

**¿JUSTICIA INTERNACIONAL O PAZ MUNDIAL?
SOBRE LA NATURALEZA DE *EL DERECHO*
DE GENTES DE JOHN RAWLS**

Delfin Ignacio Grueso
Universidad del Valle
dgrueso2001@yahoo.com.mx

RESUMEN

Rawls no habría podido proveer una teoría de la justicia capaz de regular las relaciones internacionales, algo que otros pensadores rawlsianos (Beitz, Pogge) creyeron necesario. Este artículo intenta explicar las razones que impedían ese cometido. De una parte, el estrecho nexo entre la justicia, como una virtud, y la unidad política, solo en el contexto de la cual esa virtud tiene sentido. Al menos así lo ha entendido la tradición filosófica. De otra parte, las decisiones meta-filosóficas que Rawls toma y su afán de hacer de la suya una teoría de la justicia “post-metafísica” y “estrictamente política”.

PALABRAS CLAVE

Justicia doméstica e internacional, la justicia como virtud política, paz mundial, orden político mundial.

ABSTRACT

This article tries to explain why it was impossible for Rawls to develop a normative theory of justice for international relations; something that has been demanded by some rawlsian thinkers (Beitz, Pogge, etc.). There were two obstacles for such an enterprise. On one hand, the link established by the philosophical tradition between justice, as a political virtue, and the political unity (polis, national-state, etc.). On the other hand, Rawls' meta-philosophical decisions, which make his a 'post-metaphysical' and 'strictly political' theory of justice.

KEYWORDS

Domestic and international justice, justice as a political virtue, world peace, world political order.

¿JUSTICIA INTERNACIONAL O PAZ MUNDIAL?
SOBRE LA NATURALEZA DE *EL DERECHO*
DE GENTES DE JOHN RAWLS

Algo de paradójico pudo tener el hecho de que la *justicia como equidad*, esa fundamentación ético-política del *Estado de bienestar*, hubiera visto la luz cuando comenzaba la ofensiva política para el desmonte del mismo. Esto, sin embargo, no hizo de ella una teoría obsoleta: cobró vigencia justamente porque aportó elementos para una defensa política de ese Estado. Lo que sí parece condenar esta teoría a la obsolescencia es el hecho de que ella ignore la tendencia globalizante que ya era un hecho en vida de Rawls. Como se sabe, la teoría rawlsiana de la justicia provee unos principios para reorganizar la estructura básica de una sociedad dada, de forma tal que pudiéramos aprobar, en términos morales, el acceso a las oportunidades que en ella alcanzan sus miembros y la distribución final de las cargas y los beneficios. Siendo este el sentido de su teoría, es hasta cierto punto entendible que su unidad de análisis sea la sociedad doméstica, tomada como un sistema cerrado de cooperación, al cual se ingresa mediante nacimiento y del cual se sale con la muerte. Pero la solución de justicia que de allí emerge no nos dice cómo enfrentar moralmente las fuerzas del capitalismo, ni cómo orientar aquellas instituciones y agentes que, desde afuera de cada país, afectan la vida de sus habitantes. Y pareciera que, como están las cosas, eso también lo necesitamos de una teoría de la justicia.

En efecto: nunca como ahora la vida de los habitantes de cualquier país se había visto tan influenciada por *realidades extranacionales*. Para comenzar, ninguna nación escapa ya al impacto de altos flujos migratorios, a procesos de creciente mundialización de la economía, al control de organismos multilaterales y a la presión de ONG capaces de influir en los ajustes institucionales internos. Al tiempo, los Estados nacionales parecen incapaces de controlar políticamente todas las dinámicas que afectan sus

economías domésticas: los súbitos desarrollos económicos tanto como las súbitas quiebras y desaceleraciones, los llamados “capitales golondrina”, la fuga de recursos económicos y humanos, etc. Todo eso obedece a dinámicas que “vienen de afuera” y que escapan al control efectivo por parte de la sociedad organizada como un Estado políticamente autónomo. Además, nunca como ahora pareció tan evidente que la acumulación de riqueza a nivel global y la generación de la pobreza en muchos países de la periferia del sistema-mundo capitalista están interconectadas; que ellas dependen en alto grado de las dinámicas del capital, que traspasan las fronteras y cambian drásticamente los modos de producción y de consumo. Si así son las cosas, ¿por qué no abrir la reflexión ético-política sobre la justicia al plano internacional? Y, más puntualmente, ¿por qué no lo hizo Rawls, aquel que volvió a poner esa categoría en el centro de la filosofía política y que lo hizo con un admirable nivel de sofisticación?

¿O fue que Rawls sí se ocupó de este tipo de realidades? Algunos creen que sí; que *El derecho de gentes* o *El derecho de los pueblos* (*The Law of Peoples*) compendia ese esfuerzo. Otros creen que ese no es el tema que se propone Rawls en este texto.

En el presente artículo suscribo al segundo tipo de lectores y trato de aportar elementos para mostrar que, dado el entendimiento rawlsiano de la justicia como una categoría moral de la política y las características “post-metafísicas” y “estrictamente políticas” de su filosofar, una empresa intelectual en esa dirección no era posible. Tras una rápida revisión de las razones que esgrimen algunos teóricos de inspiración rawlsiana para exigir una teoría de la justicia que oriente normativamente la relaciones internacionales (más aun: que afronte la existencia de una injusticia social y económica que se produce por efecto del ordenamiento internacional del capitalismo mediante medidas redistributivas y reparativas), me centro en *El derecho de gentes* y en la imposibilidad rawlsiana para ofrecer una teoría con estas características.

1. ¿LLEVAR LA JUSTICIA RAWLSIANA AL PLANO INTERNACIONAL?

La idea de que se puede hacer un esfuerzo similar al que hizo Rawls para la sociedad doméstica, solo que ahora aplicado al plano internacional, la han pensado varios filósofos que, de alguna forma, acreditan la impronta rawlsiana. Es claro que Rawls no creyó que eso fuera posible o, en todo caso, no desplegó un esfuerzo significativo en esa dirección; actitud que llevó a autores como Charles Beitz, Thomas Pogge y Brian Barry a preguntarse si esto no comportaba una complicidad intelectual con una serie de injusticias que emergen como consecuencia del ordenamiento mundial de la política y la economía. Charles Beitz y Thomas Pogge, por su parte, han decidido no pasar agachados frente a esas injusticias y han intentado esfuerzos que, de todas maneras, se inspiran en Rawls.

Tienen en común el no aceptar las razones dadas por Rawls para no ocuparse de la justicia y la injusticia en el orden global. Pogge, explícitamente, considera inadmisibles las razones dadas por Rawls para aducir que ningún deber moral, excepto el de la asistencia, tienen las personas hacia los pobres de cualquier otro país¹. Por el contrario, ellos y otros creen que hay obligaciones morales que unos seres humanos tienen con otros, allende las fronteras nacionales, en virtud de procesos de explotación o de expropiación del pasado o del presente. Pogge supone una deuda moral que tienen las naciones ricas con respecto a las pobres; Regina Kreide centra su atención en la deuda de las grandes corporaciones. No dudan, entonces, en emprender la tarea de pensar la justicia en términos más cosmopolitas; aquello que Rawls no hizo. Y al tratar de saldar esas deudas, ponen su atención más bien en los individuos y las poblaciones, más que en los Estados;

¹ “Rawls, de manera inverosímil, encuentra la desigualdad económica arraigada aceptable moralmente cuando se origina en elecciones previas libremente tomadas al interior de un pueblo” (Pogge, 2007, p.26).

los convierten en destinatarios de medidas redistributivas o reparativas.

Lo que está a la base de ese tipo de esfuerzos son ideas como estas dos expresadas por Beitz: 1) Que “el campo internacional está llegando cada vez más a procesos similares en muchos sentidos a los de la sociedad doméstica” (Beitz, 1979, pp. 7-8). 2) Que “personas de diversas ciudadanía tienen obligaciones distributivas unas hacia otras que son análogas a las de los ciudadanos de un mismo Estado” (Beitz, 1979, p. 128). Convicciones como estas le sirvieron al propio Beitz para creer que “un principio (de justicia distributiva) puede ser justificado, en analogía con la justificación dada por Rawls en *A theory of justice*, para el caso de la distribución internacional” (Beitz, 1979, p. 8).

Este tipo de ideas comportan a la vez un llamado de atención a la manera como la filosofía política se ha ocupado de la justicia y una invitación a superar ese déficit que al presente ella acusa con relación al campo internacional. En efecto, la filosofía política ha estado tradicionalmente presa de un “realismo político” que consiste en creer que no es posible establecer normas morales que regulen las relaciones entre los Estados; creencia de la que se desprende un abandono de la reflexión moral con relación a otros ámbitos de la estructuración del orden mundial. En contraste, casi todo el esfuerzo normativo de la reflexión ético-política, especialmente la que se ocupa de la justicia, se ha concentrado en la sociedad, pensada como una unidad política aislada. Hobbes pasa por ser el pensador paradigmático de este escepticismo. Convencido de que los Estados no pueden acceder a ejercicios como aquellos (reales o ficticios) que permiten a los individuos establecer vínculos cívicos entre ellos, parece haber esparcido entre los filósofos que se ocupan normativamente de la justicia la convicción de que no es posible establecer un principio moral, universalmente reconocido y, por ende, eficaz, para que regule el campo internacional.

Beitz piensa que ese escepticismo hobbesiano venía gestándose de más atrás, desde Maquiavelo y Bodino (Beitz, 1979, p. 3) y

que, en todo caso, ha justificado dejar a las relaciones internacionales huérfanas de toda regulación moral; que con base en él se piense que es legítimo que cada nación invoque su *razón de Estado* a la hora de decidir sus acciones frente de otras naciones. Claro: el derecho internacional y los pactos entre naciones han ido supliendo ese vacío normativo y pueden, en tiempos de relativa paz, imponerse al capricho de las naciones. Pero cuando este derecho y esos pactos se pueden ignorar, cuando ya no hay voluntad de cumplimiento, todo queda en manos de los recursos militares o de presión política y comercial. En cuanto a la redistribución de recursos y la mitigación del hambre en el mundo, todo queda en manos de unos organismos concebidos de una manera asistencialista.

A Beitz le parece que si las naciones están hoy conectadas en más de un sentido, están creadas “las condiciones para un principio de justicia global similar al que aplica para la sociedad doméstica” (Beitz, 1979, p. 144). Rawls no cree que esto sea posible y suscribe un poco todavía a la línea hobbesiana. Es lo que propongo entender a través de esta lectura de *El derecho de gentes*.

El derecho de gentes ha sido un texto que ha dado lugar a muchos equívocos en su interpretación. Se podría decir, y con razón, que este ha sido un sino que ha afectado dramáticamente casi todo el proceso de escritura de Rawls; una escritura trabajosa y ardua que tiene que corregirse y aclararse a cada momento. Pero, a diferencia de *A theory of justice* y de *Political liberalism*, textos mucho más elaborados, este otro parece haberse quedado en las primeras fases de su escritura; que, a pesar de que dio a conocer dos versiones del mismo texto, no alcanzó un nivel aceptable de claridad y desarrollo.²

² Esto a pesar de que Rawls dice “Esta versión, concluida durante el año académico 1997-1998, está basada en tres seminarios que impartí en la Universidad de Princeton en abril de 1995 y resulta más completa y satisfactoria” (Rawls, 2001, p. 9).

Una prueba de esto es que *El derecho de gentes* ha generado dos tipos de lectores: los que creen que en él Rawls se ocupa de la justicia internacional, aunque el resultado les parezca altamente insatisfactorio y los que creen que si algo tiene de insatisfactorio este texto — y tiene mucho — no es su teoría para la justicia internacional, porque allí no intentó tal cosa.

Los que entienden el texto como un esfuerzo dedicado a la justicia internacional, parecen fijar su atención en una serie de afirmaciones que Rawls va desplegando a lo largo del texto y que hacen pensar que se trata de una extensión de la *justicia como equidad* al campo internacional. Por ejemplo, que “el derecho de gentes se desarrolla dentro del liberalismo político y constituye *la extensión* (la cursiva es mía) de una concepción liberal de la justicia doméstica a una sociedad de los pueblos” (Rawls, 2001, p. 19); o que “los razonables pueblos liberales o decentes ofrecen términos equitativos de cooperación a otros pueblos” (Rawls, 2001, p. 37); o que “al desarrollar el derecho de gentes, el primer paso consiste en elaborar los principios de justicia para la sociedad doméstica” (Rawls, 2001, p. 37); o que “la idea de la posición original se emplea otra vez pero ahora para extender una concepción liberal al derecho de gentes” (Rawls, 2001, p. 45); o que “los pares en la segunda posición original escogen entre diferentes formulaciones o interpretaciones de los principios del derecho de gentes, ilustrados por las razones mencionadas para las restricciones de los poderes de la soberanía” (Rawls, 2001, p. 53); o que “el derecho de gentes es una extensión a la *sociedad de los pueblos* de la concepción liberal de la justicia para la sociedad *doméstica*” (Rawls, 2001, p. 67). ¿Cómo no creer, entonces, que de lo que se trata es de repetir el mismo ejercicio que sirvió para derivar la teoría de la justicia para la sociedad doméstica, solo que ahora para la sociedad de los pueblos?

Pero si de esto se tratara el ejercicio, a estos lectores les parece altamente insatisfactorio. La prueba es la serie de reacciones críticas que el texto ha suscitado y que David A. Reidy ha clasificado en tres grandes líneas. La primera — según Reidy — es que *El derecho*

de gentes carece de una detallada argumentación de lo que pretende concluir. Se trata de un texto “opaco y poco desarrollado”, más bien de una lista políticamente correcta de meras aserciones y reflexiones que de argumentos cuidadosamente contruidos. La segunda es que Rawls establece el problema al que habría que darle solución a través de la justicia, como un problema entre sociedades políticamente organizadas tomadas como unidades, más o menos como los Estados nacionales (aunque afirme que no habla de Estados sino de “pueblos”). La gente real, los individuos que habitan esas sociedades, están más bien ausentes de sus análisis. Solo aparecen indirectamente como víctimas de los malos regímenes o de las condiciones adversas impuestas por la naturaleza. La tercera línea crítica se refiere al hecho de que Rawls haya tomado aquí el asunto de la justicia internacional como asunto de una “teoría ideal”, adoptando un inaceptable “aire de irrealidad”. A esos críticos —según Reidy— les parece inadmisibile que pueda llamarse filósofo político quien habla así de la justicia internacional. ¿Quién, sino “alguien con la cabeza metida entre las nubes”, puede ignorar la historia de las injusticias históricas entre los pueblos, las conquistas y el deseo de oprimirse unos a otros? ¿Qué otro filósofo “podría eludir la pobreza global y la inequidad en 105 páginas, 90 de las cuales se dedican a considerar la justicia internacional en un mundo de pueblos que son auto-suficientes, no-agresivos y universalmente decentes”? Esto sería, según esos críticos reseñados por Reidy, filosofía política de la peor clase (Reidy, 2004, pp. 292-293).

A quienes no creemos que Rawls esté tratando de extender la *justicia como equidad* al plano de las relaciones internacionales, el texto tampoco nos deja totalmente satisfechos. Podemos, al menos, compartir con los del primer grupo cierta sorpresa por algunas afirmaciones de Rawls sobre las relaciones entre los países, el origen de la pobreza mundial, las diferencias entre los regímenes políticos y, de un modo especial, lo que propone hacer —o no hacer— con algunos de ellos. En estas materias Rawls parece acusar o bien un inaceptable nivel de simpleza o ingenuidad, o bien una

cuestionable actitud etnocéntrica que produce perplejidad entre quienes lo consideran un pensador progresista.

Ahora bien: leído *El derecho de gentes* como un texto dedicado al tema de la paz mundial, o al menos al de la paz de los pueblos decentes, que es como creo que hay que leerlo, y no al de la justicia internacional, algunas de esas críticas se diluyen (y otras emergen). Es lo que me propongo explicar.

2. EL DERECHO DE GENTES EN LA SENDA DE LA BÚSQUEDA DE LA PAZ MUNDIAL

El derecho de gentes bien puede ser leído en la misma línea de *La paz perpetua* de Kant; como un texto que no hace otra cosa que reactualizar el ejercicio kantiano de buscar una salida al hobbesianismo internacional, a la conclusión de que los Estados quedan para siempre, unos con respecto a otros, en una situación de *estado de naturaleza* en la que no impera ni la ley ni la moral. De hecho, allí Rawls dice textualmente: “La idea básica consiste en seguir la orientación de Kant en *La paz perpetua* sobre lo que denomina *foedus pacificum* (Confederación pacífica de Estados)” (Rawls, 2001, p. 19). Retomando la preocupación central de un texto dedicado a la convivencia pacífica internacional, *El derecho de gentes* no tiene grandes pretensiones: no es “un tratado ni un manual de derecho internacional”. Es, como dice Rawls, un texto “estrictamente dedicado a ciertas cuestiones relacionadas con la posibilidad de una utopía realista y sus condiciones”; y esta utopía no es otra que la situación en la cual los pueblos liberales y los pueblos decentes “alcanzarían la paz y la justicia dentro y fuera de sus territorios”. De un modo más general, la pregunta que mueve a Rawls es: “cómo es posible una sociedad mundial de pueblos liberales, decentes y no decentes” (Cf. Rawls, 2001, pp. 15-16).

Visto de esa manera, el asunto cobra un poco de sentido (sin que desaparezca del todo su carácter molesto) esa clasificación que Rawls hace entre cinco tipos de “pueblo”: pueblos razonables

liberales, pueblos decentes, Estados proscritos, sociedades lastradas por condiciones desfavorables y absolutismos benignos. Lo absurdo de esa puesta en un mismo conjunto de cosas que, de entrada, nos parecen disímiles, tal vez se mitigue si aceptamos que la clasificación se hace desde el liberalismo y que el liberalismo ha sido tomado aquí como la medida de todas las cosas. Así, la búsqueda de la paz la intenta Rawls desde la perspectiva liberal, dando por sentada la bondad de ese tipo de organización política de la sociedad; algo que, en cambio, no podría darse por supuesto en una posición original que buscara establecer principios de justicia para todos los regímenes; allí el liberalismo político de Rawls tendría que ser sopesado, en igualdad de condiciones, con los otros regímenes, como el otro liberalismo, el más radicalmente doctrinal, fue reducido, en el ejercicio que Rawls simula con la figura del “consenso traslapado”, a una más entre las concepciones de lo bueno que tenía que someterse al proceso de alcanzar la justicia; una parte del problema inicial, en modo alguno ya la solución.

Embarcado en la cuestión de establecer si es posible la paz entre los pueblos y hecha la pregunta desde la perspectiva de los que él llama “pueblos liberales”, lo primero que hace Rawls es extender un marco de tolerancia hacia otros regímenes que, aunque diferentes del liberalismo, sean capaces de convivir con él. No encuentra sino uno, el de los “pueblos decentes” no liberales. Estos, aunque jerárquicos, igual aprecian la paz internacional; ellos son los aliados naturales del liberalismo en esta causa. Y hasta allí llega el ejercicio de extensión de Rawls. Esta topología, sin embargo, dice muchas más cosas. Desde el polo del liberalismo, el criterio por excelencia de la decencia, en el otro polo no puede haber sino “pueblos indecentes”, que hemos de suponer hostiles a la paz mundial. Siendo así las cosas, la paz solo es viable (en las condiciones ideales que Rawls visualiza mediante este otro uso de su “posición original”) entre “pueblos liberales” y “pueblos decentes”; o, mejor, a partir de cómo estos se alíen para mantener a raya a los enemigos de la paz.

Los “pueblos no decentes” son los que justifican el segundo momento de la reflexión, el de la “teoría no ideal”, una vez se ha agotado el proceso de apertura liberal hacia otros pueblos. Esos pueblos, sin embargo, son los que jalonan el ejercicio; ellos han estado allí, desde el comienzo, como aquello que le da sentido a la reflexión rawlsiana. Es decir, de no existir esa clase de pueblos, apenas si tendría sentido preguntarse por el derecho de gentes y por cómo alcanzar la paz en el ámbito internacional. Estando esos pueblos allí, vale la pena pensar el asunto desde la perspectiva de los pueblos liberales e involucrar a los pueblos decentes no liberales. Porque en última instancia es una alianza contra los pueblos no decentes y, por ende, no los involucra a ellos. Ahora bien: la existencia de esos pueblos no decentes es, por decirlo así, *lo dado*. No hace falta explicar las raíces históricas y las determinaciones geopolíticas de lo que Rawls llama indecencia. Tampoco, al parecer, corregir las injusticias que históricamente se pueden haber cometido, “desde afuera”, con las poblaciones de esos pueblos. Este es uno de los aspectos más molestos del texto: que Rawls prefiera pensar que las “sociedades lastradas” lo son por efecto de una condición natural adversa y que, en general, los pueblos se han dado el gobierno que sufren o, en todo caso, están en esa condición por efecto de los regímenes que sufren. En ningún momento presupone que, por ejemplo, hay regímenes que han sido impuestos y defendidos por las metrópolis del capitalismo; como en su momento lo fueron el régimen del Apartheid en Sudáfrica, o las brutales dictaduras militares en Paraguay o Chile, o los absolutistas regímenes que han protegido los intereses petroleros del primer mundo en los países árabes. Ahora bien: ¿afecta esta ignorancia de los vínculos entre la situación de estos pueblos y las imposiciones que “les vienen de afuera”, el análisis de Rawls?

Creo que a medias. En principio, digámoslo así, la mirada que Rawls arroja sobre la diversidad de pueblos (¿o más bien de regímenes?) es *sincrónica*, no *diacrónica*: los pueblos ya están allí, con sus diferencias. Rawls los clasifica en cinco tipos, mezclando co-

sasque —a mientender— sondenaturaleza disímil: pueblosrazonables liberales y pueblos decentes, Estados proscritos, sociedades lastradas y absolutismos benignos. Todo esto recuerda cierta clasificación que dice Borges haber encontrado en una enciclopedia china y que Foucault retoma en un libro como ejemplo del tipo de clasificaciones que no se pueden hacer. Se puede asumir que todos quieren la paz (¿quiénes, los pueblos o los regímenes que los presiden?); pero los Estados proscritos se niegan a cumplir un razonable derecho de gentes. El camino (lo que está en “nuestras manos”, parece decir Rawls) es establecer cómo los pueblos liberales, en alianza con los decentes no-liberales, pueden defenderse de ellos.

Claro: de cierta manera sí hay aquí una extensión de la justicia rawlsiana al plano internacional. Rawls presupone la idea liberal de justicia (la que ha alcanzado) y avanza desde ella a la convivencia con otros pueblos. Lo que no hace es embarcar a esos otros pueblos en la búsqueda común de una solución de justicia para los problemas que surgen en el campo internacional. En breve: se extiende la solución, no el ejercicio que la hizo posible. Y la solución compromete a los Estados con la paz, no con la superación de las injusticias que viven dentro de ellos sus habitantes o que estos derivan de la organización capitalista del mundo moderno. Esto, de nuevo, porque el asunto que subyace al texto no es el de la justicia distributiva (u otra variación de lo que podríamos llamar justicia), sino el de la evitación o, al menos, la regulación de la guerra. Cree que, en última instancia, ello es posible “liberalizando” la sociedad de los pueblos³. Pero, de nuevo, no involucra a todos los pueblos, de manera voluntaria, en este proceso. Los pueblos democráticos liberales y los pueblos decentes no liberales son los que de verdad concurren para consolidar el derecho de

³ “El propósito del derecho de gentes estaría plenamente logrado cuando todas las sociedades hayan sido capaces de establecer un régimen liberal o un régimen decente, por improbable que ello resulte” (Rawls, 2001, p. 15).

gentes. Y lo que alienta el contrato (esto es, lo que significa la extensión del contrato social al campo internacional) es la necesidad de mantener a raya a los pueblos no decentes, especialmente a los Estados proscritos, que se niegan a cumplir un razonable derecho de gentes y a los cuales hay que frenar disuasivamente, al mejor estilo hobbesiano, apelando a la fuerza preventiva; incluso a la fuerza preventiva de las armas nucleares.

Reitero la pregunta: ¿hay un nivel de justicia involucrado en este proceso? Sí, si por tal se acepta el llegar a términos con los pueblos decentes no liberales; proceder con ellos de una manera razonable. No, si por tal se entiende llegar a términos con todos los pueblos. Absolutamente no, si por justicia se entiende modificar la situación de pobreza o riqueza que, bajo algún criterio moral, pueda parecer injustificable o reparar las deudas que unas naciones puedan tener para con otras. Lo que hace Rawls es dar por sentado el principio de autonomía de las naciones (el mismo cuya observancia escandaliza a Pogge). Solo así se entiende que pueda pretender que, con su derecho de gentes, estamos en presencia de una concepción particular de la equidad y que la justicia se está aplicando a los principios y normas del derecho internacional y sus prácticas.

Antes de terminar este acápite, me gustaría identificar, aunque solo sea de paso, algunos planteamientos de Rawls que encuentro altamente problemáticos. Para comenzar, su idea de que hay una fuerte dependencia de la economía con respecto al régimen político. Por mucho que algunos países, más que otros, sean eficaces controlando políticamente su economía y trazando sus líneas de desarrollo, cada vez ese control depende más de variables internacionales.

Igualmente problemático es su idea de la determinación histórica del régimen político. Hay, sin duda, un peso de la historia sobre las posibilidades que tiene una nación para alcanzar un régimen político que le permita desarrollarse económicamente; en muchos casos el alcance de ese régimen está dificultado por eso que Rawls (2001) llama “las condiciones desfavorables, es decir,

las condiciones de sociedades cuyas circunstancias históricas, sociales y económicas (que) hacen difícil, si no imposible, alcanzar un régimen bien ordenado, liberal o decente” (p. 15). Por eso llama “sociedades lastradas” a las que están marcadas por tan adversas circunstancias. Pero en modo alguno estas condiciones tienen un origen exclusivamente endógeno; ellas son también el resultado de un juego de poderes internacionales. Rawls, al entender que una nación tiene comprometido su destino solo a partir de su historia y sus condiciones internas, se excusa de analizar la forma como la organización mundial del capitalismo produce en ciertas naciones, en buena parte en virtud de su desfavorable posición en las balanzas de la geopolítica, situaciones de miseria de grandes masas de su población y refuerzan en ellas ciertas condiciones de subordinación social. En breve: no es equivocada la idea de que buena parte de las desgracias de estas llamadas “sociedades lastradas” procedan de sus malos regímenes; pero siempre queda faltando la mitad de la explicación: la complicidad que puede haber entre los llamados buenos regímenes, y la existencia y perpetuación de los regímenes malos. Una y otra situación, la miseria de la población y la perpetuación de los regímenes malos, pueden también explicarse en términos de las necesidades del capitalismo mundial.

Está también la idea de Rawls sobre la guerra y el liberalismo. Siendo la preocupación que dinamiza el texto la de la guerra y la paz, no la de las situaciones que generan pobreza y riqueza, y afirmando — como afirma Rawls — que entre Estados liberales no se hace la guerra, es notorio que se le oculte al autor el hecho de que desde esos Estados sí se promueven guerras; guerras que suelen tener como escenarios los países del Tercer Mundo y que suelen beneficiar los intereses del primero.

Ligada a la anterior, está la idea de que es por razón del control político interno que los regímenes liberales son menos bélicos. Puede ser cierto que, aquellos países donde los déspotas se lanzan más fácilmente a la guerra, lo hacen porque no tienen que darles cuentas a sus ciudadanos y a su opinión pública de sus crí-

menes, porque sus súbditos no son ciudadanos plenos y porque no hay bajo esos regímenes una verdadera opinión pública o ella está alienada o amordazada. Pero la historia ha mostrado que, al menos temporalmente, desde los regímenes liberales se hacen guerras — guerras injustas — a otros regímenes, con base en mentiras y para defender intereses económicos de alguna élite que se ha tomado el poder en el país liberal. Para no agotarnos con ejemplos, basta con mencionar la última guerra contra Irak.

Quiero volver ahora a lo que me ocupa en este artículo — y a lo que me dedicaré a partir de ahora —: el asunto de por qué Rawls no hubiera podido elaborar una teoría de la justicia, al modo de la *justicia como equidad*, capaz de erigirse en pauta normativa para las relaciones entre los pueblos y para orientar acciones redistributivas o reparativas que atiendan a injusticias producidas o inducidas “desde afuera” de cada nación. Como se recordará, he dicho que una cabal *extensión* de su justicia doméstica al plano internacional no es posible por dos razones: por lo que la justicia connota, como categoría moral de la política, y por las condiciones del filosofar rawlsiano. Procedo a explicar la primera razón.

3. LA JUSTICIA: UNA CATEGORÍA MORAL DE LA POLÍTICA

La tradición filosófica sobre la justicia, al menos aquella que va de Aristóteles a Rawls, pasando por Hume y Kant, no puede pensarla sino como una virtud moral de la vida en común⁴; algo que solo puede ser pensable en términos de la unidad política. Aristóteles (2007) la definió como una virtud relacional, al decir que es “la única, entre las virtudes, que parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros” (p. 129). Esta vida en común, además, tiene que ser pensada como una unidad de producción

⁴Sobre esta idea de la justicia como una virtud moral de la política, me he referido en extenso en mi artículo “La especificidad filosófico-política de la pregunta por la justicia”. Aquí reconstruyo algunas ideas de ese artículo.

y de consumo más o menos cerrada. Esto explica que al vínculo cívico, que genera la vida bajo el imperio de una institucionalidad, se le añada el vínculo de la cooperación; que se entienda la sociedad como una unidad de producción solidaria. No de otra manera se podría plantear moralmente el problema de redistribuir correctamente las cargas y los beneficios entre los miembros de una misma sociedad. Esa unidad políticamente basada en la civilidad y económicamente solidaria es pensada, además, como uniformada por prácticas legales, de forma tal que el principio de justicia que rija para toda la sociedad se articule con las leyes que rigen para la solución de los conflictos con relación a los bienes y las oportunidades. Aristóteles, al menos, pensó la justicia como una virtud que une verticalmente al ciudadano con la *polis* y, solo de una manera derivada, a los ciudadanos entre sí. Este segundo nexo, que hace de la justicia una virtud horizontal, referida a las interacciones humanas, debe depender, en una sociedad moralmente organizada (aquella que se constituye en la utopía de cualquier reflexión sobre la justicia), de la primera. A la segunda Aristóteles la subdividió en *justicia distributiva* y *justicia correctiva* o *sinalgmática*, que a su vez fue subdividida en *conmutativa* y *judicial*. En el centro del sistema Aristóteles puso el aspecto *redistributivo*, el que le da carácter social a la justicia como virtud política; aquel que enfatiza la necesidad de una correcta distribución de honores, cargas y beneficios entre los miembros de un mismo sistema de cooperación social. Liberada de la lógica económica, política o forense, la reflexión moral sobre la justicia se orienta a la búsqueda de un principio moral, en su caso *la equidad*, que satisfaga la necesidad de tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales.

Algunos rasgos de este modo de filosofar, que hace abstracción del carácter poroso de las fronteras, del flujo humano a través de ellas y de las dinámicas que “desde afuera” generan la pobreza y la riqueza, se conservan en Rawls. Piensa la justicia en términos de una sociedad entendida como un sistema de cooperación; esto es, uno en el cual sus miembros producen, en coordinación,

un conjunto de bienes que no podrían producir si actuaran aisladamente y que, dada esa forma de producirlos, a ellos no les es indiferente el modo en que esos bienes se repartan. Rawls introduce una condición para pensar esa sociedad, una que ya hubiera resultado falsa en la época de Aristóteles y que resulta más falsa hoy en día, pero sin la cual no se podría pensar la justicia con rigor: que a esa sociedad se ingresa mediante nacimiento y se sale mediante la muerte.

Al fijarse la sociedad cerrada como unidad de análisis, Rawls también se inspira en las llamadas circunstancias de justicia que introdujo David Hume. La sociedad para la cual hay que pensar la justicia —según le escocés— es una unidad de producción y consumo donde se ha generado una situación de “moderada escasez”; de otro modo no puede emerger la justicia como cuestión moral. La justicia no tendría sentido en una situación de abundancia ni de dramática escasez. Tampoco se le ocurrió a Hume pensar que esta situación podría emerger entre Estados. Para esto último Hume tenía a Hobbes, que ya había dicho que las relaciones internacionales se dan en un ambiente de naturaleza; esto es, de recíproca desconfianza y, por ende, desprovisto de los deberes que impone la vida política. En una situación así, diría Hume, vale lo que vale para una situación de dramática escasez: entrar sin consideraciones morales a conseguir los bienes que se necesitan (Hume, 2003, pp. 45-70).

Ni siquiera el teórico por excelencia del capitalismo y del sistema-mundo de la economía, Karl Marx, pudo pensar la justicia en términos distintos a los de la sociedad cerrada. En ese excepcional pasaje de su obra que es la *Crítica del Programa de Gotha*, Marx, que en general no se ocupó de asuntos normativos, y que lejos estuvo de pensar los asuntos políticos y éticos como independientes de la economía, o de pensar los asuntos económicos al margen de la lógica mundial de reproducción del capital, al pensar la justicia, no pudo sino hacerlo siguiendo la huella abierta por Aristóteles y tratarla como un asunto de distribución al interior de una misma unidad de producción. La fórmula “De cada

quien según sus capacidades, a cada quien según su necesidad” (Marx, 1968, p. 24), sigue pensando la sociedad como la unidad básica de análisis, que solo permite distribuir entre quienes hacen parte de ella, dejando un margen de ahorro para la inversión y el futuro. La sociedad comunista tomada aquí en consideración, por parte de un pensador para nada nacionalista o endógeno, es una sociedad cerrada.

Y lo mismo pasa con los autores que piensan la justicia corrigiendo a Rawls en las décadas del 70 y el 80 del siglo pasado. Tómese el caso de la nave espacial de Ackerman, donde se reproduce un poco el modelo de la *posición original* de Rawls, o la teoría de Robert Nozick, cuyas circunstancias de partida no suponen el Estado, sino que llevan a él, al “Estado mínimo”, porque niegan la redistribución y afirman el derecho a la propiedad ligada al trabajo. En lo esencial, el análisis de Nozick se parece mucho al de Hume (al fin y al cabo ambos propietarios, aunque Hume no defiende la propiedad como un derecho natural), pues ambos entienden el Estado y la justicia en función de la conservación de la propiedad.

Amartya Sen, que tomaría distancia del análisis hecho por Rawls en *El derecho de gentes*, pues desprecia el etnocentrismo propio de las culturas occidentales (del que allí se respira en cantidades, pues Rawls casi asume que solo en Occidente hay democracia y solo la entiende al modo liberal), tampoco podría entender la justicia sino en el seno de una unidad política. No de otra forma puede defender la discusión pública de los asuntos comunes. Para él, en última instancia, hay un nexo entre la justicia y la práctica de la democracia, en el sentido de un gobierno a través de la discusión. En su criterio, “si las demandas de justicia pueden ser valoradas solamente con la ayuda de una discusión pública, y si la discusión pública está constitutivamente relacionada con la idea de democracia, entonces hay una íntima conexión entre la justicia y la democracia, con algunas características compartidas” (Sen, 2009, p. 326).

Rawls sigue esta tradición al pensar la justicia en el marco de la unidad política porque, además, presupone la existencia de un poder político común capaz de garantizar la convivencia. A esa condición hobbesiana (en este caso doméstica), se añade la exigencia moral kantiana de que todos los que viven bajo ese ordenamiento institucional tuviesen razones morales para aceptarlo y los principios de justicia, destinados a presidir ese ordenamiento, apuntan a satisfacer esa exigencia. La idea de que los principios de justicia deban aparecer como criterios que se dan unos a otros los miembros de esa sociedad, como si ellos fuesen libres e iguales, por mucho que parezca una consecuencia normativa del modo como se escogen esos principios, en verdad es otra condición de origen del ejercicio: la justicia es pensada desde un principio como algo que emerge en estrecha relación con la vivencia de la ciudadanía, lo que aclara por qué ella no puede sino pensarse de una manera contractual. La justicia debe honrar la civilidad y no ignorar la cooperación social, si quiere coordinar lo diverso dentro de una misma unidad política; que el nexo entre los ciudadanos y los recursos de coacción que cada uno de ellos puede mover contra los otros, está justificado porque todos entienden estas cláusulas de la cooperación; porque ninguno se siente esclavo o amo de nadie, ni vinculado a los otros por algo que no sea el nexo cívico que establece la vida bajo un mismo y legítimo poder político.

En cuanto a la realidad internacional, al no haber un poder común, los Estados quedan, unos con respecto a los otros, en una situación de desconfianza, hostilidad y dependiendo, en últimas, de la fuerza y el engaño. Rawls no puede eludir, por mucho que lo intente con la mediación kantiana, esa mirada hobbesiana de la realidad internacional.

La percepción del nexo cívico no la tenemos con la gente que vive por fuera de nuestras fronteras, ni con la humanidad como un todo; ni la realidad internacional puede ser entendida en estos términos, excepto — como dice en alguna parte Richard Rorty — que se presentara el ya improbable caso de que nos invadieran los

marcianos. De resto, la humanidad no es una sociedad política en sentido estricto.

Habría que agregar que la discusión política y de construcción colectiva de voluntad política no solamente precisa de regímenes democráticos (diría que más bien democráticos que liberales) y de la existencia de algo que Rawls termina por definir como clave para que sea aceptada una teoría de la justicia: la *razón pública*. Esto no existe en el plano internacional. No hay allí algo así como una cultura política común de la cual brote una especie de *consenso entrecruzado* en torno a unos mismos principios de justicia. No hay algo como eso en el campo internacional, que pueda servir como un recurso de argumentación que permita que unos a otros, culturas y pueblos, religiones e ideologías, se provean razones que legitimen sus aspiraciones de justicia. No tienen modo de darles razones morales a los otros pueblos para mover la coacción común del Estado hacia ellos o involucrándolos a ellos (porque, para comenzar, no hay Estado mundial).

4. LAS CONDICIONES “POST-METAFÍSICA” Y “ESTRICTAMENTE POLÍTICA” DEL FILOSOFAR RAWLSIANO

Algunos de los que han hablado de justicia internacional, de lo que de verdad están hablando es del cumplimiento de los pactos firmados por los Estados. Presuponen que los nexos jurídicos son equivalentes a un principio regulador como aquel que, tradicionalmente, ha querido expresar la justicia como categoría moral de la política y dan la espalda al carácter contingente que ha determinado la firma de esos pactos, tan determinados por los equilibrios de fuerza y las dinámicas de la geopolítica; tan determinantes sobre la voluntad de los Estados como las condiciones que permiten, luego, ignorarlos. La justicia, como virtud moral, no tiene el carácter coactivo que puede llegar a alcanzar el derecho internacional (sobre todo cuando se fuerza su cumplimiento porque él favorece ciertos intereses de los poderosos); pero aspira a tener una fuerza moral capaz de regular, incluso, este derecho.

La pregunta es por los fundamentos que tendría una teoría de la justicia con este nivel de pretensión.

Algunos han creído que los derechos humanos pueden ofrecer un piso universalista sobre el cual apoyar una teoría de la justicia con este alcance. Al fin y al cabo, si algo ha llegado a alcanzar en nuestro tiempo un prestigio internacional, allende el derecho internacional humanitario, los protocolos que firman los Estados y las positividades jurídicas internas a estos mismos, es el lenguaje de los derechos humanos. ¿Qué, sino ello, podría obrar como criterio capaz de orientar los acuerdos internacionales y corregir las asimetrías que brotan de la organización mundial del capitalismo? Sí, tienen razón... pero en tanto no les preguntemos qué son los derechos humanos y en qué basan su pretensión de ahistoricidad, transculturalidad y, en fin, validez universal.

Rawls, por su parte, no se hubiera podido apoyar en los derechos humanos para levantar sobre ellos una teoría de la justicia con pretensiones de validez mundial; por mucho que, incluso en *El derecho de gentes*, los pondere. En general, las condiciones de su filosofar desechan tanto las asunciones del iusnaturalismo como del las del iuspositivismo: ni parte de una teoría del derecho, ni da por sentados derechos particulares, en él emerge como una instancia para implementar la justicia. En su proceder, solo después de haber encontrado los *principios de justicia*, algunos derechos, en calidad de *bienes primarios* (y él los llama más bien “libertades”) emergen como constitutivos de la ciudadanía y del derecho de los ciudadanos a perseguir su propia concepción de lo bueno.

En general, las condiciones “post-metafísicas” y “estrictamente políticas” de su filosofar impiden a Rawls descansar en principios y conceptos pensados como naturales o trascendentes. Una teoría de la justicia como la rawlsiana, que no descansa en una teoría general de la razón, de la naturaleza humana o de la historia, no puede ser sino contextual. Se construye a partir de elementos que solo tienen sentido para los miembros de una sociedad determinada.

Esos principios no podrían ser sino acordados y se requeriría, al interior de cada pueblo, un nivel de discusión política y de construcción colectiva de voluntad política. Y esto no emerge por igual en todas las latitudes de la Tierra.

Una hipotética teoría de la justicia para todos los habitantes de la tierra, requeriría de “principios y conceptos políticos y morales para definir arreglos políticos y sociales razonables para la sociedad de los pueblos” (Rawls, 2001, p. 29). Puesto que no se trata de principios y conceptos naturales o trascendentes, sino de unos que han de ser acordados, se requiere al interior de cada pueblo un nivel de discusión política y de construcción colectiva de voluntad política. Y esto no emerge por igual en todas las latitudes de la Tierra.

Rawls, aparte de pensar la justicia en relación con la unidad política, apuntando a la corrección moral de la estructura básica de la sociedad, esto es, aquella estructura políticamente modificable y que afecta de modo sustantivo las vidas humanas, también la pensó de una manera más contextual: solo en relación con la cultura política de un tipo especial de unidad política. Podemos poner entre paréntesis la idea de Rawls de que esto requiere la existencia previa de la *razón pública*, en el sentido de una sumatoria de acervos comúnmente poseídos y que permita la traducción de todas las demandas de justicia a un único lenguaje que todos puedan comprender. Podemos incluso dudar que tal cosa exista en las sociedades liberales o que pueda obrar en ellas como Rawls pretende. Lo que sí no podemos es creer que se puede llegar a tales principios de justicia sin una vivencia de la democracia política en todos los pueblos.

Así las cosas, ni los seres humanos en general como sujetos, ni como miembros del conjunto general que podríamos llamar “humanidad”, son sujetos viables de un esfuerzo como el que Rawls aplica para la sociedad doméstica.

REFERENCIAS

- Álvarez, D. (2009). Rawls, tolerancia internacional y las modernidades alternativas, *Enrahonar*, (43), 181-203.
- Aristóteles. (2007). *Ética Nicomaquea*. Barcelona: Gredos.
- Beitz, C. (1979). *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press.
- Brown C. (2002). The construction of a “realistic utopia”: John Rawls and international political theory. *Review of International Studies*, 28, 5-21.
- Cortés Rodas, F. (2007). ¿Hay un conflicto insuperable entre la soberanía de los Estados y la protección de los derechos humanos? En F. Cortés & M. Giusti (Eds.). *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad* (pp. 135-162). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Grueso, D. (2010). La especificidad filosófico-política de la pregunta por la justicia. *Co-herencia*, 7 (13), 181-211.
- Hume, D. (2003). *Investigación sobre la moral*. J.A. Vásquez (Trad.) Buenos Aires: Losada.
- Ingram, D. (2003). Between political liberalism and postnational cosmopolitanism. Toward an alternative theory of human rights. *Political theory*, 31 (3).
- Kreide, R. (2007). Justicia global, pobreza y responsabilidad: ¿tienen obligaciones las empresas transnacionales?. En F. Cortés & M. Giusti (Eds.), *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad* (pp. 101-134). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Marx, K (1968). *Crítica del programa de Gotha*. W. Roces (Trad.). Madrid: Editorial Ricardo Aguilera.
- Omar Seleme, H. (2009). La consistencia del contextualismo institucional e internacional. *Enrahonar*, 43, 205-228..
- Pogge, T. (2005). Asistiendo a los pobres globales. L. García (Trad.). *Diacrítica*, 19 (2), 215-248.
- Pogge, T.(2007). Reconocidos y violados por la ley internacional: los derechos humanos de los pobres globales. A. León (Trad.). En F. Cortés & M. Giusti (Eds.), *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad* (pp. 27-76). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Rawls, J. (1999). The Law of Peoples. En S. Freeman (Ed.), *Collected Papers* (pp. 529-564). Harvard: University Press.

- Rawls, J. (2001). *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*. H. Valencia (Trad.). Barcelona: Paidós.
- Reidy, D. (2004). Rawls on international justice. A defense. *Political Theory*, 32 (3), 291–319.
- Santurri, E. (2005). Global justice after the fall. Christian realism and the Law of Peoples. *Journal of Religious Ethics*, 33 (4), 783-814.
- Sen, A. (2009). *The idea of justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.