

ENCARTE DIGITAL 1

# ¿Cuán liberal es la teoría de las relaciones internacionales de Rawls?

*Quão liberal é a teoria das relações internacionais de Rawls?*

*How Liberal is the Theory of International Relations Rawls?*

\* Daniel Loewe

---

**Resúmen:** De acuerdo a este artículo, la extensión realizada por Rawls de su concepción de justicia doméstica al contexto de las relaciones internacionales contradice premisas básicas de su propia teoría de justicia. Una extensión de la teoría doméstica consistente con sus propias premisas debería llevar a considerar una clase mayor de demandas como derechos humanos y a aceptar algún principio de distribución global.

**Palabras claves:** Derecho de Gentes. Sociedades jerárquicas decentes. Derechos humanos. Obligación de asistencia. Justicia global.

**Resumo:** De acordo com este artigo, a extensão realizada por Rawls de sua concepção de justiça doméstica ao contexto das relações internacionais contradiz as premissas básicas de sua própria teoria da justiça. Uma extensão da teoria doméstica consistente com suas próprias premissas deveria levar a considerar uma classe maior de demandas, tais como os direitos humanos, e a aceitar algum princípio de distribuição global.

**Palavras-chave:** Direito dos povos. Sociedades hierárquicas decentes. Direitos humanos. Obrigação de assistência. Justiça global.

**Abstract:** This paper contends that Rawls's extension of his conception of domestic justice to the context of international relations is to be opposed to central premises of his own theory of justice. Consistent with his premises, any extension of Rawls's theory of justice must recognize further demands, such as human rights, and it must accept a sort of global principle for distribution.

**Keywords:** Law of people. Decent hierarchical societies. Human rights. Duty of assistance. Global justice

---

\* Doctor en Filosofía na Universidade Eberhard-Karls de Tübingen. Profesor titular de Filosofía Política da Escuela de Gobierno de la Universidad Adolfo Ibáñez en Santiago de Chile.  
<[daniel.loewe@uai.cl](mailto:daniel.loewe@uai.cl)>



El foco de la teoría de la justicia de Rawls en *A Theory of Justice* (1971) y en *Political Liberalism* (1996 (1993)) es la estructura institucional básica de una sociedad democrática liberal que se entiende como cerrada y autosuficiente. Con la excepción del §58 no se encuentra en *A Theory of Justice* ninguna referencia a una teoría de relaciones internacionales, y en este parágrafo la referencia es más bien subsidiaria al tema de la desobediencia civil y a la objeción de conciencia.<sup>1</sup>

Ya temprano señalaron autores liberales inspirados por la teoría de Rawls, como Charles Beitz (1979), Thomas Pogge (1989) y Brian Barry (1972, 1989), que los argumentos articulados por Rawls a favor de la justicia social y la igualdad económica deberían tener un alcance global. Esta interpretación de la teoría de Rawls corresponde a una concepción de justicia cosmopolita. En *The Law of Peoples* (1999) Rawls se dedica en forma sistemática a elaborar un Derecho de Gentes (en adelante: DG) justo y razonable. Pero Rawls rechaza la interpretación cosmopolita. En este texto examino en forma crítica el DG de Rawls, así como la plausibilidad de su rechazo de la alternativa cosmopolita. Contra el entendimiento de Rawls sostengo, primero, que su teoría de las relaciones internacionales es problemática, y segundo, que su rechazo de la alternativa cosmopolita no es plausible: un DG liberal tiene que ser cosmopolita.

En este texto me concentro especialmente en dos momentos del DG de Rawls: la inclusión del principio sobre los derechos humanos (en adelante: DDHH), y la inclusión del principio de asistencia junto al rechazo de posibles principios de distribución global. Para esto procederé en cinco pasos. (1) Primero me refiero en forma somera a cómo, de acuerdo a la interpretación cosmopolita, la intuición fundamental de la teoría de Rawls debería llevar a considerar a los individuos, y no a las naciones o a los pueblos, como los actores morales relevantes en la justificación de un DG justo y razonable. (2) En segundo lugar examino el DG de Rawls y su carácter constructivista análogo al caso de la justicia doméstica.

<sup>1</sup> En *A Theory of Justice*, luego que los individuos en la posición original escogen los principios de justicia, de acuerdo a los cuales tiene que ser organizada la estructura básica de la sociedad, Rawls imagina, como extensión de la primera, una segunda posición original. En ésta representantes de naciones intentan lograr un acuerdo acerca de los primeros principios para regular las demandas entre ellos (Rawls 1971, 377-378). De acuerdo a Rawls, estos son principios conocidos del Derecho de Gentes (Rawls 1971, 378). Comenzando con un principio de igualdad entre los pueblos (o estados – en este nivel de desarrollo de la teoría el uso conceptual de Rawls varía), ellos incluyen principios conocidos, como el principio de autodeterminación, el principio *pacta sunt servanda* (los tratados tienen que ser respetados, en caso que ellos sean consistentes con los otros principios que gobiernan las relaciones entre estados), y principios para *jus ad bellum* y *jus in bellum*. Ya que en caso de guerra la limitación de la libertad debida al enrolamiento puede ser justificada únicamente mediante la defensa de la libertad misma, sólo pueden ser justificadas guerras defensivas. Por lo tanto, el derecho de pueblos incluye el derecho a la autodefensa y a la formación de alianzas de defensa, pero no incluye ningún derecho a hacer guerra por otro tipo de razones.

(3) En tercer lugar examino la inclusión realizada por Rawls del principio sobre DDHH en su DG y critico, recurriendo a los argumentos avanzados por el mismo Rawls para justificar esta inclusión, el carácter minimalista que estos derechos adquieren en su teoría. (4) En cuarto lugar me refiero a la inclusión de la obligación de asistencia, y discuto extensivamente, tanto el rechazo de Rawls de un principio de distribución global, como su pretensión de que la obligación de asistencia efectivamente puede alcanzar las metas de la justicia global. (5) Finalmente me refiero al concepto de tolerancia utilizado por Rawls en el caso doméstico, y critico el modo en que él lo utiliza en el contexto internacional.

## 1 Liberalismo igualitario y la interpretación cosmopolita

La intuición básica en la teoría de Rawls –o con sus palabras: un punto fijo de nuestros juicios bien meditados– es que nuestro punto de partida económico y social, así como los talentos que poseemos son elementos “contingentes” y por lo tanto “moralmente arbitrarios” (arbitrary from a moral point of view). Estos últimos son el resultado de la lotería natural. Ya que “mérito” presupone la existencia de un esquema de cooperación, nadie puede afirmar que merece su dotación de talentos naturales o su posición económica y social inicial. La arbitrariedad se extiende incluso a la posesión de un carácter superior que pudiese favorecer el desarrollo de capacidades productivas.<sup>2</sup> Pero todos estos factores tienen consecuencias profundas en las oportunidades sobre las que los individuos pueden disponer en su vida. En general, un punto de partida desaventajado, o dotes naturales bajo el promedio dificultan la realización de nuestros planes de vida. De acuerdo a la intuición fundamental liberal igualitaria, esto es injusto. Ya que las oportunidades en la vida de los individuos no deben depender de factores arbitrarios, la fortuna debe ser regulada de acuerdo a principios de justicia. Sólo cuando las instituciones más importantes de la sociedad se organizan de acuerdo a principios de justicia que neutralizan o regulan las consecuencias debidas a factores arbitrarios, es posible tener “expectativas legítimas” sobre los frutos de nuestro obrar (es decir: merecerlos).

Rawls considera la contingencia y arbitrariedad en el contexto de una sociedad políticamente organizada. Correspondientemente, los principios

<sup>2</sup> De acuerdo a Rawls: “Parece ser uno de los puntos fijos de nuestros juicios meditados que nadie merece su lugar en la distribución de dotes innatos más de lo que merece su lugar de partida inicial en la sociedad. La afirmación que un individuo merece su carácter superior que posibilita que se esfuerce en el cultivo de sus habilidades es igualmente problemática; porque su carácter depende en gran medida de circunstancias familiares y sociales afortunadas por las que él no puede reclamar crédito.” (1971, 104) Traducciones D.L.

de justicia que neutralizan estos factores arbitrarios encuentran su foco de aplicación en las instituciones más importantes de la sociedad. Sin embargo, si consideramos la intuición fundamental del liberalismo igualitario en la que Rawls funda su teoría, esta tesis es poco plausible: como señala la crítica e interpretación cosmopolita de la teoría de Rawls, los factores contingentes y por tanto moralmente arbitrarios que deberían ser considerados por una teoría de justicia se extienden más allá de las fronteras de una sociedad política singular. Éstos deberían extenderse a contingencias como la nacionalidad o ciudadanía, que tienen consecuencias profundas en la vida de todos los individuos. Nadie puede ser considerado responsable por haber nacido, p. ej., en Sierra Leona, con una esperanza estadística de vida de 42 años, y no en Japón, con una esperanza estadística de vida de 78 años. En esta línea argumentativa afirma Joseph Carens que el estatus de la ciudadanía en las democracias liberales occidentales es el equivalente moderno del privilegio feudal: un estatus heredado que amplía nuestras oportunidades en la vida (1987).

El que Rawls refiera a sociedades políticamente organizadas como el contexto adecuado para una teoría de justicia, se deja retrotraer a su idea de que la sociedad es la empresa cooperativa en la cual surgen las expectativas legítimas. Las sociedades son entendidas como contextos cerrados y autosuficientes en los cuales los ciudadanos nacen y desarrollan una vida completa. Contra este entendimiento de la teoría de Rawls se suele argumentar que el esquema cooperativo se extiende más allá de las fronteras políticas de una sociedad singular. La condición de autarquía, bajo la cual Rawls elabora su concepción de justicia social, no se dejaría aplicar a nuestro mundo (compare Beitz 1999 (1979), Benhabib 2004, Nussbaum 2006). Esta es sin duda una observación correcta. Pero cualquiera sea el estatus de esta afirmación en relación a la crítica e interpretación cosmopolita de Rawls, podemos afirmar que la tensión entre la intuición fundamental del liberalismo igualitario y el foco doméstico de la teoría es más profunda: de acuerdo a Rawls, una condición suficiente para tener personalidad moral y, correspondientemente, para poder ser considerado como sujeto de justicia, es disponer de los “two moral powers” (Rawls 1971, 505). Estos son, primero, la capacidad para desarrollar una concepción acerca del propio bien, y segundo, la capacidad de un sentido de justicia. Pero si esta es una condición suficiente para tener personalidad moral y así ser sujeto de justicia, no es sostenible que las obligaciones de justicia sean vinculantes exclusivamente dentro del contexto de una sociedad política singular. Una interpretación más apropiada al considerar los “two moral powers” como condición suficiente para ser sujeto de justicia, es que las

obligaciones de justicia deberían extenderse más allá de las fronteras políticas de la sociedad y abarcar a todos los individuos. De igual modo a como Rawls en el caso doméstico aspira a limitar mediante principios de justicia las consecuencias de los factores arbitrarios en el conjunto de oportunidades sobre el que pueden disponer los individuos, en el plano global habría que limitar también las consecuencias de estos otros factores contingentes en la vida de los individuos mediante principios de justicia global. De este modo, desde la perspectiva de una interpretación cosmopolita, una interpretación coherente de la teoría de Rawls tendría que tomar la forma de una teoría de justicia global en la que primeramente los individuos (y no los estados, las naciones o los pueblos) deben ser considerados como sujetos de justicia. De un modo similar al caso de la justicia doméstica, también en el caso de una teoría de justicia global los individuos deben permanecer como la última instancia de legitimación.

En una posición original con un carácter global los individuos escogerían mecanismos institucionales para asegurar que los principios de justicia encuentren un campo de acción legítimo que vaya más allá de las fronteras políticas de una sociedad singular. Por cierto, esto no implica ni que haya que optar por un estado global, ni que las particularidades de los estados singulares no encuentren ninguna expresión en el contexto internacional. Contra estas dos posibilidades hay buenos argumentos, a los que no me referiré en este texto.<sup>3</sup> En lugar de esto, las partes en la posición original tratarían de garantizar que los principios de la justicia propuestos y defendidos por Rawls – incluyendo el segundo principio con la regulación de las desigualdades económicas y sociales –, o alguna interpretación de éstos, deberían encontrar su campo de acción legítimo no sólo dentro de las fronteras políticas de las sociedades organizadas en forma estatal, sino que *entre estados* (considerando las oportunidades de los individuos en los diferentes estados) o *entre individuos* a través de las diferentes sociedades.

Sin embargo, esta no es la posición de Rawls. Aunque en *A Theory of Justice* (1971) no hay un tratamiento sistemático de aquello que una teoría de justicia debiera rendir en el contexto internacional, la posición de Rawls es suficientemente clara: en el contexto internacional, y a

<sup>3</sup> Las dificultades pragmáticas asociadas con una un estado mundial (o una república mundial de repúblicas) son bien conocidas y han sido articuladas expresivamente ya por Kant: el amalgamiento de los estados conduciría a una monarquía universal que crece desde un poder hegemónico, de la cual sólo cabe esperar un “despotismo sin alma” que “cae finalmente en anarquía” (VIII, 637). Si bien hay buenos argumentos para rechazar este argumento (el establecimiento de estructuras de división de poderes horizontales y verticales pueden efectivamente contener el mal uso del poder), este temor no es en modo alguno infundado. Con respecto al mantenimiento de la singularidad de las comunidades políticas, compare el *derecho a la diferencia* (de los estados) defendido por Höffe (1999).

diferencia del caso doméstico, los actores morales relevantes son estados o naciones, pero no individuos. Primero en su artículo “The Law of Peoples” (1993), y luego en forma más elaborada en su monografía con el mismo título (1999), Rawls rechaza expresamente no sólo la interpretación cosmopolita de su teoría, sino que también la alternativa cosmopolita en cuanto tal. Su teoría de justicia, extendida ahora a las relaciones entre pueblos, no es una teoría de justicia global – esto es, una teoría en la cual los individuos ocupan el lugar relevante en la justificación de principios de justicia global –, sino que es una teoría sobre el DG, esto es, una teoría normativa sobre las relaciones internacionales entre pueblos. Rawls afirma que los principios de su teoría, concebidos para el caso doméstico, no encontrarían ningún campo de acción en el plano internacional, y rechaza expresamente cualquier tipo de justicia distributiva. Por encima de esto, de acuerdo a Rawls las consecuencias de una teoría de justicia distributiva global no serían deseables.

## 2 El Derecho de Gentes de Rawls

En *The Law of Peoples* (1999) Rawls distingue entre una teoría ideal y una teoría no-ideal. La teoría ideal se compone de dos partes. De acuerdo al carácter constructivista de su teoría, y en forma análoga a *A Theory of Justice* y *Political Liberalism*, Rawls imagina en la primera parte de la teoría ideal una segunda posición original. De igual modo a como en la primera posición original las partes (“individuos” en *A Theory of Justice*; “representantes de ciudadanos” en *Political Liberalism*) bajo un velo de la ignorancia escogen los principios de justicia, en razón de los cuales ha de ser organizada la estructura básica de una sociedad razonable y justa, en una segunda posición original los *representantes de pueblos liberales* (esto es: pueblos que se organizan políticamente de acuerdo a una concepción de justicia liberal – en adelante: PPLL) tienen que ponerse de acuerdo bajo un velo de la ignorancia acerca de los principios de justicia de un DG justo y razonable que defina las relaciones entre los pueblos. Éste debe corresponder a una concepción de justicia política liberal y no a un *modus vivendi*. Los pueblos tienen que seguir los principios “por la razón apropiada”, es decir, ellos tienen que percibir la justicia del DG. De este modo, Rawls pretende extender su concepción de justicia liberal doméstica al DG (Rawls 1999, 32 y siguientes). El DG tiene ahora un carácter normativo para la teoría: él corresponde a una concepción de justicia razonable en el contexto internacional.

Ya que debido a sus conocimientos limitados por el velo de la ignorancia las partes en la primera posición original no pueden escoger principios que los privilegien en forma especial, ellas están en una relación

de simetría e igualdad entre sí. De este modo se logran condiciones de equidad (*fairness*) apropiadas para tomar una decisión acerca de los principios de la justicia. Precisamente esta es la razón, por la cual la teoría se denomina “justicia como equidad” (Rawls 1971, 12). En forma análoga, la posición original en *The Law of Peoples* representa una situación de simetría e igualdad *entre pueblos*: ya que los representantes de los PPLL no conocen ni el tamaño del territorio, ni de la población, ni la fuerza relativa (recursos naturales, desarrollo económico) de los pueblos que ellos representan (Rawls 1999, 32-33), no pueden favorecer principios que los privilegien de un modo especial.

Los representantes de PPLL deben suponer que las condiciones económicas no pueden ser tan desfavorables. Según Rawls, el establecimiento de instituciones liberales exige ciertas –aunque mínimas– condiciones económicas. Ya que ellos saben que son representantes de PPLL deben suponer, por tanto, que esas condiciones económicas básicas están satisfechas. Ellos suponen también que los pueblos tienen un interés en el mantenimiento de la integridad territorial y en la seguridad de su población. Pero el interés fundamental de una sociedad liberal refiere a su concepción de justicia política (Rawls 1999, 40). De igual modo a como la primera posición original expresaría el carácter moral de las personas en cuanto libres e iguales, la segunda posición original expresaría el carácter moral de los pueblos en cuanto libres e iguales.

A diferencia de los individuos en la primera posición original, los representantes de PPLL no escogen entre diferentes principios, sino que refieren a principios del DG establecidos a través de un proceso histórico. Por lo tanto, la discusión no refiere a principios que compiten entre sí, sino que a diferentes interpretaciones de estos principios. Rawls afirma que en la segunda posición original, en la cual los pueblos son representados como libres e iguales, los representantes de PPLL estarían de acuerdo con los siguientes principios (Rawls 1999, 37):

1. Los pueblos son libres e independientes, y su libertad e independencia debe ser respetada por otros pueblos.
2. Los pueblos tienen que cumplir tratados y las obligaciones a las que se comprometen.
3. Los pueblos son iguales y tienen que ser parte de aquellos acuerdos que los comprometan.
4. Los pueblos tienen que respetar una obligación de no-intervención.
5. Los pueblos tienen un derecho a autodefensa, pero ningún derecho a iniciar guerras por otra razón que la autodefensa.
6. Los pueblos tienen que respetar los DDHH.
7. Los pueblos tienen que cumplir ciertas restricciones especificadas en la conducta de guerra.



8. Los pueblos tienen una obligación de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones no-favorables que les impiden tener un orden político y social justo o decente.

En la segunda parte de la teoría ideal, Rawls examina si representantes de aquellos pueblos no-liberales que él denomina *sociedades jerárquicas decentes* (en adelante: SJD) estarían de acuerdo con los principios afirmados en la primera parte de la teoría ideal por los representantes de PPLL. Rawls imagina una tercera posición original, en la que representantes de SJD deben decidir si ellos están de acuerdo con los principios definitorios del DG escogidos por los representantes de PPLL.

SJD son definidas mediante tres características (Rawls 1999, 64-5): (1) no son agresivas; (2) se organizan de acuerdo a una concepción común del bien, que incluye un sistema de consultación; (3) y respetan los (por Rawls reconocidos en cuanto tales) DDHH. Según Rawls, sociedades cuya organización corresponde a estas características, estarían de acuerdo con el DG afirmado por los PPLL, sin ser ellas mismas liberales. Por una parte, el reconocimiento del principio sobre los DDHH es una condición necesaria (pero no suficiente) para la decencia de las instituciones políticas y sociales domésticas (Rawls 1999, 80). Por otra parte, ya que no son agresivas están bajo la “obligación de la reciprocidad”. Esto quiere decir que ellas deben explicar sus acciones a los otros pueblos en base a razones que puedan esperar que los otros, de un modo razonable, puedan aceptar. Ya que estos pueblos no-liberales estarían de acuerdo con la lista de principios definitorios del DG, ellos deben ser tolerados en el sentido amplio de ser “equal participating members in good standing of the Society o Peoples” (Rawls 1999, 59). PPLL y SJD, en tanto están de acuerdo con el así definido DG, son denominadas “sociedades bien ordenadas”. Bajo esas condiciones ideales se pueden alcanzar las metas de la justicia y de la estabilidad “debido a las razones correctas”.

Pero en “nuestro mundo con sus grandes injusticias y extendidos males sociales” (Rawls 1999, 89), surgen dificultades a las cuales un DG tiene que ofrecer respuestas. Rawls se dedica a esta empresa en la parte no-ideal de la teoría. Para esto, él diferencia entre tres diferentes tipos de sociedades: (1) estados fuera de la ley, (2) sociedades cargadas y (3) absolutismos benévolos. Este modo de diferenciación refiere, en primer lugar, a las condiciones de no-cumplimiento del DG: estados fuera de la ley rechazan cumplir con un DG razonable (Rawls 1999, 90). En segundo lugar, ese modo de diferenciación refiere al problema surgido debido a condiciones no-favorables: en razón de sus circunstancias históricas, sociales y económicas poco propicias, a las sociedades cargadas les faltan las condiciones necesarias para poder ser sociedades bien ordenadas. Un DG tiene que hacerse cargo de estos casos no-ideales y ofrecer directrices



para que, por una parte, las sociedades bien ordenadas se protejan contra los estados fuera de la ley y a largo plazo los movilicen para realizar reformas, y por otra parte, apoyen a las sociedades cargadas de modo tal que puedan llegar a ser miembros de la comunidad de sociedades bien ordenadas.

El ideal político global que surge en un proceso de ampliación de una concepción de justicia concebida para el caso doméstico, es el de una sociedad de pueblos en una alianza definida mediante la lealtad mutua al DG. De acuerdo a Rawls la defensa de este ideal implica la posibilidad de una utopía realista. La teoría es utópica en un sentido realista, porque ella amplía lo que normalmente se percibe como las fronteras de las posibilidades prácticas políticas, y así nos reconcilia con nuestra condición de vida social y política (Rawls 1999, 11). La utopía será entonces realizada, cuando todos los pueblos del mundo sean pueblos bien ordenados (esto es: liberales o decentes). La utopía realista establece que un mundo como el descrito “puede existir en algún lugar y en algún momento, pero no que éste debe existir o va a existir” (Rawls 1999, 127).

Un problema central de esta estructura argumentativa, es que no está claro por qué los representantes de PPLL estarían de acuerdo con esta lista de principios definitorios del DG. Rawls afirma únicamente que la aceptación de estos principios se deja retrotraer a la suposición acerca de la igualdad fundamental entre los pueblos como es expresada en la segunda posición original. De acuerdo a Rawls: “los representantes de pueblos bien ordenados simplemente reflexionan acerca de las ventajas de estos principios de igualdad entre pueblos y no ven ninguna razón para desviarse de éstos o para proponer alternativas” (Rawls 1999, 41). De este modo, Rawls puede argumentar contra principios de tipo utilitarista que favorecerían a algunos pueblos a costa de otros. Pero la apelación a la igualdad fundamental de los pueblos puede ser difícilmente entendida como una argumentación para justificar que los PPLL estarían de acuerdo con esta lista de principios. La igualdad de los pueblos torna comprensible la inclusión de los primeros cinco principios de la lista recién citada. Pero que los representantes de PPLL tengan que estar de acuerdo con los principios (6), (7) y (8), no se deja retrotraer a esta premisa igualitaria. Aquí son necesarios otros argumentos que Rawls no articula expresamente.

A continuación voy a investigar la inclusión del principio sobre los DDHH (6) y del principio relativo a la obligación de asistencia (8). Ya que la inclusión del principio (7) se deja retrotraer a la aceptación del principio (6), no la voy a examinar. El resultado de esta investigación es que, si tomamos los argumentos de Rawls en serio, su teoría sobre un DG no es sólo insuficientemente liberal, sino que poco plausible.

### 3 Inclusión del principio sobre los derechos humanos en el Derecho de Gentes

Es implausible que de la premisa acerca de la igualdad entre los pueblos se pueda deducir la inclusión del principio sobre los DDHH en el DG. ¿Por qué debe incluir el tratamiento de los pueblos en cuanto iguales el tratamiento de los individuos miembros de éstos en cuanto iguales? La igualdad fundamental de los pueblos sólo es violada cuando los pueblos no son tratados como iguales, pero no cuando la igualdad fundamental de sus miembros es violada.

La falta de una argumentación para la inclusión del principio de los DDHH tiene profundas consecuencias en el DG de Rawls. Éstas se tornan evidentes cuando notamos la importancia de este principio dentro de la teoría: en el caso de pueblos en que ocurren graves violaciones de DDHH (Rawls 1999, 38), el principio de la no-intervención (4), y correspondientemente los tres primeros principios como exigencias de soberanía, han de ser cualificados y también limitados.

El único argumento para la inclusión del principio sobre los DDHH que se puede encontrar en la teoría de Rawls sigue la analogía con la posición original en el caso doméstico (compare Tan 2000, 2004). Si bien este argumento no es articulado expresamente por Rawls, es coherente en del contexto de su teoría y es sugerido por sus propias afirmaciones: a diferencia de las partes en la primera posición original, que tienen un interés superior en su concepción del bien (sea ésta, la que resulte ser) y pueden organizar su vida de acuerdo a ésta, los PPLL no se pueden organizar de acuerdo a una concepción comprehensiva del bien. Dentro de un estado liberal los únicos que pueden sostener una concepción comprehensiva del bien son los individuos. Pero, de igual modo a como las partes en la primera posición original tienen un interés superior en su concepción del bien, PPLL tienen un interés superior en su propia *concepción de justicia política*. Con las palabras de Rawls: “Los intereses fundamentales de un pueblo en cuanto pueblo son especificados por su concepción política de justicia y los principios en razón de los cuales ellos están de acuerdo con el Derecho de Gentes” (Rawls 1999, 40). La argumentación a favor de la inclusión del principio sobre los DDHH tendría, por tanto, que ser articulada en forma indirecta y relacionarse a la concepción de justicia política sostenida por los PPLL: los representantes de PPLL tendrían un interés superior en expresar su concepción de justicia liberal doméstica en el contexto del DG, incluyendo así sus estándares políticos morales en el contexto internacional.

Rawls afirma que su propia concepción de justicia liberal doméstica, como es definida mediante los dos principios de la justicia, es la más

razonable de todas las teorías liberales. Sin embargo, habría toda una familia de teorías liberales razonables. Rawls define las concepciones razonables liberales de justicia mediante tres principios comunes: (1) un principio sobre derechos y libertades fundamentales, como son conocidos en los ordenes constitucionales; (2) un segundo principio les otorga a esas libertades y derechos fundamentales prioridad por sobre las exigencias relativas al bienestar común y a valores perfeccionistas; y (3) un tercer principio que garantiza para todos los ciudadanos los bienes básicos necesarios para el uso efectivo de esas libertades (Rawls 1999, 14).

De los tres principios comunes a toda la familia de concepciones de justicia liberales razonables, se puede deducir que el interés superior de los PPLL en su concepción de justicia política, debe incluir al menos un interés superior en los derechos y libertades fundamentales (principio 1), así como en su prioridad (principio 2), pero también en la garantía de los bienes básicos necesarios (principio 3). Este interés superior se expresa como un interés en que estas demandas morales justificadas adquieran validez en el contexto del DG – lo que no se distingue de un interés en el respeto de los DDHH fundamentales como nos son conocidos de los tratados internacionales. Los DDHH, que se retrotraen así a la concepción de justicia de las sociedades liberales, tendrían un carácter universal. Ellos son universales en el sentido que deben ser respetados en todo sitio: “Ellos son intrínsecos al Derecho de Gentes y tienen un efecto político (moral) con independencia de si ellos son apoyados localmente” (Rawls 1999, 80).

Con este argumento, que Rawls no formula en forma expresa, pero que es coherente en el contexto de su argumentación, se puede explicar que los representantes de PPLL en la segunda posición original estén de acuerdo con la inclusión del principio sobre los DDHH en cuanto principio de un DG justo y liberal. Sin embargo, aceptar este argumento –por lo demás, el único disponible en el texto– como explicativo de la inclusión del principio sobre los DDHH, genera tensiones en relación al tipo de demandas morales justificadas que Rawls considera adquieren el estatus de DDHH: no es en absoluto evidente por qué Rawls refiere a los DDHH de un modo tan restrictivo.

De un modo correcto, Rawls afirma que no todos los derechos fundamentales pertenecen a la clase de los DDHH. Los DDHH en el DG “expresan una clase especial de derechos urgentes” (Rawls 1999, 79). Según Rawls, a esta clase pertenecen: (a) el derecho a la vida (a aquello que es necesario para la propia subsistencia y seguridad); (b) el derecho a la libertad (ser libre de esclavitud, de trabajo forzado, una medida suficiente de libertad de conciencia, que garantice la libertad de religión y pensamiento); (c) el derecho a propiedad personal; y (d) el derecho a

igualdad formal (casos iguales deben ser tratados de igual modo) (Rawls 1999, 65). En otro pasaje del libro Rawls refiere también a la protección de grupos étnicos contra genocidio y homicidio en masa (Rawls 1999, 79).

Una observación importante con respecto a las demandas morales que Rawls reconoce como DDHH, es que éstas están bastante más atrás de aquello que en los documentos internacionales directrices se reconoce como DDHH. Entre los DDHH reconocidos en estos documentos, pero no por Rawls, podemos mencionar: la libertad de opinión, de expresión y de prensa; la libertad de reunión y de asociación; el derecho a participación política, a educación y a atención en salud. A causa de este desfase se han articulado argumentos contra el DG de Rawls: ya que en la práctica los pueblos reconocen más DDHH que los que Rawls supone, el carácter minimalista de sus DDHH implicaría no sólo un retroceso, sino que la aspiración normativa de la teoría de Rawls sería contradicha desde la perspectiva de un DG válido (compare Tesón 1998, 116). Sin embargo, esta conclusión no es correcta. La aspiración normativa del DG de Rawls no puede ser contradicha por el hecho de que los pueblos *efectivamente* reconozcan más demandas como DDHH. El reconocimiento de los DDHH en el contexto internacional es, por una parte, el resultado de variados intereses de los pueblos, y no exclusivamente el resultado de su reconocimiento en tanto demandas justas. Por otra parte, los DDHH reconocidos actualmente en el derecho internacional están a menudo sujetos a cláusulas por parte de los estados firmantes, sobre todo en relación a posibles conflictos con valores religiosos o tradicionales. Con su segunda posición original Rawls aspira a articular un argumento moral para un DG justo – que incluye su concepción minimalista de DDHH. Por una parte, esto implica que hay que aceptar los principios del DG por la razón apropiada – es decir, que hay que visualizar su carácter justo –, y no porque su reconocimiento sea ventajoso en relación a los variados intereses que los estados persiguen. Por otra parte, Rawls aspira a fundar una concepción de DDHH genuinamente universales: “su fuerza política (moral) se extiende a todas las sociedades, y ellos son vinculantes para todos los pueblos y sociedades, incluyendo estados fuera de la ley” (Rawls 1999, 80-81). De este modo, estos DDHH no pueden ser objeto de cláusulas especiales por parte de los estados firmantes.

Por cierto hay buenas razones para defender un núcleo de DDHH bien definido y limitado. Con su lista limitada de DDHH Rawls pretende rechazar la crítica de que éstos serían exclusivamente liberales o relacionados exclusivamente con la tradición occidental. Pero si el único argumento – y no hay otro argumento en el texto – para incluir el principio sobre los DDHH en el DG, es que los representantes de PPLL tendrían un interés superior en expresar sus estándares de moralidad política en el

contexto internacional, no se puede entender, por qué esos estándares de moralidad política deben – o pueden – ser limitados de este modo. La clase de derechos especialmente urgentes que Rawls considera como genuinos DDHH, excluye derechos liberales tradicionales, como p. ej., el derecho a la libertad de expresión, el derecho a la *igual* libertad de conciencia, y el derecho a instituciones democráticas –derechos que, desde una perspectiva liberal, deberían ser investidos con el estatus de DDHH. Si los representantes de PPLL pretenden justificar la inclusión del principio sobre los DDHH con el argumento de que tienen un interés superior en expresar sus estándares de moralidad política en el contexto del DG, ellos tendrían, entonces, que reconocer como DDHH muchas otras demandas que se fundan en estos estándares –como establecen los tres principios que, de acuerdo a Rawls, caracterizan a toda la familia de doctrinas liberales.

En mi opinión, una explicación de por qué Rawls afirma una concepción tan minimalista de DDHH se encuentra en la segunda parte de la teoría ideal. Como examinamos, en esta parte de la teoría Rawls quiere responder a la pregunta, si otros pueblos, que no son liberales, estarían de acuerdo con los principios del DG. Según Rawls, los representantes de las SJD estarían de acuerdo con los principios ya aceptados por los representantes de PPLL. Que las SJD no son liberales es evidente en razón de su segunda característica definitoria: ellas se organizan de acuerdo a una concepción común del bien. Por lo tanto, ellas diseñan o pueden diseñar sus instituciones y políticas públicas de modo que favorezcan a la concepción oficial del bien. De este modo, ellas distribuyen (o pueden distribuir) derechos fundamentales en forma desigual. El mismo Rawls afirma que ellas garantizan sólo una *medida suficiente*, y no *la misma medida* de libertad de conciencia. Así, p. ej., una SJD podría organizarse de acuerdo a una doctrina religiosa, y exigir la filiación religiosa oficial como criterio para el acceso a cargos públicos. Por el contrario, las sociedades liberales no pueden ser definidas en relación a alguna concepción comprehensiva del bien. Correspondientemente, un acceso a cargos públicos mediado por la filiación religiosa oficial constituiría una discriminación inaceptable.<sup>4</sup>

En las sociedades liberales caracterizadas por el pluralismo (cultural, religioso y filosófico), los ciudadanos y las asociaciones formadas de acuerdo a la libertad de asociación sostienen diferentes concepciones comprehensivas de bien. Pero el estado liberal no puede obligar a sus

<sup>4</sup> En el caso de la teoría de justicia de Rawls, es evidente que una discriminación como la descrita sería incompatible con el principio de justicia que garantiza igualdad en el acceso a cargos y posiciones sociales.

ciudadanos a afirmar ninguna concepción comprehensiva del bien, sino que debe permanecer *neutral* entre éstas – en tanto éstas sean, de acuerdo a los conceptos de Rawls, *razonables* (esto es: en tanto reconozcan las demandas del liberalismo *político*). Según Rawls, la justicia como imparcialidad “busca un fundamento común – o si uno prefiere, un fundamento neutral – dado el hecho del pluralismo” (Rawls 1996, 192).<sup>5</sup>

Por encima de esto y de acuerdo a su definición, las SJD no son sociedades democráticas. Ellas tienen un sistema de consultación, pero esto tiene poco que ver con democracia. SJD son caracterizadas como sociedades divididas en grupos. De acuerdo a la jerarquía de consultación estos grupos tienen derecho a expresar sus opiniones con respecto a asuntos importantes y relevantes. Este derecho implica que su opinión debe ser considerada seriamente, en el sentido que sus puntos de vista deben ser contestados por parte de las autoridades. Pero ellos no tienen ningún derecho a voto en el proceso de toma de decisión (Rawls 1999, 71-72).

Una pregunta central con respecto a las SJD refiere a su posible existencia. Rawls señala que él no sabe si efectivamente existe una sociedad que cumpla con sus características definitorias. Sin embargo, él sostiene que éstas pueden existir como idea-tipo. Rawls se imagina un pueblo Musulmán idealizado con el nombre “Kazanistan”, que correspondería a esa definición (Rawls 1999, 75 y siguientes). En una nota al pie él refiere incluso a paralelos entre Kazanistan y el imperio Otomano

<sup>5</sup> La neutralidad liberal y sus implicaciones son objeto de múltiples controversias, a las que no me referiré en este texto. Sin embargo, a pesar de su carácter controversial, es posible descartar de antemano una crítica a la concepción de neutralidad liberal que se basa en una interpretación errada de ésta (compare, por ejemplo, la crítica articulada por Raz 1986): la interpretación de la neutralidad – a menudo utilizada para criticar al liberalismo –, de acuerdo a la cual ésta debe implicar *consecuencias neutrales* en las diferentes formas de vida – lo que evidentemente no se puede garantizar –, no tiene sentido. La neutralidad liberal no garantiza resultados iguales, sino que ella se define en relación a las razones consideradas como admisibles en el proceso de justificación. De acuerdo a algunas teorías liberales, como la propuesta por Bruce Ackerman, la neutralidad liberal se define en relación a un *procedimiento neutral*: desde una perspectiva liberal no podemos argumentar afirmando el mayor valor de una determinada concepción del bien, o el mayor valor de los portadores de ésta. Pero una vez que descartamos los argumentos no-neutrales, quedan todavía numerosas posibilidades argumentativas disponibles para los defensores del liberalismo (Ackerman 1980). Sin defender la neutralidad de resultados, Rawls critica concepciones procedimentales de neutralidad como la expuesta. El liberalismo tendría un núcleo político normativo y, *en este sentido limitado*, no sería neutral. Rawls propone la neutralidad de objetivos (*neutrality of aim*), de acuerdo a la cual: “las instituciones básicas y las políticas públicas no deben ser diseñadas para favorecer alguna doctrina comprehensiva particular” (Rawls 1996, 194). Pero de acuerdo tanto a las concepciones procedimentales de neutralidad liberal, como en relación a la concepción de neutralidad favorecida por Rawls, es evidente que las SJD no son liberales.

(debido al sistema de tolerancia religiosa de éste último hacia ciertas minorías religiosas), lo que apoya la suposición que Rawls considera la existencia de una sociedad como la descrita no sólo como teóricamente posible. Sin embargo, la posible existencia de estas sociedades se puede cuestionar por al menos dos razones.

Primero: Rawls afirma correctamente que ya que estas sociedades pueden otorgar derechos diferenciados en razón de la pertenencia a un grupo determinado, ellas no conocen el concepto de ciudadanía. Sin embargo, de acuerdo a Rawls, ellas son decentes, porque ellas son legítimas para sus miembros (ellas no tienen ciudadanos, sino que miembros): por una parte hay una jerarquía de consultación, y por otra parte los DDHH son considerados. Por lo tanto, ellas no oprimen a sus miembros. Sin embargo, no es realista pensar que una sociedad que se organiza de acuerdo a una concepción comprehensiva del bien, y que no es democrática, no sea considerada como opresiva al menos por una parte de sus miembros. Rawls señala que en estas sociedades las opiniones divergentes son respetadas, en el sentido que el gobierno tiene que explicar la concordancia entre sus programas políticos y su concepción del bien (Rawls 1994, 78). P. ej., para una mujer que en una sociedad como Kazanistan defiende derechos iguales para hombres y mujeres, este respeto implicaría que el gobierno le tiene que explicar, por qué sus demandas (derechos iguales para hombres y mujeres) serían incompatibles con la interpretación autoritativa del Islam que allí es normativa. ¡Pero esta interpretación es exactamente lo que esta mujer pone en cuestión! Quizás Rawls tiene razón al afirmar que un proceso como el descrito, en el cual se expresan opiniones divergentes, a largo plazo puede llevar a reformas en la sociedad. Pero esto no significa que esta sociedad no ha de ser considerada como opresiva por todos aquellos que están a favor de derechos iguales para hombres y mujeres, como Rawls supone. Ackerman a señalado en forma acertada que: “El hecho es que ninguna de las jerarquías bien-ordenadas de Rawls estará libre de nativos inspirados por ideas liberales acerca de la libertad y la igualdad. No hay ninguna nación Islámica sin una mujer que insista en derechos iguales” (Ackerman 1994, 282-82). Si, como Rawls propone, las SJD deben ser consideradas como no-opresivas por cada uno de sus habitantes, probablemente no pueden existir.

Segundo: una segunda razón para dudar de la existencia empírica de las SJD, es que hay argumentos convincentes que sostienen que la garantía de los DDHH que Rawls incluye en su lista restringida, depende en forma instrumental de otros derechos fundamentales, como la libertad de expresión y la participación política, cuyo estatus como DDHH él desconoce (Buchanan 2000, 87-88; Tesón 1998, 115-121). No deja de carecer



de ironía que en el caso de la justicia doméstica, Rawls mismo apoya esta idea cuando reconoce que la libertad de asociación es necesaria para garantizar la libertad de conciencia: “ciertas libertades básicas son condiciones institucionales indispensables, una vez que otras libertades básicas son garantizadas; de este modo la libertad de pensamiento y la libertad de asociación son necesarias para hacer efectivas la libertad de conciencia y las libertades políticas” (Rawls 1996, 309; compare §§ 10-12). El que las sociedades jerárquicas deban respetar la libertad de conciencia en tanto derecho humano –asegurando una medida suficiente de ésta – para ser consideradas como decentes, pero no la libertad de asociación, es, por lo tanto, una tesis difícilmente comprensible desde la teoría de justicia de Rawls. Por encima de esto, parece haber buenas razones para sostener que las SJD no pueden garantizar algunas demandas que Rawls reconoce como DDHH. Amartya Sen ha argumentado que hay razones de tipo empírico para dudar que regímenes no-democráticos puedan garantizar ciertos DDHH, como el derecho a subsistencia (Sen 1999, cap. 6). El que las sociedades jerárquicas deban respetar el derecho a subsistencia para ser consideradas decentes, sin ser ellas mismas democráticas, parece hablar por tanto contra la existencia de las SJD.

Rawls aspira a que su DG encuentre una aceptación empírica más amplia que aquella que es asegurada exclusivamente mediante los PPLL. El problema es que Rawls, en vez de proponer los principios que los PPLL efectivamente afirmarían, define con antelación los principios del DG de un modo suficientemente limitado que asegure que sean también aceptables para los representantes de las SJD. Si los representantes de los PPLL en la primera parte de la teoría ideal se hubiesen decidido por una concepción de DDHH más rica en contenidos, por una que, p. ej., incluya la libertad *igual* de conciencia o derechos democráticos (como por lo demás exige la coherencia de la argumentación), entonces las SJD no podrían estar de acuerdo – en razón de su propia definición – con los principios resultantes. Ellas se organizan de acuerdo a una concepción del bien que ofrece protección diferenciada a los diferentes grupos religiosos mediante la garantía de diferentes niveles de libertad, y ellas no son democráticas.

En su afán por asegurar una base más amplia de aceptación empírica para su DG, Rawls renuncia a la coherencia de la argumentación. Pero, como Moellendorf ha argumentado, de este modo renuncia a las demandas de la justicia liberal en favor de una base más amplia de aceptación para la teoría: en vez de definir el DG mediante principios de justicia que los estados y gobiernos *deben respetar*, Rawls define la justicia del DG en relación a aquellos principios, con los que una forma especial de estados no-liberales (las SJD) *efectivamente* estarían de acuerdo. Pero la meta de

una teoría de moralidad política no puede ser proponer principios que los líderes de regímenes injustos estén *dispuestos* a aceptar, sino que proponer principios que ellos *deben* aceptar (Moellendorf 2002, 15). Si además consideramos que hay dudas justificadas acerca de la posible existencia de las así definidas SJD, es la concesión que Rawls realiza a costa de la justicia liberal y a favor de los regímenes injustos, no sólo moralmente criticable, sino que estratégicamente inútil.

#### 4 Inclusión del principio de asistencia en el Derecho de Gentes

Según Rawls, los representantes de PPLL estarían de acuerdo con un principio que establece una obligación de asistencia hacia pueblos que viven en condiciones desfavorables que les impiden ser sociedades bien ordenadas. Esta es la así denominada “obligación de asistencia” (*duty of assistance*), y los pueblos que tienen un derecho al cumplimiento de esta obligación son las así denominadas “sociedades cargadas” (*burdened societies*). Sociedades cargadas son tratadas en la teoría no-ideal del DG. Ellas pertenecen a la teoría no-ideal, porque en razón de su falta de recursos materiales, pero por sobre todo en razón de su falta de recursos culturales, no pueden cumplir con los principios del DG.

Ya que Rawls sostiene la tesis de que las razones que explican el bienestar de algunos pueblos en comparación al de otros se encuentran exclusivamente en la cultura política, en las tradiciones religiosas, filosóficas y morales del pueblo, así como en la laboriosidad y capacidad de cooperación de sus miembros, pero no en la disposición de medios materiales, la obligación de asistencia no se entiende como una mera obligación de asistencia económica. Aunque “dinero es a menudo esencial” (Rawls 1999, 108-09), son necesarias otras medidas para modificar la cultura política de las sociedades cargadas y de este modo para cumplir la obligación de asistencia. Según Rawls, asesoramientos pueden ser útiles – p. ej., el considerar especialmente los intereses fundamentales de las mujeres, lo que él ejemplifica con una referencia al estado de Kerala en India (Rawls 1999, 110). En el texto podemos identificar al menos dos razones de los PPLL para incluir este principio en el DG.

Una primera razón por la cual representantes de PPLL estarían de acuerdo con este principio refiere a la realización de la utopía realista. El objetivo del DG es que todos los pueblos del mundo lleguen a ser bien ordenados, esto es, liberales o decentes. Ya que Rawls asume que la organización de una sociedad bien ordenada requiere de una cierta dotación material (aunque mínima) y cultural determinada, los PPLL y decentes tendrían la obligación de ayudar a otras sociedades que debido

a sus condiciones poco propicias no se pueden organizar en forma liberal o decente, para que puedan llegar a ser bien ordenadas. Rawls sostiene la tesis de la “paz democrática”. De acuerdo a la premisa de esta tesis bien conocida, los estados democráticos no conducen guerras entre ellos. Esta tesis es usualmente documentada mediante investigaciones empíricas – que por lo demás no dejan de ser controvertidas entre los científicos políticos. Rawls extiende la – controvertida – validez de esta tesis. Según Rawls, no sólo los PPLL serían pacíficos, sino que también las SJD, aunque ellas no son democráticas. Pero ya que no se puede recurrir a investigaciones empíricas para sostener esta última tesis (como examinamos: las SJD no existen, y probablemente no pueden existir), Rawls sólo puede partir del supuesto de su carácter pacífico en cuanto un elemento de su definición: ellas conducen exclusivamente guerras defensivas. Si todos los pueblos del mundo fuesen liberales o decentes no habría, entonces, más guerras. De este modo, el objetivo de la justicia y de la estabilidad – debido a las razones correctas – entre los pueblos habría sido alcanzado y la utopía realizada.

Un segundo argumento para justificar la inclusión de la obligación de asistencia en el DG por parte de los representantes de PPLL refiere al carácter universal de los DDHH y entre éstos, del derecho a subsistencia. Como ya examiné, los PPLL elevan el respeto de los DDHH como condición necesaria de membrecía del DG. Los así entendidos DDHH incluyen el derecho a la vida, esto es: “a los medios de subsistencia y seguridad” (Rawls 1999, 65). En la nota al pie correspondiente Rawls refiere incluso a Henry Shue (1980) y R. J. Vincent (1986), de acuerdo a cuyas interpretaciones el derecho a subsistencia es un derecho básico que incluye un mínimo de seguridad económica. Rawls se posiciona claramente al respecto: “Yo estoy de acuerdo, ya que el ejercicio sensible y racional de todas las libertades, de cualquier tipo, así como el uso inteligente de la propiedad, siempre implica el tener medios económicos para todo propósito” (Rawls 1999, 65).<sup>6</sup> Ya que los PPLL y las SJD tienen la obligación de garantizar la universalidad de los DDHH, esto debe referir también al derecho a subsistencia de los miembros de sociedades que,

<sup>6</sup> La aceptación del así interpretado derecho a subsistencia no es una novedad en la teoría de justicia doméstica de Rawls. En *Political Liberalism* Rawls define un mínimo social que incluye las “necesidades básicas de todos los ciudadanos” como un “constitutional essential” (Rawls 1996, 228-230). Y en *A Theory of Justice*, aunque el principio lexicográfico le otorga una prioridad absoluta al primer principio referente a los derechos y libertades fundamentales por sobre el segundo principio referente al acceso a posiciones sociales y a la distribución de recursos, Rawls es suficientemente claro al afirmar como parte de la teoría no-ideal que, bajo condiciones sumamente desaventajadas que de todos modos impiden el desarrollo de las libertades, puede justificarse la renuncia a una parte de éstas, si esto nos lleva a una sociedad en la cual las libertades fundamentales pueden ser desarrolladas (Rawls 1971, 247).

debido a sus circunstancias poco propicias, no la pueden garantizar. Si tomamos en serio el argumento explicitado para la inclusión del principio de los DDHH (esto es, que los PPLL tienen un interés superior en que su moralidad política –o al menos una parte de ésta– encuentre expresión en el contexto internacional), el principio de asistencia que obliga a los PPLL y decentes se deja retrotraer a la exigencia de universalidad de los DDHH y, entre estos, del derecho a subsistencia.

Una nota de atención es aquí necesaria: la obligación de asistencia no debe ser confundida con demandas de justicia distributiva. Según Rawls, esta última no encuentra un campo de acción legítimo en el contexto del DG. Él critica en forma vehemente tanto estrategias cosmopolitas, que aspiran a retrotraer principios de justicia distributiva global a su propio modelo de justificación, como los principios mismos. Así critica tanto el *principio de distribución de recursos* y el *principio de distribución global*, ambos propuestos y defendidos por Charles Beitz (Rawls 1999, 115 y siguientes), como el *dividendo de recursos general* propuesto y defendido por Thomas Pogge (Rawls 1999, 118 y siguientes).

Empero de lo anterior, hay que defender a la teoría de Rawls de posibles malentendidos: si consideramos su obligación de asistencia es evidente que, contra lo que algunos críticos han señalado (compare, p. ej. Nussbaum 2006, 268), Rawls no es en modo alguno un defensor del *statu quo*. Según Rawls, mediante su teoría no-ideal hay que encontrar respuestas a las preguntas que surgen debido a las condiciones no-ideales de nuestro mundo “con sus grandes injusticias y extendidos males sociales” (Rawls 1999, 89). En un mundo en el que 1,3 miles de millones de seres humanos viven en condiciones de absoluta pobreza, y 1,2 miles de millones no tienen acceso a agua potable, con la obligación de asistencia de Rawls se tendría que realizar una gran tarea. Con seguridad, esta obligación exige de las naciones desarrolladas más de la hoy en día autoimpuesta, pero (sin considerar algunas excepciones) no cumplida obligación de invertir el 0,7 por ciento del producto interno bruto en ayuda al desarrollo.

En mi opinión, al rechazar la justicia distributiva en el contexto del DG, lo que Rawls cuestiona es el valor de la igualdad económica en el contexto internacional: no se trataría de hacer de la desigualdad entre pueblos ricos y pobres una función de principios de justicia distributiva, como es exigido en el caso de las sociedades domésticas entre individuos mejor y peor situados (como, p. ej., lo exige el Principio de la Diferencia). La obligación de asistencia es un “principio de transición” (*principle of transition*; Rawls 1999, 118). El sentido de esa obligación es apoyar a las sociedades cargadas para que estas lleguen a ser miembros regulares de una sociedad de pueblos. Esto implica una *meta fija*: la obligación

persiste sólo en tanto necesaria, esto es, hasta que las sociedades cargadas desarrollen las instituciones que caracterizan a las sociedades bien ordenadas. Cuando ellas las hayan desarrollado, la obligación pierde su receptor, independientemente de cuán buena o mala sea la situación económica de los miembros de esas sociedades en comparación a la de los miembros de otras. En oposición a lo expuesto, desde una perspectiva cosmopolita persisten las exigencias de la justicia distributiva aunque la meta fija de Rawls haya sido alcanzada y, correspondientemente, todos los pueblos en el mundo sean liberales o decentes.

Sin embargo, aunque la posición de Rawls exige de las naciones desarrolladas mucho más que cualquier descripción del *statu quo*, desde una perspectiva cosmopolita es dudoso que esta posición que cuestiona el valor de la igualdad como base para un principio de justicia distributivo en el contexto internacional sea suficiente para poder afirmar la justicia de su DG.

En el texto es posible identificar dos argumentos contra principios de justicia distributiva global. Por una parte, estos principios tendrían consecuencias inaceptables. Por otra parte, no serían necesarios. De este modo, no se debería ir más allá de lo que exige su obligación de asistencia. Sin embargo, como examinaré a continuación, estos argumentos no son plausibles.

#### **4.1 El argumento relativo a las consecuencias inaceptables**

Rawls sostiene que la aplicación de un principio de justicia distributiva en el contexto internacional tendría “consecuencias inaceptables” (Rawls 1999, 117). Dos casos sirven de ilustración (Rawls 1999, 117-8). Dos sociedades liberales o decentes con el mismo nivel de bienestar y con una población del mismo tamaño toman distintas decisiones. La sociedad A se decide por la industrialización y en razón de esta decisión eleva su cuota de ahorro. Por su parte, en razón de sus valores la sociedad B se decide contra la industrialización. Dos décadas después la sociedad A es dos veces más acaudalada que la sociedad B. En el segundo caso tenemos la misma situación inicial, excepto que al inicio la tasa de crecimiento de la población en las dos sociedades es considerablemente alta. La sociedad A se decide por fortalecer los derechos de las mujeres, lo que conduce a una tasa de crecimiento poblacional menor, mientras que la sociedad B, en razón de sus valores religiosos o sociales, se decide contra esta posibilidad. Dos décadas después, debido al crecimiento de la población, es la sociedad A dos veces más acaudalada que la sociedad B. La pregunta que se plantea en ambos casos es: ¿habría que gravar con cargas impositivas a la sociedad A en beneficio de la sociedad B de acuerdo a algún principio de justicia distributiva global?

De acuerdo a Rawls, esta sería una consecuencia inaceptable de una teoría cosmopolita. En vez de esto, y de acuerdo a su obligación de asistencia, si la sociedad B es liberal o decente, no se podrían justificar cargas impositivas de ningún tipo sobre la sociedad A.

Este ejemplo corresponde a una tesis ampliamente sostenida en discusiones privadas y en los medios de comunicación: las naciones serían *absolutamente responsables* por sus logros y fracasos. Por lo tanto, no habría ninguna obligación de justicia distributiva entre naciones, sino que, en el mejor de los casos, sólo una obligación de prestación de ayuda que se fundaría en consideraciones humanitarias. Desde esta perspectiva, el que los gobiernos finalmente adopten las medidas políticas y económicas correctas, no es sólo una condición necesaria, sino que también *suficiente*, para encontrar una salida a la pobreza global. Sin embargo, independientemente de la amplia difusión de esta opinión, sin cualificaciones importantes no se sostiene.

La fuerza intuitiva del argumento de Rawls se basa, por una parte (a) en los argumentos relativos a la responsabilidad individual que usualmente son defendidos por liberales, y por otra parte (b) en una analogía entre pueblos e individuos. A continuación examinaré la plausibilidad del argumento relativo a la responsabilidad en el caso del DG. (La analogía entre pueblos e individuos la examinaré en la próxima sección).

#### **4.1.1 El argumento de la responsabilidad**

Un elemento central de cualquier concepción política liberal es que los individuos deben ser considerados como responsables de sus propias decisiones o, al menos, de una parte de éstas, y que, correspondientemente, ellos deben asumir los costos asociados. Sin embargo, es el reverso de este argumento el que le otorga la fuerza argumentativa: habría otros aspectos, de los que los individuos no pueden ser considerados como responsables y por lo tanto no deberían asumir los costos relacionados. Esta es una intuición fundamental que se encuentra articulada, de una u otra forma, a la base de cualquier teoría liberal igualitaria (también, como veremos, a la base de la teoría de Rawls).

Ronald Dworkin (1981, 2000) ha popularizado este argumento en la filosofía política. Como es conocido, Dworkin distingue en su teoría sobre igualdad de recursos entre circunstancias y decisiones. Una teoría de justicia liberal igualitaria debe ser “choice-sensitive” y “circumstance-insensitive”. Por una parte los individuos son responsables de sus propias decisiones y correspondientemente deben asumir los costos asociados con éstas. Por otra parte ellos no son responsables de las circunstancias en las cuales ellos toman sus decisiones (a menos, claro, que estas

circunstancias sean el resultado de decisiones atribuibles a la propia responsabilidad). Nosotros somos responsables de como administramos e invertimos nuestros recursos. Si, p. ej., los dilapidamos en viajes de lujo, debemos asumir los costos correspondientes y no tenemos ninguna demanda justificada ante todos aquellos que administraron sus recursos de un modo más cuidadoso. Este argumento es intuitivamente plausible, porque Dworkin trabaja con la idea de una situación de igualdad originaria de recursos. Sin embargo, esta no es la situación en nuestro mundo. En éste, los individuos nacen en familias con diferentes condiciones económicas y son socializados en círculos sociales más y menos favorables. Por encima de esto, ellos tienen distintas dotaciones naturales. Todo esto afecta las oportunidades iniciales de los individuos de un modo considerable. Según Dworkin, esto justificaría, *prima facie*, una demanda de justicia compensatoria en relación a las circunstancias iniciales en las cuales tomamos nuestras decisiones. De este modo se asientan las bases para una teoría de justicia distributiva liberal igualitaria.

Para transferir la plausibilidad de este argumento relativo a la responsabilidad individual dentro de un sistema doméstico al argumento de responsabilidad desarrollado por Rawls en el caso del DG hay que plantear una pregunta crucial: ¿de qué elementos podemos considerar a los pueblos como no-responsables?, y correspondientemente: ¿cuáles son los costos que los pueblos no deben asumir? Pero cuando consideramos los ejemplos articulados por Rawls relativos a las sociedades A y B, notamos que no hay ningún tipo de circunstancias cuyos costos no deban ser asumidos por los pueblos en cuestión. Esto torna el argumento desarrollado por Rawls para mostrar que las consecuencias de un principio de justicia distributiva global serían inaceptables intuitivamente implausible. A continuación voy a considerar esta falta de plausibilidad de un modo más detallado.

1. *Acontecimientos históricos*: por una parte hay una ceguera total con respecto a los acontecimientos históricos. Al nivel del argumento relativo a la responsabilidad, la crítica de Seyla Benhabib al DG de Rawls despliega su mayor fuerza (aunque ella considera que ésta es una crítica general a la teoría de Rawls, y no exclusivamente al argumento de responsabilidad aquí articulado). De acuerdo a Benhabib: “las omisiones históricas son de tal magnitud en una obra sobre el Derecho de Gentes, que nosotros tenemos que preguntar, por qué Rawls ha impuesto anteojeras que afectan su vista de la justicia internacional en forma tan drástica” (Benhabib 2004, 100).

Dejar los eventos históricos fuera de consideración en la teoría no sería problemático, si ésta fuese una parte de la teoría ideal –esto es,



como en el caso de la justicia doméstica, una teoría caracterizada por la obediencia perfecta. ¡Pero nosotros estamos en medio de la teoría no-ideal de Rawls! Discusiones bien conocidas acerca de, p. ej., los orígenes del capitalismo y acerca de la relación entre capitalismo e imperialismo, no deberían ser dejadas de lado cuando se trata de determinar de qué los pueblos pueden o deben ser considerados como responsables y de qué no. El que las circunstancias en las cuales los pueblos toman sus decisiones están estrechamente influenciadas por factores históricos (como p. ej. los procesos de colonización y sus consecuencias), no es una información irrelevante al articular un argumento de responsabilidad.

2. *Externalidades*: por otra parte hay una ceguera total con respecto a las externalidades y su influencia en el desarrollo económico de una nación. Como vimos, Rawls sostiene la tesis de que: “las causas de la riqueza de un pueblo y las formas que ésta adquiere se encuentran en su cultura política y en las tradiciones religiosas, filosóficas y morales que sustentan la estructura básica de sus instituciones políticas y sociales, tanto como en la laboriosidad y en los talentos productivos de sus miembros, todo ello sustentado por sus virtudes políticas” (Rawls 1999, 108). Esta tesis, para cuya plausibilidad Rawls sólo refiere al libro de David Landes: *The Wealth and Poverty of Nations* (Rawls 1999, 117, nota 51), forma la premisa central de su argumento de responsabilidad: las únicas causas que explicarían el fracaso de algunas naciones en la determinación de las medidas políticas y económicas acertadas se relacionarían con factores internos. Por lo tanto, éstas deben ser consideradas como medidas determinadas en *forma voluntaria* por los gobiernos de las naciones correspondientes. De este modo, los pueblos deben asumir todos los costos relacionados con las decisiones sobre sus medidas políticas y económicas.

Esta posición corresponde a lo que Pogge ha denominado “explanatory nationalism”. De acuerdo a esta posición, la pobreza global sería explicable “como un conjunto de fenómenos nacionales explicables principalmente mediante malas políticas domésticas e instituciones que sofocan, o fracasan en estimular el crecimiento económico nacional y engendran injusticia económica nacional” (Pogge 2002, 139-140). Pero aunque esta posición es en forma general correcta, al dejar fuera de consideración los contextos geopolíticos y económicos en los cuales las economías nacionales y los gobiernos de las naciones pobres toman sus decisiones, ella es “totalmente unilateral”. Este tipo de explicación deja abierta una serie de preguntas importantes, como, p. ej.: ¿por qué tienen factores domésticos – como instituciones, funcionarios públicos, políticas públicas, cultura, clima, medioambiente, nivel del desarrollo técnico y

económico– *estos* y no otros efectos? Para dar una respuesta a estas preguntas y así poder explicar la pobreza de algunas naciones habría que prestar atención a la relevancia de otros factores con un carácter global en las políticas nacionales (p. ej., las prácticas comerciales y los patrones de consumo de las naciones ricas, el derecho internacional, leyes de patentes, etc.) (Pogge 2002, 141). Es posible que en otro orden global los mismos factores nacionales hubieran afectado las condiciones de vida en forma muy distinta. De este modo, podemos concluir que si el “*explanatory nationalism*” es insuficiente para explicar los fracasos de diferentes naciones, entonces las sociedades correspondientes no pueden ser consideradas como portadoras de toda la responsabilidad.

Aunque en la práctica puede ser extremadamente difícil distinguir entre los efectos que se retrotraen a las respectivas decisiones de las naciones y los efectos que se retrotraen a factores globales, a un nivel normativo es evidente que tiene que haber una distinción como la expuesta –una distinción central y moralmente relevante para cualquier teoría acerca de la responsabilidad. Correspondientemente, sería posible sostener la distinción entre decisiones y circunstancias que torna plausible no sólo la teoría de Dworkin acerca de la igualdad de recursos, sino también, aunque articulada en modos diferentes, cualquier otra teoría igualitaria de justicia. Recurriendo a los casos en relación a los cuales Rawls cree poder ilustrar sus argumentos, esto significaría que es teóricamente posible, al considerar los efectos de la historia y de los factores externos, que la sociedad B efectivamente tenga una demanda legítima ante la sociedad A, y esto valdría aunque fuese el caso que la sociedad B se organizase de acuerdo a instituciones liberales o decentes. En consecuencia, el gravamen impositivo que Rawls considera como una consecuencia inaceptable de una teoría de justicia distributiva global, sería necesario para sustentar el argumento de responsabilidad, con el cual él quiere explicar la plausibilidad de su obligación de asistencia en oposición a la supuesta falta de plausibilidad de un principio de justicia distributiva global.

El argumento relativo a la responsabilidad de los pueblos articulado por Rawls en cuanto argumento contra principios de justicia distributiva global no es sólo poco plausible desde la perspectiva de la teoría de Dworkin, sino que también desde la perspectiva de su propia teoría de justicia para el caso doméstico. En esta teoría, lo que la justicia distributiva garantiza para cada individuo no depende de si éste administra sus bienes básicos (como, p. ej., renta y fortuna) en forma responsable. El Principio de la Diferencia en cuanto principio institucional, asegura que cada mejoramiento en la posición de los mejor situados en la sociedad debe mejorar la posición de las personas representativas peor situadas.

Y esto es válido, *independientemente de cuán responsablemente las personas peor situadas en la sociedad administren sus propios bienes primarios*. Esto no debe ser malentendido: al nivel de la justicia doméstica Rawls sostiene que, (a) los individuos son responsables por sus propios fines (concepción del bien a realizar), y (b) que hay obligaciones de justicia distributiva. Pero el que haya o no obligaciones de justicia distributiva no depende de los fines o concepciones del bien sostenidos por los individuos. Si se pertenece a la clase de los peor situados se tiene una demanda legítima a aquello que es establecido por el Principio de la Diferencia, independientemente de las razones debido a las cuales pertenecemos a esta clase (p. ej., la concepción del bien perseguida puede ser altamente riesgosa, o ésta favorece el ocio por sobre el trabajo productivo, etc.)

Esto se puede ilustrar con recurso a dos casos que, ahora articulados en el contexto doméstico, siguen en forma analógica los dos casos de Rawls en el contexto del DG (Moellendorf 2002, 70 y siguientes). En el primer caso tenemos una sociedad con dos personas jóvenes, cuyas oportunidades y talentos naturales son similares. Mientras que la persona A se decide por una carrera lucrativa que requiere mucha dedicación, la persona B se decide por una carrera poco lucrativa pero que deja mucho tiempo libre. En el segundo caso tenemos una sociedad con dos mujeres que disponen de escasos medios económicos y cuyas oportunidades son similares. Mientras que la persona A se decide contra la maternidad y desarrolla una carrera lucrativa que requiere mucho tiempo y dedicación, la persona B se decide por una familia numerosa y en razón de esta decisión no puede mejorar su situación económica. Dos décadas después son las personas A dos veces más ricas que las personas B. ¿Habría que imponer cargas impositivas a las personas A en favor de las personas B? Si seguimos en forma analógica la respuesta articulada por Rawls en el caso del DG, tendríamos que afirmar que esta carga impositiva sería una “consecuencia inaceptable” de una teoría de justicia. Sin embargo, esta no es la posición de Rawls en el contexto doméstico. Como examinamos, en este contexto se mantienen las obligaciones de la justicia distributiva y las personas continúan siendo responsables por sus fines particulares. Las personas con el trabajo lucrativo que exige mucho tiempo y dedicación, tienen un derecho a lo que ellos han conseguido, pero sólo bajo la condición que haya una estructura institucional organizada de acuerdo a los principios de la justicia. Para el *surgimiento* y el *mantenimiento* de este sistema institucional se puede exigir la contribución de los individuos –lo que en el caso de la justicia distributiva bien puede implicar un sistema de impuestos. De acuerdo a la concepción de justicia distributiva de Rawls, las personas A deberían

ser gravadas con impuestos a favor de las personas B, cuando estas últimas corresponden a las personas peor situadas en la sociedad, y esto sería válido, aunque tanto las personas A como las personas B se hayan decidido en forma voluntaria por sus fines. La carga impositiva a las personas A no sólo no es problemática. En tanto posible materialización institucional de un principio de justicia distributiva (como el Principio de la Diferencia) puede ser incluso un deber.

La analogía correcta entre la justicia en el caso doméstico y en el DG debe ser realizada de un modo diferente al propuesto por Rawls. El pueblo industrializado y el pueblo con la baja tasa de crecimiento poblacional deberían ser gravados con cargas impositivas, si esto es necesario para el surgimiento y/o mantenimiento de la estructura institucional (global) estipulada por la teoría de la justicia. Esta carga impositiva no es una consecuencia inaceptable, sino que una exigencia de su propia teoría de justicia en el caso doméstico y, en analogía, también en el caso del DG. El que Rawls defienda una posición diferente, y de acuerdo a ésta afirme que la justicia distributiva no encuentra ninguna aplicación en el contexto global, se relaciona, probablemente, con el hecho de que Rawls considera la estructura institucional que hoy efectivamente existe, como adecuada. Más adelante volveré a este punto.

#### **4.1.2 Analogía entre individuos y pueblos**

Por encima de esto, la analogía entre individuos y pueblos no es satisfactoria como base para el argumento relativo a la responsabilidad. Aunque nosotros aceptásemos la curiosa tesis defendida por Rawls de que la cultura política de los pueblos es responsable *en forma exclusiva* de sus éxitos y fracasos, queda por responder a la pregunta si *pueblos* pueden ser moralmente responsables en igual medida que *personas*. El concepto de responsabilidad colectiva es por cierto extremadamente complejo. Pero nosotros no tenemos que adentrarnos en las dificultades de este concepto para notar que el argumento relativo a la responsabilidad articulado por Rawls en el contexto del DG es sumamente problemático. La afirmación que cuando los pueblos toman malas decisiones en razón de su cultura política deficiente ellos son los únicos responsables y por lo tanto deben cargar con todos los costos relativos a estas decisiones, implica una falta de diferenciación entre individuos y pueblos que no es moralmente aceptable.

Charles Beitz ha argumentado que la correcta correspondencia analógica de aquellos ciudadanos a los que les va mal debido a las malas políticas decretadas por sus gobiernos, no es la situación de un individuo que debe asumir las desafortunadas consecuencias de sus propias malas decisiones, sino que la situación de un niño que debe asumir los costos

de las malas decisiones de sus padres. Pero en este último caso no se puede afirmar que los niños son responsables por su propia situación: “consideraciones acerca de la responsabilidad no disminuyen el peso de la consideración ética acerca del bienestar de los descendientes” (Beitz 1999, 527). La envergadura de ese problema se puede considerar tanto desde una perspectiva diacrónica, como desde una perspectiva sincrónica. En la práctica, por cierto, estas dos perspectivas están a menudo entrelazadas, lo que torna el caso contra el argumento de Rawls aun más convincente.

Desde la perspectiva diacrónica hay un problema relativo al traspaso de responsabilidad entre generaciones. Los efectos de las políticas públicas se extienden en el tiempo. A menudo no es claro cuáles serán los efectos reales de determinadas políticas. Esto es claro en el ejemplo de Rawls relativo a un pueblo que aspira a disminuir la tasa de crecimiento de la población. ¿Son las generaciones futuras moralmente responsables por las desafortunadas políticas de crecimiento poblacional decididas o simplemente aceptadas por un gobierno pasado?

Desde una perspectiva sincrónica no es en forma alguna evidente por qué los miembros de determinados pueblos deben asumir los costos de todas las políticas determinadas por sus gobiernos. Esto se aplica especialmente al caso de gobiernos no-democráticos. Así, p. ej., desde la perspectiva de un DG cosmopolita, habría buenas razones para cuestionar la legitimidad de dictaduras para endeudar (en ocasiones por generaciones) a los pueblos. Pero los propios casos presentados por Rawls refieren no sólo a sociedades liberales, y por consiguiente democráticas, sino que también a SJD. Y *per definitionem*, las SJD no son sociedades democráticas. Es una pregunta abierta, y no carente de consecuencias para una teoría *liberal* del DG como la que Rawls aspira a desarrollar, si podemos considerar a los miembros de sociedades no-democráticas como totalmente responsables por los costos que surgen debido a las malas decisiones de los gobiernos correspondientes. En todo caso, hay buenas razones para poner esto es cuestión, y dejar el peso de la prueba a todos aquellos que sostengan que no hay problemas con el traspaso de responsabilidad en el caso de sociedades no-democráticas.

#### **4.2 El argumento relativo al carácter superfluo de los principios de justicia distributiva global**

Según Rawls, los principios de distribución global no son necesarios, porque los fines que se quiere alcanzar con estos principios son también alcanzables con su obligación de asistencia. En su crítica realizada a los principios distributivos globales afirma Rawls: “Pero por supuesto yo acepto los objetivos de Beitz y Pogge (...) Yo creo que éstos están cubiertos

por la obligación de asistencia” (Rawls 1999, 116). ¿Es esto posible? Yo afirmé que la obligación de asistencia de Rawls implica un desafío al *statu quo*. Los fines que se aspira a alcanzar con este principio son de alcance mayor. Sin embargo, a continuación voy a argumentar que entre los principios distributivos globales y la obligación de asistencia hay una diferencia cualitativa central para cualquier teoría de justicia. En razón de esta diferencia cualitativa es dudoso que con la obligación de asistencia se puedan alcanzar los mismos fines que las teorías cosmopolitas quieren realizar.

#### **4.2.1 Principios distributivos globales y la obligación de asistencia**

La teoría de Rawls es una teoría de *justicia social*. Esto quiere decir que el foco de la teoría es la justicia de la estructura institucional fundamental de la sociedad. Las instituciones sociales tienen consecuencias profundas en las oportunidades de vida de cada cual en la sociedad y deben, por tanto, ser organizadas de acuerdo a principios dictados por una concepción de justicia. Las obligaciones de justicia, y por cierto también las obligaciones de justicia distributiva, refieren a este marco institucional. De este modo, la aspiración de la teoría no es enajenar riqueza de sus propietarios legítimos y distribuirla, sino que, de un modo más fundamental, la aspiración de la teoría es determinar qué es lo que es una distribución justa, esto es: cuáles son los criterios que determinan una institución justa de propiedad.

Esto corresponde a un nivel primario que debe ser rigurosamente diferenciado de un nivel secundario (para este enfoque Pogge 1989, 17 y siguientes). A un nivel primario se trata de cómo deben ser esbozadas o juzgadas las reglas fundamentales de un sistema social. Esto concierne el enjuiciamiento y la justificación de las instituciones sociales y es la tarea de una teoría de justicia. Al nivel secundario se trata, por el contrario, de cómo actores (individuos, asociaciones, gobiernos) pueden o deben actuar dentro un esquema institucional existente. Esto concierne el enjuiciamiento del comportamiento y del carácter. Pero ésta no es la tarea de una teoría de justicia social como la que Rawls sostiene, sino que de una teoría de moralidad o de justicia personal. En este nivel secundario se presupone la existencia de un determinado esquema institucional.

Basándonos en la crítica de Robert Nozick a la teoría de Rawls, podemos observar la importancia de esta distinción. En *Anarchy, State and Utopia* Nozick argumenta a favor de una versión “mejorada” de la teoría de propiedad de Locke, de acuerdo a la cual la propiedad justa se origina de acuerdo a la regla de la apropiación primaria, y a la regla de transferencia. Nozick crítica permanentemente la idea de redistribución

que, según su entendimiento, refiere al hecho de que alguna autoridad, como p. ej. el estado, enajena una parte de nuestra propiedad y la utiliza para realizar fines que considera valiosos. Su crítica a la teoría de justicia distributiva de Rawls sigue el mismo patrón argumentativo. Sin embargo, hay que objetar que la justicia distributiva que Nozick pretende criticar en la teoría de Rawls, no tiene nada que ver con la que Rawls efectivamente sostiene. Según Nozick, la teoría de justicia distributiva de Rawls sustraería la propiedad de algunos y la utilizaría para otros fines. Pero como ya fue señalado, la teoría de Rawls no contiene ningún mecanismo para realizar distribuciones *ad hoc* que aspiren a mejorar una asignación efectiva existente surgida de acuerdo a una regla de apropiación primaria y a una regla de transferencia. En vez de esto, y de un modo más fundamental, la teoría aspira a determinar el contenido de las reglas que determinan una institución justa de propiedad. Como ya fue explicitado: la teoría no encuentra su campo de acción a un nivel secundario, sino que a un nivel primario.<sup>7</sup>

¿Cómo es la situación en el contexto global? De igual modo a una teoría de justicia distributiva para el caso doméstico, una teoría de justicia distributiva global tendría que aspirar a determinar la justicia de un esquema institucional, en este caso, la justicia de un esquema institucional global. Como en el caso doméstico, sólo dentro de este esquema institucional global sería posible determinar qué es lo que cada uno merece, o expresado con los conceptos de Rawls, cuáles son las “expectativas legítimas” de cada cual. Pero Rawls sostiene que en la estructura global no habría obligaciones de justicia distributiva. De este modo, la obligación de asistencia que él propone no aspira primeramente a establecer un marco institucional, sino que acepta un marco institucional de distribución como dado. Lo que a cada pueblo le corresponde es determinado mediante ese marco institucional de distribución ya aceptado. Y este marco corresponde al que efectivamente está disponible en nuestro mundo: los pueblos tienen un derecho a todos los recursos dentro de su territorio, y a toda la riqueza que puedan generar con éstos.

<sup>7</sup> La afirmación usualmente repetida que impuestos igualan un robo, contiene el mismo error conceptual que la crítica de Nozick a la teoría distributiva de Rawls: no se sustrae propiedad de alguna persona para dársela a otra. Si las cargas impositivas tienen lugar de acuerdo a principios de justicia, ellas son una condición para el surgimiento de propiedad justa. De este modo, cuando una autoridad con la competencia correspondiente retiene una parte de los bienes, no nos expropia de nuestra propiedad, porque el surgimiento de la propiedad es constituida por estas reglas. Nadie está obligado a adquirir propiedad, pero cuando alguien lo hace, sólo puede suceder de acuerdo a éstas. Esto no quiere decir que todo impuesto es justo (evidentemente no todos lo son, y algunos pueden ser sumamente injustos), sólo que lo puede ser si se retrotrae a principios fundados de justicia.



Esto no debe ser malentendido. La obligación de asistencia tiene, por cierto, consecuencias institucionales. Pero ella corresponde al nivel secundario, que se relaciona más bien con aquello que usualmente se entiende como una obligación humanitaria: en vez de determinar cuáles son los criterios que constituyen una institución justa de propiedad, ella aspira a realizar una redistribución de propiedad en razón de consideraciones humanitarias. Por el contrario, obligaciones de justicia global, como las propuestas por Beitz y Pogge, cuestionan el esquema de distribución aceptado. Con su obligación de asistencia Rawls aspira a lograr un mayor grado de humanidad entre los pueblos dentro del esquema de distribución válido actual. Pero hay una gran diferencia entre considerar las diferencias en la distribución de riqueza entre las naciones como un asunto de justicia o considerarlas como un asunto de humanidad. No es cualitativamente lo mismo apoyar económicamente a determinadas naciones porque se reconoce la injusticia del marco global institucional existente, o porque se tiene una aspiración humanitaria.

#### **4.2.2 ¿Se alcanzan los mismos fines?**

Además, y contra lo que afirma Rawls, no es evidente que con la así entendida obligación de asistencia se puedan solucionar las tareas propuestas. En primer lugar, no es evidente que con la obligación de asistencia se pueda evitar los conflictos que Rawls considera como característicos de la posición cosmopolita. Rawls teme que una concepción de justicia global implicaría una intromisión demasiado grande en los asuntos internos de los pueblos. Rawls quiere mantener en alto el derecho a autodeterminación de los pueblos. Por esto la obligación de asistencia debe garantizar sólo el mínimo necesario para que todos los pueblos lleguen a ser bien ordenados (liberales o decentes), y de este modo determinantes en sus propios asuntos. Pero cuando se considera la ayuda exterior y la ayuda para el desarrollo como un tipo de ayuda humanitaria, en el sentido de que un propietario legítimo renuncia a algo y se los da a un necesitado, no es irrealista pensar que esta ayuda pueda ser vinculada, o mejor dicho, con una mayor probabilidad estará vinculada a las condiciones estipuladas por las naciones donantes en tanto propietarios legítimos. Por el contrario, si consideramos estas transferencias como exigencias de la justicia, las condiciones estipuladas en el caso anterior no pueden ser exigidas: en este caso no se transfiere algo de un propietario legítimo a un necesitado, sino que en forma más acertada, la justicia debe corregir una distribución injusta inicial (Tan 2004, 67).

En segundo lugar, la diferencia cualitativa entre la obligación de asistencia de Rawls y los principios de justicia distributiva global permite

suponer, contra su opinión, que los fines de la justicia cosmopolita no son alcanzables con su obligación de asistencia: si es correcto, como muchos autores sostienen, que algunas de las causas fundamentales de la pobreza global se encuentran en las instituciones globales, la realización de los fines cosmopolitas implicaría la modificación de este marco institucional. Pero ya que Rawls considera esta modificación no sólo como un fin que su teoría no comparte, sino que incluso como un fin incompatible con su teoría, surgen dudas justificadas acerca de si con su obligación de asistencia es posible realizar los mismos objetivos que las teorías cosmopolitas de justicia global aspiran a realizar.

## 5 Tolerancia y sociedades jerárquicas decentes

Cuando Rawls discute concepciones de justicia cosmopolita en que se considera a los individuos y no a los pueblos como los agentes morales relevantes para la justificación de una teoría de justicia global, él critica que, en razón de su definición, estas concepciones no dejan ningún espacio para sociedades que no sean liberales. Por lo tanto, Rawls propone bosquejar primero un DG (la tarea de los representantes de los PPLL en la primera parte de la teoría ideal), y luego examinar si otras sociedades no-liberales (las SJD) estarían de acuerdo con este DG liberal. Ya que, como hemos examinado, Rawls define las demandas normativas definitorias del DG de modo tal que las SJD puedan estar de acuerdo con ellas, estas sociedades tienen el mismo estatus y los mismos derechos que las sociedades liberales en el contexto del DG y deben, por tanto, ser toleradas. Rawls define la tolerancia en el DG como un tipo de respeto que impide cualquier forma de intervención e incluso de crítica. Sin embargo, el modo en el cual el concepto de tolerancia es aplicado en el contexto internacional no es el mismo que en el caso de su teoría de justicia doméstica. A continuación examinaré si este nuevo modo de aplicación es coherente con las premisas fundamentales de su teoría.

Cuando Rawls refiere en el contexto de la justicia doméstica a la pluralidad de doctrinas razonables que en tanto tal deben ser toleradas, él refiere a doctrinas comprehensivas de tipo *moral*, *religioso* y *filosófico*. Estas doctrinas comprehensivas son razonables porque aceptan el carácter del liberalismo en tanto *doctrina política*, esto es, una doctrina que define la estructura básica de la sociedad y en relación a ésta, los derechos y deberes del ciudadano. Rawls afirma en forma acertada que el pluralismo en el contexto internacional es todavía mayor que en el contexto doméstico. Pero cuando él realiza la extensión de la teoría de justicia doméstica para diseñar un DG, y aplica la tolerancia liberal a las SJD, él tolera sociedades cuya estructura básica se organiza de acuerdo

a una doctrina comprensiva, esto es, de acuerdo a una concepción de justicia que se basa en una doctrina particular y comprensiva del bien. En este caso, el pluralismo incluye no sólo doctrinas morales, religiosas y filosóficas, como en el caso doméstico, sino que también reconoce las *pretensiones políticas de éstas doctrinas*: SJD organizan su estructura básica y definen los deberes y derechos de sus miembros de acuerdo a las pretensiones políticas de sus doctrinas comprensivas de tipo moral, religioso o filosófico.

Pero la extensión de la tolerancia hacia las SJD va más allá de lo que el liberalismo político puede permitir. En este caso toleraríamos doctrinas comprensivas que no reconocen el carácter político del liberalismo político y que organizan la estructura básica de la sociedad de acuerdo a doctrinas religiosas, morales o filosóficas. Si realizamos una analogía de esta situación ahora al nivel doméstico, este tipo de tolerancia se tendría que aplicar a aquellas doctrinas comprensivas que Rawls caracteriza como no-razonables (porque no reconocen el liberalismo político). Pero esto no tiene sentido: en la teoría de Rawls es justamente la razonabilidad de una doctrina lo que torna normativa la tolerancia liberal. Quizás se podría argumentar que hay buenas razones para sostener diferentes conceptos de tolerancia en el caso doméstico y en el caso de una teoría sobre las relaciones internacionales. Pero en este caso habría que articular argumentos para justificar esta diferencia y no, como hace Rawls, simplemente afirmar que su teoría de las relaciones internacionales entre pueblos es una extensión de su teoría liberal de justicia doméstica.

La tolerancia que Rawls otorga a las SJD – que como vimos no respetan derechos liberales por excelencia, como la libertad de expresión, la libertad igual de conciencia, y los derechos democráticos – no es aceptable. Y la tesis a la cual Rawls recurre, que una teoría que no ofreciese tolerancia en estos casos tendría fatales consecuencias en cuanto directriz para las relaciones internacionales, se deja debilitar de un modo ya tradicional: una cosa es “establecer un juicio”, otra cosa es “actuar de acuerdo a este juicio” (Kymlicka 1995, 164-66). Para actuar de acuerdo a un juicio hay que tomar en cuenta otros factores, como la severidad de las violaciones que están teniendo lugar en esos estados, el costo de la intervención, la disponibilidad de otros cursos de acción, y la probabilidad de éxito de la intervención. Pero para establecer un juicio la situación es clara. A diferencia del DG de Rawls, una teoría liberal de alcance global tendría que estar en contra de tolerar (en el sentido estricto en que Rawls utiliza este concepto en el contexto del DG: un tipo de respeto que inhibe cualquier forma de intervención y crítica) sociedades políticas que restringen la libertad de sus miembros

para afirmar y revisar tanto sus roles sociales y las relaciones en las que se encuentren, como sus ideas formadas socialmente sobre la vida buena (Tan 2000, 80 y siguientes). En el sentido que Rawls define la tolerancia, las SJD, si es el caso por lo demás poco probable que puedan existir, no pueden demandar las ventajas de la tolerancia liberal. Si bien es posible que haya razones pragmáticas para tolerarlas (en el sentido en que Rawls utiliza el término “tolerancia”), no hay ninguna *razón de justicia* para impedir que sociedades democráticas liberales puedan, al menos, criticar regímenes injustos que no respetan derechos liberales fundamentales. Contra la opinión de Rawls, no es en absoluto evidente que “Kazanistan es lo mejor que nosotros podemos esperar en forma realista – y coherente” (Rawls 1999, 78).

En la extensión de su teoría liberal de justicia doméstica a su DG hay una analogía que torna la empresa poco atractiva: al nivel doméstico son individuos y por extensión – mediante la libertad de asociación – grupos los que sostienen y se definen de acuerdo a doctrinas comprensivas del bien. En el contexto internacional son los estados o pueblos los que definen su estructura básica de acuerdo a estas doctrinas comprensivas. Esta no es una analogía admisible: cuando los individuos organizan sus vidas y ajustan sus acciones a determinadas doctrinas comprensivas, ellos pueden reprimir sus características psicológicas, deseos o intereses, que no se ajusten a la doctrina. Cuando los estados o pueblos se organizan políticamente de acuerdo a doctrinas comprensivas del bien, son los individuos que no quieren ajustar sus vidas a estas doctrinas los que son reprimidos.

Una extensión apropiada de la teoría de justicia doméstica de Rawls al contexto del DG no puede renunciar a la premisa liberal fundamental de que los individuos son las últimas entidades morales relevantes para la justificación de la teoría. En tanto se siga sosteniendo firmemente esta premisa, es la afirmación de Rawls, de que un régimen que se organiza de acuerdo a una doctrina comprensiva del bien y que no respeta derechos liberales tradicionales debe ser considerado como un miembro regular y con los mismos derechos del DG, llanamente un error. Por encima de esto, si se mantiene esta premisa fundamental de una teoría de justicia liberal no se puede afirmar, como sí lo hace Rawls, que los miembros de regímenes no-democráticos son responsables de todos los costos que surgen debido a las decisiones de sus respectivos gobiernos. De este modo, no se puede afirmar que las personas nacidas en sociedades con políticas económicas buenas o malas, o en sociedades con buenas o malas políticas de crecimiento poblacional, *merecen* su situación. Esta es una contingencia tan arbitraria como nacer en riqueza o pobreza dentro de una sociedad (Tan 2004, 73). Y, por lo tanto, debe ser corregida de

acuerdo a algún tipo de principios de justicia distributiva con un carácter global.

Pero si se deja esta premisa fundamental de lado, y se considera a los pueblos como las entidades morales relevantes para el DG, es cuestionable que la teoría resultante pueda ser entendida como una extensión de una teoría de justicia liberal. Una utopía realista, esto es: una teoría que amplía lo que normalmente se percibe como las fronteras de las posibilidades prácticas políticas y que así nos reconcilia con nuestra condición de vida social y política (Rawls 1999, 11), puede y debe establecer demandas en el DG que van más allá de las que Rawls articula.

## Referencias

- ACKERMAN, B. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven, London: Yale University Press, 1980.
- \_\_\_\_\_. "Political Liberalisms". In: *Journal of Philosophy*, 91 (1994). <<http://dx.doi.org/10.2307/2940935>>.
- BARRY, B. *The Liberal Theory of Justice*. Oxford University Press, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Theories of Justice*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1989.
- BEITZ, Ch. (1979). *Political Theory and International Relations*. With a new afterword by the author. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. "Social and Cosmopolitan Liberalism". In: *International Affairs* 75, 3 (1999). <<http://dx.doi.org/10.1111/1468-2346.00091>>.
- BENHABIB, S. *The Rights of Others*. Cambridge University Press, 2004. <<http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511790799>>.
- BUCHANAN, A. "Justice, Legitimacy and Human Rights". In: DAVION, V.; WOLF, C. (Ed.). *The Idea of Political Liberalism: Essays on Rawls*. Rowman and Littlefield Publishers, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Justice, Legitimacy, and Self-Determination*. Moral Foundations for International Law. Oxford University Press, 2004.
- CARENS, J. "Aliens and Citizens. The Case of Open Borders". In: *Review of Politics*, 49 (1987). <<http://dx.doi.org/10.1017/S0034670500033817>>.
- DAVION, V.; WOLF, C. (Ed.). *The Idea of Political Liberalism: Essays on Rawls*. Rowman and Littlefield Publishers, 2000).
- DWORKIN, R. "What is Equality? Part 2: Equality of Resources". In: *Philosophy and Public Affairs*, 10, 4 (1981), p. 283-345.
- \_\_\_\_\_. *Sovereign Virtue*. The Theory and Practice of Equality. Harvard University Press, 2000.
- HÖFFE, Otfried. *Demokratie in Zeitalter der Globalisierung*. München: C. H. Beck, 1999.
- JONES, Ch. *Global Justice. Defending Cosmopolitanism*. Oxford University Press, 1999.
- KANT, Immanuel. *Zum ewigen Frieden*. Akademie Ausgabe, Volumen VIII.

- KYMLICKA, W. *Multicultural Citizenship*. Oxford University Press, 1995.
- LANDES, D. *The Wealth and Poverty of Nations*. New York: W. W. Norton, 1998.
- MARTIN, R.; REIDY, D. *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?* Blackwell Publishing, 2006. <<http://dx.doi.org/10.1002/9780470776612>>.
- MOELLENDORF, D. *Cosmopolitan Justice*. Oxford: Westview Press, 2002.
- NOZICK, R. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- NUSSBAUM, M. *Frontiers of Justice*. Harvard University Press, 2006.
- POGGE, Th. *Realizing Rawls*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Polity Press, 2002.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice* (Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1971).
- \_\_\_\_\_. "The Law of Peoples". In: SHUTE, S.; HURLEY, S. (Ed.). *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*. New York: Basic Books: 1993.
- \_\_\_\_\_. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. *The Law of Peoples*. With "The Idea of Public Reason Revisited". Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
- RAZ, J. *The Morality of Freedom*. Oxford University Press, 1986.
- SEN, A. *Development as Freedom*. New York: Knopf, 1999.
- SHUE, H. (1980). *Basic Rights. Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*. 2nd ed. Princeton University Press, 1996.
- SHUTE, S.; HURLEY, S. (Ed.). *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*. New York: Basic Books, 1993.
- TAN, K-Ch.: *Tolerance, Diversity, and Global Justice* (Pennsylvania State University Press, Penn. 2000).
- \_\_\_\_\_. *Justice Without Borders. Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004). <<http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511490385>>.
- TASIOULAS, J. "From Utopia to Kazanistan: John Rawls and the Law of Peoples". In: *Oxford Journal of Legal Studies*, 22, 2 (2002). <<http://dx.doi.org/10.1093/ojls/22.2.367>>.
- TESÓN, F. *A Philosophy of International Law*. Boulder: Westview Press, 1998.
- VINCENT, R. J. *Human Rights and International Relations*. Cambridge University Press, 1993.

**Endereço postal:**

Diagonal Las Torres 2640 – Edifício A Oficina, 229  
Peñalolén – Región metropolitana – Chile

Data de recebimento: 10/09/2014

Data de aceite: 15/09/2014