

Algunas consideraciones sobre globalización y democracia

ERNESTO GARZÓN VALDÉS

Presidente del Tampere Club, Profesor Emérito de la Universidad

Nacional de Córdoba y hasta 2000 profesor en la Universidad de Maguncia

1. Entre los supuestos beneficios del complicado proceso de globalización suele mencionarse su efecto positivo con respecto al fortalecimiento y/o establecimiento de la democracia a nivel nacional e internacional. La plausibilidad de esta afirmación depende, desde luego, de la posibilidad de exportar y/o imponer, tanto a nivel nacional como internacional, los presupuestos normativos y empíricos de la democracia, es decir, de un sistema que garantice el mayor grado de libertad en condiciones de igualdad, dentro de un marco institucional que imponga restricciones a las decisiones mayoritarias e impida el despotismo minoritario.

2. Si se acepta, como creo que es correcto, que la democracia es el único sistema político éticamente justificable, no cuesta mucho inferir que todo proceso de democratización habrá de implicar una mayor vigencia de valores morales. Y, si es verdad que la globalización aumenta la probabilidad de la democratización a nivel nacional e internacional, entonces podría también inferirse que la globalización –al menos desde la perspectiva político-institucional– es moralmente valiosa.

3. Pero, quizás, esta conclusión sea apresurada pues podría suceder que el proceso de globalización democratizante, o bien lesionara valores culturales que hacen a la identidad nacional de cada estado, o bien significara una violación de la esfera política reservada a cada estado. Lo primero es aducido, sobre todo, por quienes consideran que

el punto de vista cultural es también un punto de vista moral. Lo segundo por quienes afirman que el respeto de la soberanía estatal tiene una calidad similar a la del respeto de la autonomía individual.

Ambas posiciones sostienen que, cualquiera que sea la forma como se defina la globalización, ella significa siempre el ejercicio de una influencia asimétrica que, bajo el manto de una retórica moralizante, oculta una intención de dominación. La globalización asimétrica sería una versión actualizada del viejo fenómeno del colonialismo.

A estas dos objeciones de tipo teórico-moral se suma una tercera, más bien pragmática: la llamada “exportación de la democracia” a países con diferentes tradiciones culturales muy pocas veces habría sido exitosa, especialmente cuando se trata de países con deficiente desarrollo político-social.

4. Quienes sustentan una posición extrema del relativismo axiológico sostienen que todo intento de imponer pautas de validez universal encierra el peligro de la destrucción de tradiciones culturales que constituirían el trasfondo necesario para la afirmación de la identidad personal y colectiva y para la formulación de juicios morales, como diría Charles Taylor. Michael J. Sandel ha formulado una concepción similar:

“[D]ecir que los miembros de una sociedad están ligados por un sentido de comu-

nidad no es decir simplemente que un gran número de ellos profesan sentimientos comunitarios y persiguen objetivos comunitarios sino más bien que conciben su identidad [...] como definida, en alguna medida, por la comunidad de la que forman parte. Para ellos la comunidad describe no sólo lo que *poseen* como ciudadanos sino lo que *son*, no una relación que eligen [...] sino un vínculo que descubren, no un mero atributo sino un elemento constitutivo de su identidad.”¹

Pierre Krebs, uno de los ideólogos de la extrema derecha europea, ha expresado con patetismo heideggeriano las ‘trágicas’ consecuencias de una ni-relación globalizante:

“Un acontecimiento de consecuencias imprevisibles aspira a transformar el paisaje humano cultural y político de nuestro planeta. Este acontecimiento es de naturaleza ideológica y posiblemente más fuerte, más profundo y más terrible que las consecuencias de una guerra de aniquilación atómica. [...] lo que Martin Heidegger llamaba ‘la actitud niveladora del pensamiento’ ha alcanzado mientras tanto el alcance de un sistema. Un sistema que se propone la destrucción lenta pero sin piedad de toda identidad y agrupación étnicas. Dicho brevemente: la destrucción de todas las diferentes plataformas humanas de la Tierra. Este acontecimiento es el sistema mundial igualitario, es decir, igualizante, el sistema o el instrumento para el genocidio.”²

Esta posición antiuniversalista suele ser reforzada con argumentos epistémicos, como los aducidos por Jean-Yves Le Gallou:

“No existe una ‘lógica universal’ que sea válida para todos los seres racionales. [...] Hay que rechazar los sistemas de valores universales: algo es bueno, verdadero, bello, sólo para el tipo humano a cuyo ‘sustrato étnico’, situación psicológica, composición genética y medio ambiente social y racial responde [...]. A todo ‘sustrato étnico’ corresponde una lógica propia, una propia visión del mundo.”³

La globalización democratizante sería, pues, un intento vano de imponer diseños político-sociales que sólo serían viables en aquellas sociedades en donde históricamente nacieron y se desarrollaron.

5. El argumento moral más fuerte en favor del principio de no intervención aduce que la soberanía de un estado es el equivalente político de la autonomía personal.

Ya Christian Wolff (1749) había señalado que las naciones pueden ser consideradas como personas libres que viven en estado de naturaleza. En este sentido, las naciones y las personas serían moralmente semejantes y análogos también sus derechos.

La analogía entre persona y Estado ha sido reiteradamente utilizada para analizar las relaciones internacionales: desde la comparación del sistema internacional con un estado de naturaleza hobbesiano (sostenida en la actualidad, entre otros, por Marshall Cohen⁴), hasta la adopción de un enfoque moral interpersonal para inferir desde allí principios de moralidad universal que deberían regir las relaciones entre los Estados.⁵

Con respecto al problema de la intervención, ha sido sin duda Michael Walzer⁶ quien, con su llamado “paradigma legalista”, ha subrayado las similitudes que existen entre los Estados y las personas: los Estados poseen en la sociedad internacional de-

rechos similares a los de los individuos en la sociedad nacional. Así como los Estados regulan las relaciones entre los ciudadanos a fin de asegurarles alguna esfera de autonomía, así también los Estados entre sí tienen que establecer reglas de convivencia que garanticen su autonomía y libertad frente a posibles intervenciones. En la sociedad internacional, sus miembros (los Estados) tienen, ante todo, “derechos a su integridad territorial y a su soberanía política”.⁷ Estos derechos no pueden ser violados por la intervención extranjera, ni siquiera en nombre de valores tales como la vida y la libertad. De la misma manera que no se debe intervenir en la autonomía individual so pretexto de promover la virtud de las personas, tampoco puede intervenir en los asuntos internos de un país para promover su libertad política:

“En la realidad, por supuesto, no todo estado independiente es libre, pero el reconocimiento de la soberanía es la única vía que tenemos para establecer un ámbito dentro del cual es posible luchar por la libertad (y a veces lograrla). Es este ámbito y las actividades que en él se realizan lo que queremos proteger y lo protegemos de la misma manera como protegemos la integridad individual, es decir, fijando límites que no pueden ser cruzados, derechos que no pueden ser violados. Con los estados soberanos, al igual que con los individuos, hay cosas que no podemos hacerles, ni siquiera por su bien manifiesto.”⁸

Walzer hace suyas las consideraciones de Mill acerca de la analogía entre persona y Estado: así como cada persona debe cultivar sus propias virtudes, así también cada pueblo debe conquistar su propia libertad:

“La autodeterminación es, pues, el derecho de un pueblo ‘a volverse libre por sus

propios esfuerzos’, si puede, y la no intervención es el principio que garantiza que su éxito no sea impedido o que se evite su fracaso a través de la intrusión de un poder extraño.”⁹

Desde este punto de vista, las fronteras nacionales adquieren relevancia moral en un doble sentido: por una parte, el alcance de los deberes morales queda delimitado territorialmente y, por otra, los gobiernos nacionales adquieren impunidad internacional.

6. Con respecto a la posibilidad de exportar y promover la democracia, América Latina presenta una larga secuencia de fracasos:

“Tan sólo entre 1912 y 1932, hubo cuarenta episodios durante los cuales los Estados Unidos, no obstante estar motivados primariamente por sus propios intereses económicos y estratégicos, adujeron que estaban promoviendo la democracia en América Latina.”¹⁰

En el caso de estos episodios se trata de intervenciones armadas en el ámbito de América Central y del Caribe que, lejos de promover la democracia, dejaron como saldo las sangrientas dictaduras de personajes como Anastasio Somoza en Nicaragua y Leónidas Trujillo en Santo Domingo.

Uno de los pocos países que realizó con inicial éxito una importación de la democracia fue Argentina, a fines del siglo XIX y comienzos del XX.

Juan Bautista Alberdi, uno de los pensadores políticos más significativos de América Latina en el siglo XIX, describió claramente el problema: en ningún momento ocultó que el modelo institucional propuesto —la constitución norteamericana— no se adaptaba a la realidad social de Argentina. La al-

ternativa era entonces o renunciar al modelo o cambiar la composición demográfica del país. La vía elegida fue esta última.

En palabras de Alberdi:

“Es utopía, es sueño, es paralogismo puro el pensar que nuestra raza hispanoamericana, tal como salió formada de su tenebroso pasado colonial, puede realizar hoy la república representativa. [...] *No son las leyes lo que necesitamos cambiar: son los hombres, las cosas.* Necesitamos cambiar nuestras gentes incapaces de libertad por otras gentes hábiles para ella.”¹¹

Y agrega:

“Con tres millones de indígenas, cristianos y católicos no realizaréis la república ciertamente. No la realizaréis tampoco con cuatro millones de españoles peninsulares, porque el español puro es incapaz de realizarla allá o acá. Si hemos de componer nuestra población para el sistema de gobierno; si ha de sernos más posible hacer la población para el sistema proclamado que el sistema para la población, es necesario fomentar en nuestro suelo la población anglosajona.”¹²

Quienes se niegan a aceptar la posibilidad de exportar la democracia concluyen que la solución argentina es prácticamente irrealizable en otras latitudes como las de África y el Mediano Oriente.

7. Frente a estas posiciones escépticas podrían oponerse los siguientes argumentos:

a) La equiparación del punto de vista cultural con el punto de vista moral es moral y lógicamente inaceptable. No toda diferencia es digna de ser respetada moralmente.

La concepción del “aislacionismo moral”¹³ de las diferentes culturas postula el abandono de toda perspectiva prescriptivamente universal en la moral y la limitación a la descripción de hábitos y costumbres de cada pueblo para de allí inferir lo que debe ser moralmente en esa sociedad. Es obvio que aquí subyace una falacia de tipo naturalista: del hecho de que una sociedad practique ciertas reglas de comportamiento (y todas lo hacen, por definición de sociedad) no se infiere sin más que ellas sean moralmente valiosas. La historia abunda en ejemplos de formas colectivas de vida con respecto a las cuales cuesta encontrar argumentos morales que permitan concluir la necesidad de su conservación o promoción.

Ningún punto de vista puramente cultural tiene, por el mero hecho de ser tal, valor ético. Es por ello que las pretendidas justificaciones historicistas de los derechos humanos, que aducen que éstos son sólo un producto cultural de la historia europea, son tan inadecuadas como la defensa de costumbres moralmente aborrecibles con el argumento de que ellas son justificables desde el punto de vista de quienes las practican.

En efecto, la creencia en la originalidad europea por lo que respecta a la concepción de formas de vida digna es empíricamente falsa. Sirva como testimonio el siguiente texto de un pensador cuya ‘europeidad’ no puede ser puesta en duda, Gottfried Wilhelm Leibniz:

“¿Quién había de creer que existiese un pueblo en la tierra que, pese a nuestra opinión de que estamos avanzadísimos en el refinamiento de las costumbres, nos gana en las reglas que regulan la vida social? Sin embargo observamos que así ocurre con los chinos, según los vamos conociendo mejor. Si en las artes prácticas somos iguales, si los vencemos en las disciplinas espe-

culativas, también es cierto (aunque avergüence decirlo) que nos superan en la filosofía práctica, es decir, los preceptos de ética y política que se acomodan a la vida y costumbres de los mortales. Apenas se puede describir con cuánta belleza se ordenan las leyes de China, con gran ventaja sobre cualquier otro pueblo, para lograr la tranquilidad pública y el orden de las relaciones recíprocas de los hombres, de modo que no se perturben los unos a los otros.”¹⁴

Y “sería conveniente que los chinos [...] nos ilustrasen sobre aquellas cosas que más nos interesan, como el uso mejor y más complejo de la filosofía práctica y un modo de vivir más perfecto [...]”¹⁵

Una buena ilustración de una condenable equiparación de punto de vista cultural y punto de vista moral es una carta de lector dirigida al *New York Times* el 24 de noviembre de 1993 en la que se intentaba defender la circuncisión femenina afirmando, entre otras cosas:

“Sin embargo, desde el punto de vista africano, la práctica puede servir como una afirmación del valor de la mujer en una sociedad tradicional. [...] Los sentimientos expresados desde hace ya tiempo en Kenia son ciertamente compartidos por los pueblos que practican hoy esta costumbre. [...] Exigir el cambio de una tradición esencial para muchos africanos y árabes es el colmo del etnocentrismo.”¹⁶

Según informes de la Organización Mundial de la Salud, unas 130 millones de mujeres padecen la aplicación de este punto de vista cultural con gravísimas consecuencias orgánicas y psíquicas.¹⁷

La confusión entre diversidad cultural y enriquecimiento moral inmuniza a toda cultura frente a

cualquier tipo de crítica moral –tanto externa como interna– ya que ésta sería o bien expresión de arrogancia etnocéntrica o debería ser evitada por razones prudenciales de supervivencia.

Quienes padecen este tipo de confusiones creen también en la existencia de un falso dilema: o se condenan prácticas culturales que desde nuestra propia cultura nos parecen moralmente reprochables y nos empobrecemos a raíz de su eliminación, o queremos mantener la posibilidad de enriquecimiento moral y debemos mantenerlas, so pena de cometer un “genocidio cultural”. Ambos cuernos del dilema son falsos: la condena de formas de vida diferentes no puede basarse exclusivamente en los criterios de nuestra propia cultura; hacerlo equivaldría a confundir punto de vista cultural con punto de vista moral. Pero, el rechazo del punto de vista cultural como pauta para juzgar la calidad moral de otras culturas no significa, por cierto, sostener que las culturas sean inconmensurables, como suele afirmar el tolerante relativista. Al igual que cualquier forma de vida, ellas son justamente uno de los objetos primarios de la evaluación moral. Por ello, quienes pretenden fundamentar en razones morales el postulado de la inconmensurabilidad de las culturas están simultáneamente negando una función central de la moral. Y tampoco es verdad que toda diversidad implique enriquecimiento moral. Sostener que tal es el caso significaría que todo comportamiento debería estar moralmente permitido lo que equivaldría a negar el carácter prescriptivo de la moral, algo que no están dispuestos a hacer quienes consideran que hay comportamientos como el etnocentrismo que deben ser moralmente prohibidos. Curiosamente, un defensor coherente del valor de la diversidad debería estar dispuesto a admitir como valiosa la peculiaridad cultural de los etnocentristas.

b) La equiparación de soberanía estatal con autonomía personal es también falaz. Ha sido analiza-

da y refutada convincentemente, sobre todo, por Charles R. Beitz.¹⁸

En efecto, aduce Beitz, es difícil entender en qué sentido el estado es un ser moral análogo a las personas. En el caso de las personas es claro que ellas son los portadores de derechos y deberes pero, en el caso de los estados, no es fácil determinar quién es el sujeto de los derechos, por ejemplo, de soberanía política: ¿el pueblo, la nación como un todo, el gobierno? Los estados no actúan o persiguen fines sino que sólo una persona o grupos de personas pueden hacerlo. Al estado se le puede otorgar un carácter moral sólo si se construyen sus derechos y libertades sobre la base de los derechos y libertades de los ciudadanos. También Walzer parece admitir que tal es el caso cuando afirma que, si bien es cierto que en el plano internacional los portadores de los derechos son los gobiernos, aquéllos derivan “en última instancia de los derechos de los individuos y de ellos toman su fuerza”.¹⁹ En este sentido, los derechos y libertades de los estados se basarían en el consentimiento que le prestan sus ciudadanos, al asociarse para perseguir fines comunes. Es este consentimiento el que otorgaría legitimidad a los Estados y justificaría el derecho a su autonomía, es decir, a su soberanía. Ella debe ser defendida, sostiene Walzer, en términos de las libertades de las personas que resultarían afectadas por la injerencia de estados extranjeros en las instituciones internas.

Como observa Beitz²⁰, la libertad de asociación invocada en este argumento puede ser entendida de dos maneras diferentes. Una de ellas sostiene que la legitimidad moral del estado, que el principio de no intervención defiende, se basa en que aquél protege la libertad de asociación de los individuos. La otra afirma que no se debe interferir en otro estado porque éste constituye una libre asociación de personas. Ambas versiones del argu-

mento son falsas desde un punto de vista empírico. Efectivamente, hay muy pocos o acaso ningún gobierno al que hayan prestado su consentimiento todos los miembros de la respectiva sociedad y tampoco puede decirse que los estados son asociaciones libres similares a un club, en el cual los miembros pueden ingresar y retirarse libremente cada vez que lo deseen. Ya David Hume puso en duda la conveniencia de suponer un consentimiento tácito por parte de quienes permanecen dentro de las fronteras de un estado para inferir de aquí su legitimidad. Pienso que sus argumentos siguen siendo válidos.

Si se las toma en un sentido normativo —es decir, en el sentido de que un estado, para poseer legitimidad, debe proteger la libertad de asociación de los individuos o que cuando es el resultado de la libre asociación de sus habitantes debe ser considerado como legítimo—, tampoco parece plausible ninguna de las versiones del argumento de Walzer ya que es posible imaginar asociaciones libres de individuos que no merecen la protección estatal y asociaciones libres de individuos que poseen una organización estatal a la que, sin embargo, no estaríamos dispuestos a concederle legitimidad, por más que contara con el pleno consentimiento fáctico de sus habitantes.

Este hecho induce a pensar que no es posible inferir sin más del consentimiento fáctico la legitimidad y arroja serias dudas acerca de la relación supuestamente necesaria que existiría entre la autonomía personal y la soberanía, entendida como autonomía estatal. Más acertado parece, por ello, distinguir entre soberanía y legitimidad. La primera se refiere a la capacidad de un estado para imponer libremente sus normas jurídicas a una población que habita un territorio determinado. Ello no implica necesariamente ningún *status* moral que, en tanto tal, merezca respeto incondicionado. La legitimidad designa la conformidad de

aquellas normas con principios éticos y, en tanto tal, constituye un valor digno de ser alcanzado o mantenido. Pero tampoco aquí cabe la analogía con las personas. En efecto, la legitimidad de un estado puede ser impuesta heterónomamente, es decir, no es relevante para el juicio de legitimidad la génesis de estas normas. En el caso de las personas, en cambio, es la aceptación voluntaria de las normas morales y su cumplimiento por razones no prudenciales lo que tomamos en cuenta para valorar su calidad moral. Por ello, es también relevante el respeto de su autonomía, aun en el caso de que no se trate de personas virtuosas. Argumentar en contra del intervencionismo aduciendo que la soberanía es algo así como la autonomía moral de los estados puede conducir justamente a lo contrario de lo que se desea lograr, ya que el número de estados a los que puede atribuírseles legitimidad moral es bien reducido. Así pues, si se quiere recurrir al argumento de la soberanía como freno a la intervención, habrá que hacerlo por razones diferentes a la de su inexistente analogía con la autonomía individual.

Sin embargo, no obstante la insostenibilidad moral y lógica de estos dos primeros argumentos, ello no significa que no sean invocados y que no se esté dispuesto a luchar por ellos. Los errores morales y conceptuales han sido, a menudo, la fuente de graves calamidades históricas.

Pero supongamos que la globalización económica, al promover relaciones comerciales más intensas y estimular el intercambio de ideas y convicciones ideológicas, logra ir poco a poco eliminando el prejuicio de la relevancia del punto de vista cultural y la supuesta equiparación entre persona y estado. Ello no afectaría la plausibilidad de un tercer argumento, es decir:

c) El argumento de la practicabilidad de la implantación de la democracia en países con poca o

ninguna tradición democrática o situaciones socio-económicas deficitarias.

Es verdad que la exportación de la democracia suele tropezar con fuertes convicciones ideológicas, religiosas o culturales en el amplio sentido de la palabra. Si ello es así, el problema es más bien una cuestión de procedimiento más que de supuesta reprochabilidad moral o de errores conceptuales. Se presenta aquí, entre otras, la difícil problemática de las llamadas intervenciones humanitarias armadas y de saber hasta qué punto la globalización económica es condición necesaria y hasta suficiente para la promoción de la democracia. Según una reciente documentación de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD por sus siglas en inglés), en América Latina la globalización ha traído como consecuencia la aparición de un desconcertante triángulo de democracia, pobreza y desigualdad. Y según no pocos observadores, la implantación de la democracia en países que hasta mantienen relaciones económicas intensas con las democracias occidentales pero sustentan convicciones religiosas fuertes es una empresa de no fácil realización. Recuerdan como argumento, entre otros, algunas declaraciones de innegable importancia política. En abril de 2000 el Ministro de Relaciones Exteriores de Arabia Saudí, Saud Bin Faisal Bin Abdulariz, explicó con impecables argumentos socio-culturales la situación de su país por lo que respecta a la “supuesta violación” de derechos humanos:

“No creemos que violemos derechos humanos, a no ser que se considere que esos derechos sólo pueden ser garantizados en Arabia Saudí si cambiamos nuestras leyes. Y a este respecto, lo siento, pero no vamos a cambiar nuestras leyes. Nuestras leyes son, además, de aplicación universal: la *sharía*, la ley islámica, representa no sólo

las creencias de los ciudadanos saudíes, sino de 1.200 millones de creyentes. Si se trata de aplicar estándares universales, ¿como se puede asumir que una ley seguida por 1.200 millones de personas no es de aplicación universal?²¹

Tanto en el caso de América Latina como en el de algunos países del Mediano Oriente, la práctica efectiva de la democracia no parece haber sido promovida por la globalización económica sino que ella o bien ha estimulado la consolidación de regímenes autoritarios o bien ha contribuido a debilitar la homogeneidad económico-social, requisito indispensable para el funcionamiento cabal de una democracia representativa.

8. A nivel del sistema internacional se ha sostenido también que la globalización puede contribuir a su democratización.

Ello requiere la satisfacción de, por lo menos, tres condiciones necesarias:

i) La democratización de los estados miembros del sistema internacional, es decir, de la Organización de Naciones Unidas (ONU).

ii) La democratización de la propia ONU que, según no pocos autores, posee una organización oligárquica en uno de sus órganos más importantes: el Consejo de Seguridad. El carácter democrático de la Asamblea General está seriamente afectado por el hecho de que una parte considerable de sus miembros son representantes de gobiernos no democráticos.

iii) La renuncia de todos los estados a la pretensión de asumir la posición de un soberano de facto dentro de la comunidad internacional.

A las posibles dificultades de la primera condición

me he referido ya. Ello vale también para la democratización de la Asamblea General.

La constitución del Consejo de Seguridad con el derecho de veto de sus miembros permanentes, admisible quizás cuando se redactó la Carta, resulta en la actualidad poco satisfactoria desde el punto de vista de una representación democrática del mundo. A pesar de que la mayoría de los miembros permanentes del Consejo de Seguridad son países democráticos, es poco probable que estén dispuestos a renunciar al privilegio del veto o a aumentar el número de miembros permanentes.

Pero, aún cuando se lograran satisfacer las dos primeras condiciones queda en pie la dificultad de cumplir con la tercera.

Justamente el o los estados que aspiren a lograr una posición de poder hegemónica no tendrán ningún interés en colocarse bajo el control del derecho internacional sino que, por coherencia conceptual y práctica, intentarán asumir la posición de un soberano de facto, es decir, situarse al margen del derecho. La negativa de los Estados Unidos o de China a aceptar la jurisdicción del Tribunal Penal Internacional son manifestaciones claras de esta posición. Es obvio que ello conspira contra la democratización de una sociedad global.

La estabilidad del sistema impuesto al margen de limitaciones jurídicas puede resultar precaria. Ésta es una consideración que, desde luego, difícilmente convencerá a quien se considere lo suficientemente fuerte como para imponer su voluntad.

La globalización en el ámbito jurídico ha contribuido, sin duda, a reforzar el rechazo de las violaciones masivas de derechos humanos, de aquellos delitos que, para utilizar la conocida fórmula de Lassa Oppenheim, “conmueven la conciencia de la humanidad”. La alegada soberanía jurídica de

los estados en los que estos delitos se cometen ha pasado a segundo plano frente a la necesidad, también jurídica y moral de poner fin a los mismos. Pero, el o los estados que intervengan para poner fin a estas situaciones tienen que hacerlo invocando y respetando las razones del derecho internacional. La guerra de Irak —y no sólo ella— ha puesto claramente de manifiesto la irrelevancia práctica de la prohibición de llevar a cabo agresiones armadas bajo el rótulo de ‘guerra preventiva’ con el supuesto objetivo de implantar la democracia, también en un país sometido a un régimen cruentamente dictatorial.

*

Además, como ya he tratado de demostrarlo en otro trabajo²², el mercado —tanto el nacional como el internacional— cuando no está sujeto a controles jurídicos, tiende a frustrar las esperanzas

que en él se depositan como ámbito adecuado para la adquisición de bienes privados. La globalización económica presenta preocupantes rasgos de autonomía normativa que no presagian nada bueno por lo que respecta al desarrollo de las relaciones comerciales internacionales.

El futuro no será fácil para los demócratas liberales: tendremos que movernos en un mundo en el que no siempre apuntarán en una misma dirección los intereses económicos que acompañan el proceso de globalización y los deseos de una vida en democracia. Por ello, si la globalización es un proceso irreversible —y hay buenas razones para creer que tal es el caso— y no queremos entrar en una fase que ya ha comenzado a ser llamada de ‘postdemocracia’, lo más sensato es insistir en la necesidad del control jurídico-moral de ese proceso y no dejar librado al simple dinamismo de la globalización el refuerzo o la implantación de la democracia. ●

NOTAS

1. Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: University Press 1982, pág. 150. Subrayado en el original.
2. Cfr. Hermann Gilbard y Holger Goblirsch, “Rückkehr des Rassenwahns?” en Wolfgang Benz (ed.), *Rechtsextremismus in der Bundesrepublik. Voraussetzungen, Zusammenhänge, Wirkungen*, Francfort del Meno: Fischer 1992, págs. 211-223, pág. 218.
3. Jean-Yves Le Gallou, “La sémantique générale et les méthodes d’évaluation non aristotéliennes” en *Nouvelle Ecole*, N° 16, pág. 55, citado según Patrick Moreau, “Die neue Religion der Rasse” en Iring Fetscher (ed.), *Neokonservative und ‘Neue Rechte’. Der Angriff gegen Sozialstaat und liberale Demokratie in den Vereinigten Staaten, Westeuropa und der Bundesrepublik*, Múnich: C. H. Beck 1983, págs. 117-162, pág. 119.
4. Cfr. Marshall Cohen, “Moral Scepticism and International Relations”, en *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 13, N° 4 (1984), págs. 299-346.

5. Cfr., por ejemplo, Gerard Elfstrom, “On Dilemmas of Intervention”, en *Ethics*, Vol. 93, N° 4 (1983), págs. 709-725.
6. Cfr. Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, Nueva York: Basic Books 1977 y “The Moral Standing of States: A Response to Four Critics” en *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 9, N° 3 (1980), págs. 309-229.
7. *Just and Unjust Wars*, pág. 61.
8. Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, Nueva York: Basic Books 1977, pág. 89.
9. *Ibidem*, pág. 87.
10. Margot Light, “Exporting democracy” en Karen E. Smith and Margot Light (eds.), *Ethics and Foreign Policy*. Cambridge: University Press 2001, págs. 75-92, pág. 76.
11. Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Buenos Aires/Madrid 1913, pág. 180 (subrayado de EGV).

12. Op. cit. loc. cit. 180.
13. Feliz expresión de Stephen A. James en "Reconciling International Human Rights and Cultural Relativism: the Case of Female Circumcision" en *Bioethics*, Vol. 8 Nº 1 (1994), págs. 1-26, pág. 4.
14. G. W. Leibniz Prólogo a "Novissima Sinica" en *Escritos Políticos II*, traducción de Enrique Tierno Galván, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales 1985, págs. 55-75, pág. 57.
15. *Ibíd.*, pág. 63.
16. Cfr. Henry J. Steiner y Philip Alston (eds.), *Internacional Human Rights in Context*, Oxford: Clarendon Press 1996, pág. 253 s.
17. En Yibuti y en Somalia, el 98% de las mujeres es víctima de esta práctica cruenta; en Egipto, el 97% y en Mali el 94% (cfr. *El País* del 25 de noviembre de 2000, pág. 36).
18. Cfr. Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton, New Jersey: University Press 1979.
19. Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, pág. 53.
20. Op. cit., pág. 78.
21. Cfr. *El País* del 16 de abril de 2000.
22. Cfr. Ernesto Garzón Valdés, *Instituciones suicidas*, México: Paidós 2000.