somos y luego si queremos tener juntos una identidad política. Entonces si lo miras a nivel global no va a pasar, como dijo Kant, que la población del mundo de repente se levante en armas y se haga una revolución a sí misma; no. Es verdad, no va a pasar. Si el modelo es la revolución, globalmente no va a pasar, ¿por qué revolución?, ¿cómo?

No es fácil de pensar, por miles de razones, pero si dividimos los elementos, lo que sí vemos que es fundamental es que se genere, que se cree, que se constituya una opinión pública global. Por ejemplo que, como ciudadanos del mundo, reivindicemos que queremos saber y decidir si queremos tener la ley de patentes que prohíbe que haya medicinas esenciales para los que se están muriendo o no queremos eso, y que reivindicemos esa ley que están imponiendo no la ha decidido la ciudadanía del mundo. Claro es que

este caso es global, son leyes a las que todos los países que participan en la OMS⁹ están de acuerdo.

Entonces, primero necesitas tener la opinión pública global para que haya consciencia. Es un poco lo que ha pasado con los *social medias* en las dictaduras de los países árabes, que de repente han podido –porque han tenido los medios técnicos, la política, etc.– crearse a sí mismos, coordinarse y saber que queremos ir contra esto y que tenemos esta meta común. Necesitamos crear lo mismo a nivel global. Es verdad que en la actualidad pasa con muchas cosas, es decir, pasa con catástrofes, tsunamis, lo que quieras, pero esas son de tipo no político. Repentinamente notas que la opinión pública vale, lo que pasa es que está muy fragmentada, pero ya existe. Un ejemplo de lo que comento son los movimientos anti-globalización que emergieron en todos los lugares que la gente se daba cuenta de algunos efectos nocivos que muestra, pero faltó vivir esta crisis global que ha demostrado y demuestra a los ciudadanos de modo patente que sus vidas están afectadas directamente. El punto es que lo importante aquí no se relaciona con que haya o no gente que tiene políticas extremas; sino que cuando tienes una crisis financiera que genera un 20% de cesantía en España te queda clarísimo que esto no puede ser y hay que hacer algo para cambiar las cosas.

En ese tipo de situaciones, lo que ya eran fragmentos de opinión pública se transforman en algo mucho mayor. Por ejemplo, si te fijas (pienso en el caso de las patentes farmacéuticas, pues lo he estado siguiendo en concreto) lo que paró a las firmas farmacéuticas que juntas querían ponerle un juicio a Sudáfrica y a Tailandia por desarrollar medicamentos para su población cuyas patentes no les pertenecían, en parte se debe a que protestó la Unión Europea, como también a que se juntaron 500 mil firmas de ciudadanos europeos en contra de que no hubiera acceso a las medicinas esenciales en África para el SIDA. Entonces la farmacéuticas decidieron que esto era muy mala prensa y no llevaron a juicio a Sudáfrica ni a Tailandia. Por tanto éstos de alguna manera podían actuar en una especie de desobediencia civil. Si estos países se han comportado, en una metáfora, con desobediencia civil a nivel nacional al seguir produciendo genéricos a pesar de que las farmacéuticas los tienen como una propiedad; y aquéllos los han seguido produciendo sin que las farmacéuticas hayan podido arremeter contra ellos legalmente (podrían, pero no han querido) es justo y exclusivamente por la opinión pública global.

Esto es genuino para mi gusto: “ciudadanía global” es donde estás simplemente en contra de una ley que pueda ser injusta aunque a ti no te está afectando directamente, pero que simplemente te parece imposible. Eso creo, esos atisbos de esfera pública global, cada vez van a ser mayores. Sin embargo, no estoy segura de que necesitemos un momento constituyente global porque no va a pasar, no se me ocurre si quiera qué pinta pueda tener. Lo que sí necesitamos es esa especie de conciencia pública de todos los ciudadanos del mundo para leyes que son globales. Como ya hemos dicho lo financiero no sabemos cómo funciona, es el caso extremo del neoliberalismo donde realmente no sabemos. Pero, ¿quién decide esto? No se sabe. Entonces para que empiece a poder saberse y a controlarse mínimamente esta y otras situaciones, necesitamos al menos –esa sí que es la condición necesaria– la creación de una especie de ciudadanía global, en cuanto a conciencia de los ciudadanos del mundo y a cada institución que se cree que puedes intentar coaccionarla vía la opinión pública, reivindicando cosas.

⁹ Organización Mundial de la Salud.