

El *derecho de gentes* frente a la globalización

The Law of Peoples against Globalization

ASUNCIÓN HERRERA GUEVARA

Universidad de Oviedo
aherrera@uniovi.es

RESUMEN. Durante la mayor parte de su historia, el Derecho Internacional ha estado centrado en el Estado-nación. En el momento presente no podemos pensar la política internacional sin un nivel de actuación postnacional. La globalización exige este nuevo nivel. En este artículo, me detendré especialmente en el modelo del filósofo John Rawls. La posición que defiende es que la propuesta de Rawls es insuficiente. Mostraré cómo la oposición de Rawls al cosmopolitismo y su negativa a unir el derecho de gentes a una idea sustantiva de justicia lo imposibilitan para atender el problema prioritario internacional: la erradicación de la pobreza.

Palabras clave: Derecho internacional, sociedad postnacional, cosmopolitismo, pobreza, justicia.

ABSTRACT. For most of its history, The International Law has been State nation centred. However, Now We can not think the international policy without a post-national level. So the Globalization claims this new level. In this paper, I will show Rawls's model. The position I defend is that the propose of Rawls is unsatisfactory. I will show how Rawls rejects the cosmopolitism and substantive idea of justice in the international law. Both refusal prevent to pay attention to priority international problem: the eradication of the poverty.

Key words: International Law, postnational society, cosmopolitism, poverty, justice.

I. ¿El derecho internacional defendido por Rawls responde a los desafíos de la denominada sociedad global? Rawls frente a las diferentes propuestas de una democracia cosmopolita¹

La estructura y la dinámica del derecho internacional están sufriendo un cambio. Una parte de los teóricos y analistas consideran factible el desmembramiento del Estado-nación y su posible pérdida de legitimidad². Un pueblo, tradicionalmente, asumía el destino que le venía asignado por su pertenencia a un territorio bien

delimitado y soberano. Los Estados-nación fueron evolucionando hasta llegar a constituirse en Estados de derecho donde se unieron las dos grandes tradiciones políticas occidentales, la liberal y la republicana, dando lugar al fortalecimiento tanto del imperio de la ley (fortalecimiento de los derechos subjetivos modernos) como de la soberanía democrática (fortalecimiento de la república y de instituciones como el parlamento): Locke y Rousseau siempre han estado presentes en la formación de los Estados modernos³. Con esta afirmación no quie-

ro negar el a veces insalvable conflicto emanado de las diferencias entre las dos tradiciones políticas. A pesar de la tensión, lo cierto es que en los Estados-nación del siglo xx se encuentran tanto rasgos liberales como republicanos.

Constituidos con tal mezcolanza, las relaciones internacionales, no cabe duda, tenían como sujeto a los Estados. La igualdad soberana de cada Estado no colocaban en entredicho la visión de un derecho internacional como derecho de los estados. Estaríamos, como afirma Beck, en la época de una primera modernidad en la que las relaciones, redes sociales y comunidades se entienden en un sentido territorial. El reto para Beck de la segunda modernidad que vivimos actualmente consiste en saber responder a desafíos tales como la globalización, la revolución de los géneros y los riesgos globales. El destino de cada ciudadano del mundo ya no está unido a un territorio, el destino es tan global como los riesgos que vivimos⁴.

Si estamos inmersos en esta vorágine de la sociedad global que al menos impone una globalización del espacio económico, este nuevo orden global afectará a las relaciones internacionales y, por ende, a la visión que tengamos de lo que debe ser el actual derecho internacional.

Dos de las reflexiones más interesantes del momento se encuentran en las obras de Habermas y Rawls. No voy a ocuparme de la posición postkantiana y cosmopolita de Habermas (aunque en ocasiones necesitaré hacer referencia a alguno de sus posicionamientos) sino del llamado derecho de gentes. En 1999, con anterioridad a uno de los acontecimientos que cambiará el curso de las relaciones internacionales, me refiero, evidentemente, al 11 de septiembre, aparece el libro de Rawls *El derecho de gentes (The Law of Peoples)*. Antes de analizar pun-

tos concretos de la teoría rawlsiana me detendré en algunas consideraciones más generales que no dejan de ser chocantes. La primera cuestión a tratar es la terminología que emplea Rawls. El pensador liberal desde que apareció su obra *Teoría de la justicia*, allá por los años 70, ha sido catalogado, por todos los que nos acercamos a sus escritos, como un filósofo preocupado por una ética de la justicia más que por una ética de la vida buena. Usando la terminología empleada en la filosofía moral alemana podríamos decir que se ocupa de las cuestiones morales, cuestiones ligadas a una idea de justicia o a una idea de bien «para todos», y deja como elección personal las cuestiones éticas, las cuestiones ligadas a una forma de vida o a una idea de bien «para mí o para nosotros»⁵. En el *Liberalismo político*, obra de los años 90, la neutralidad valorativa de las sociedades liberales se articulará bajo el concepto de lo razonable. *The Law of Peoples*, extrañamente, comienza empleando un vocabulario extremadamente cercano a las éticas de la vida buena: decente (*decent*), pueblos decentes (*decent peoples*), pueblos jerárquicos decentes (*decent hierarchical peoples*), y términos pertenecientes a este mismo campo semántico son empleados por el filósofo de la teoría de la justicia (*pueblos bien ordenados, Estados proscritos, absolutismos benignos*). Este aspecto resulta tanto más chocante si lo revisamos a la luz de las pretensiones rawlsianas: Rawls elabora su derecho de gentes para encontrar un lugar jurídico común (lo razonable) entre las diferentes concepciones de la vida buena y formas de cultura que mantienen las dispares sociedades. ¿Por qué usar una terminología ligada a una vida no fallida (emplear el término «decente» o el de «absolutismo benigno» está unido a nuestra eticidad occidental, pongamos por caso) cuando realmente lo que se

pretende es buscar a través de lo justo principios y normas del derecho internacional? ¿Por qué este aparente contrasentido? El contrasentido va unido a una doble pretensión de Rawls que tal vez no sea tan sostenible como se pueda pensar a primera vista. Su primera pretensión, como afirma en las páginas iniciales, es plantear «una concepción política particular de la equidad y la justicia que se aplique a los principios y las normas del derecho internacional y su práctica»⁶; la segunda pretensión es hacer compatible este derecho de gentes con el pluralismo razonable que encontramos en paralelo con la sociedad doméstica en «la diversidad entre pueblos razonables con sus diferentes culturas y tradiciones de pensamiento religioso y no religioso»⁷. Al mismo tiempo, un pueblo es caracterizado con tres rasgos: uno de carácter institucional, otro cultural y, el último, apela a su naturaleza moral: «Los pueblos liberales tienen tres características básicas: un régimen razonablemente justo de democracia constitucional que sirve a sus intereses fundamentales; unos ciudadanos unidos por lo que John Stuart Mill llamaba “simpatías comunes”; y finalmente una naturaleza moral»⁸. En el caso de los pueblos liberales esta naturaleza moral requiere la adhesión firme a una concepción política y moral de la justicia y la equidad. El pluralismo razonable entre los pueblos conduce a Rawls a afirmar la posibilidad de que los pueblos dentro de su sociedad doméstica difieran en su naturaleza moral (en su concepción de la justicia); a pesar de esta diferencia, Rawls sigue pensando en la posibilidad de un derecho de gentes que regule las relaciones entre los pueblos, por lo tanto, se ve en la necesidad de mantener la existencia de pueblos que aun no manteniendo, en su sociedad doméstica, la concepción de la justicia de las sociedades liberales, podrían mante-

ner una concepción de la justicia, en sus relaciones con los demás pueblos, que les permitiría formar parte del derecho de gentes y, como mínimo, les otorgaría el favor de ser llamados «decentes». Rawls piensa en la posibilidad de situar a los representantes de los pueblos decentes en un mismo nivel que a los representantes de los pueblos liberales; una vez situados en el mismo nivel podrán adoptar en una posición original los ocho principios del derecho de gentes⁹. Esta teoría del derecho de gentes es compatible, para Rawls, con el hecho de que muchos de esos pueblos decentes no puedan adoptar, en una posición original dentro de sus sociedades, los principios de una teoría de la justicia como equidad que impida desigualdades básicas entre sus miembros.

Rawls nos está diciendo que es posible un derecho internacional, un derecho de gentes, entre pueblos con diferente naturaleza moral, incluso cuando esa diferencia conlleva el trato desigual de sus ciudadanos. Digamos que Rawls no está vislumbrando una idea de justicia liberal para las relaciones entre los pueblos capaces de construir un derecho de gentes¹⁰. Si así fuera, uno de los ocho principios del derecho de gentes —en concreto el sexto en la lista de Rawls— subrayaría la necesidad de que los pueblos decentes respetasen no sólo unos derechos humanos generales, sino, igualmente, unos derechos humanos liberales que incluyesen derechos tales como la igualdad política entre sus ciudadanos. Antes de profundizar más en este punto, quisiera plantear una cuestión: ¿Una supuesta sociedad global es compatible con esta visión del derecho de gentes?

Si como vengo afirmando es un hecho que la globalización del medio dinero se está realizando, que vivimos una segunda modernidad marcada por los

riesgos globales y que estamos asistiendo a la desmembración del Estado-nación, ¿qué papel puede cumplir una teoría centrada en el concepto de pueblo que remarca las idiosincrasias peculiares de cada uno (institucionales, culturales y morales)? ¿qué papel tiene la teoría de Rawls en una sociedad global donde por encima de los Estados y de las sociedades están los individuos? En primer lugar, Rawls con su concepción del derecho de gentes se posiciona en un terreno diferente al del globalista para quien la globalización es un proceso real y profundamente transformador que se manifiesta claramente en tres aspectos: en la transformación de los patrones tradicionales socioeconómicos, en el principio territorial que se adopta frente al Estado moderno y en la nueva forma de instrumentación del poder. En segundo lugar, su teoría tampoco se vincula a la posición escéptica que no sólo ve en la globalización un diagnóstico exagerado sino que, además, considera que asistimos, peligrosamente, a una occidentalización o legitimación, sin más, del proyecto neoliberal. Rawls no habla de globalización pero se distancia de los que siguen pensando que podemos continuar hablando de Estados en un sentido tradicional: «Otra razón por la cual uso el término “pueblos” es para distinguir mi pensamiento del pensamiento tradicional sobre los Estados, con sus poderes de soberanía, tal como aparecen en el derecho internacional positivo de los tres siglos siguientes a la guerra de los Treinta Años (1618-1648)»¹¹. La diferencia crucial para hablar de pueblos y no de Estados vuelve a ser de naturaleza moral: los pueblos liberales y decentes limitan sus intereses básicos como lo exige lo razonable. En este sentido, Rawls nos dice:

La diferencia entre Estados y pueblos depende de la racionalidad, la preocupación

por el poder y los intereses básicos del Estado. Si la *racionalidad* excluye lo *razonable*, es decir, si un Estado actúa movido por sus fines y hace caso omiso del criterio de reciprocidad en sus relaciones con otras sociedades; si la preocupación de un Estado por el poder es dominante; y si sus intereses incluyen cosas tales como convertir otras sociedades a la religión del Estado, ampliar su imperio y ganar territorio, obtener prestigio y gloria dinástica, imperial o nacional, y aumentar su fuerza económica relativa, entonces la diferencia entre Estados y pueblos es enorme¹².

La aplicación de la teoría de la justicia al derecho de gentes conduce a Rawls a aceptar un cambio en la configuración tradicional del derecho internacional. Una teoría de la justicia trabada sobre lo razonable no puede seguir funcionando con un concepto de Estado que prime su cálculo estratégico y sus intereses por encima de lo razonable¹³. El talante moral de lo razonable conduce a Rawls a construir un derecho de gentes a través de los pueblos y no de los Estados, pero frente a los globalistas cosmopolitas sigue pensando en términos de una colectividad. El pueblo es un colectivo, él es el que marca las pautas de las relaciones internacionales. El desmembramiento del Estado no parece que haya conducido, según Rawls, al fortalecimiento de una sociedad civil global, una ciudadanía global, cuya base común motivacional sea compartir riesgos y responsabilidades. Rawls tendría dos razones fundamentales para negar el papel de esta nueva ciudadanía; la primera de ellas ya la he mencionado, el papel crucial que juega el pluralismo de las diferentes cosmovisiones de los pueblos, la segunda razón es fundamentalmente metodológica, Rawls intencionalmente se distancia de la perspectiva cosmopolita. En el capítulo 11 se destaca de quienes pretenden una concepción política y moral de la justicia

cosmopolita liberal. Y unas páginas más adelante nos dice:

Estas observaciones ilustran el contraste entre el derecho de gentes y una perspectiva cosmopolita. La preocupación última de una perspectiva cosmopolita es el bienestar de los individuos y no la justicia de las sociedades [...] (La perspectiva cosmopolita) se preocupa por el bienestar de los individuos y por si el bienestar de la persona en peor condición en el ámbito global puede mejorar. Para el derecho de gentes lo importante es la justicia y la estabilidad, por las razones correctas, de las sociedades liberales y decentes que viven como miembros de una sociedad de los pueblos bien ordenados¹⁴.

Concretamente se está distanciando de posicionamientos como los de Brian Barry, Charles Beitz y Thomas Pogge; todos ellos discutieron y ampliaron la teoría de la justicia de Rawls a un orden global o cosmopolita antes de la aparición de *El derecho de gentes* en 1999. Evidentemente, todos han discutido posteriormente la postura de Rawls, Thomas Pogge en un trabajo de 2006 se pregunta por la idoneidad de las dos teorías de la justicia, una expuesta en los años 70 y la otra en los 90, muestra claramente las diferencias entre las dos concepciones de la justicia y cuestiona su presentación conjunta como si una fuese la extensión de la otra¹⁵. A Pogge, ciertamente, lo que más le preocupa es una de las consecuencias que se derivan de la visión no cosmopolita del derecho de gentes: su no cosmopolitismo y su no preocupación por el bienestar de los individuos, llevará a Rawls a afirmar que cada sociedad es dueña de su propio destino, es decir, las causas de la pobreza extrema y de las privaciones humanas son domésticas, se encuentran dentro de las sociedades en las que se dan.

La crítica más contundente y severa, que acertadamente se le puede hacer al proyecto rawlsiano, viene de la mano de los análisis cosmopolitas. ¿Acaso Rawls

puede negar los fenómenos de globalización económica? ¿Puede negar el mercado global, con el nuevo flujo de capitales y redes de información? ¿Puede negar la integración financiera, es decir, que una crisis como la del sudeste asiático en 1997-98 provocó ramificaciones globales? Y, lo más evidente, la imposibilidad de negar que una economía de tales características (independientemente de si esta economía es éticamente defendible y de si se lleva a cabo sin contar con la mayor parte del mundo) afecta a los pueblos más empobrecidos y, por ende, a sus ciudadanos. Rawls en ningún momento de su *The Law of Peoples* niega la globalización económica, pero construye un derecho de gentes como si esta no tuviera unas ramificaciones y consecuencias importantes a la hora de pensar en un orden justo internacional. Incluso aunque nos distanciásemos totalmente de la visión cosmopolita y no nos preocupase el bienestar de los individuos en cualquier parte del planeta, la economía global nos obligaría a plantearnos el bienestar de los pueblos de una manera integradora y no de una manera doméstica. Afirmar que un pueblo es pobre por causas domésticas es una afirmación correcta aplicable a numerosas sociedades. Pero no es menos cierto que en otras muchas culturas la raíz de su pobreza no está exclusiva ni concluyentemente en su espacio doméstico. Por otro lado, erradicar la pobreza extrema no es un acto de caridad, no es un mero deber de asistencia. Como dice Pogge es un *gasto moral* («a morally acceptable speed») por las injusticias cometidas en el pasado y que seguimos cometiendo¹⁶. Rawls explica claramente su posición en el capítulo 16: se separa del principio igualitario de Pogge y de dos principios de Beitz, el principio de redistribución de recursos y el principio de distribución global¹⁷. Los argumentos que da para negar estos principios son

débiles. Niega el primero con una afirmación: el elemento determinante de un país es su cultura política y no sus recursos; pero ¿qué ha ocurrido y sigue ocurriendo con países de grandes recursos a los que se expolia?, ¿cuánto menos no se les dificulta de manera extrema la posibilidad de alcanzar una «buena y justa» cultura política? ¿Y qué hacer con las injusticias del pasado, las olvidamos sin más, olvidamos que el mundo ha estado claramente dividido entre conquistadores y conquistados?¹⁸ ¿Qué hacemos con las injusticias actuales tales como la «Bioprospección», un «proyecto vampiro» que intenta apropiarse de los recursos genéticos de los países del hemisferio sur con el fin exclusivamente lucrativo de beneficiarse de las patentes génicas? O tratamos a la humanidad como un todo, y pensamos que existe algo así como el patrimonio de la humanidad del que las empresas, Estados o multinacionales no pueden lucrarse, o no habrá ningún interés moral auténtico en erradicar la pobreza y en dejar de expoliar a pueblos con recursos (aunque hoy en día, en ocasiones, sean recursos génicos).

En una línea de la tradición republicana se ha trabajado con el fin de redistribuir la riqueza entre los considerados ciudadanos (el tema de la Renta Básica), si aceptamos hablar de ciudadanía global estos proyectos podrían ampliarse hasta alcanzar un nivel político más alto¹⁹.

En cuanto al segundo principio, el principio de distribución global, Rawls lo rechaza ejemplificándolo en dos casos: A) En un primer caso dos países se encuentran en el mismo nivel de riqueza y tienen una población de idéntico tamaño. El primero decide industrializarse e incrementar su tasa de ahorro real, el segundo no lo hace. ¿Sería justo cobrar un impuesto al país industrializado para ayudar al otro país? B) «La situación es igual a la del caso 1 salvo en materia de

población. Al principio, la tasa de crecimiento demográfico en ambas sociedades es más bien alta». Ahora bien, una sociedad decide dar prioridad a la estrategia de ofrecer justicia por igual a las mujeres consiguiendo una tasa negativa de crecimiento demográfico y mayor riqueza. La otra debido a cuestiones religiosas, que las mujeres aceptan, no consigue disminuir su tasa de crecimiento ni aumentar su riqueza. ¿Se debería exigir impuestos a la primera sociedad en beneficio de la segunda? La respuesta para Rawls, en ambos casos, es claramente negativa. En estas situaciones Rawls obvia varias cuestiones importantes:

1. En el primer caso ya está tomando como punto de partida dos países con el mismo nivel de riqueza, fenómeno que no suele darse en la sociedad global; en el segundo caso, está dando por hecho que las mujeres en sociedades donde lo religioso interfiere en el libre control de la natalidad estarían de acuerdo con asumir una ley que violaría uno de sus derechos subjetivos modernos. ¿Por qué esta asunción? Evidentemente, Rawls para afirmar una hipótesis de tal naturaleza no está teniendo en cuenta la idea de libertad como no dominación, ni la clásica dialéctica amo-esclavo. Es como si estuviera afirmando que todos los dominados si no tienen conciencia de su dominación no están siendo dominados. Ni que decir tiene los atropellos cometidos, hacia las mujeres, que una afirmación de este tipo trae consigo. El miedo de Rawls, como dice Allen Buchanan, a la acusación de promover unos derechos humanos parroquianos le lleva a reducir drásticamente la lista de los derechos²⁰. Rawls distingue claramente entre los derechos que los ciudadanos tienen en un razonable régimen constitucional democrático y los derechos humanos internacionales. Con esta limitación se aceptan dos tipos de ciudadanos con diferente

categoría, volvemos a ver el freno a la visión cosmopolita.

2. Por otro lado, aunque los casos A y B expuestos se dieran, con su negativa, Rawls está no sólo rechazando una idea de solidaridad fuertemente arraigada en nuestra dialéctica de la ilustración, sino que niega la posibilidad de un proyecto como el de la Renta Básica. Para tal proyecto, toda persona o país, independientemente de su origen, nacimiento o riqueza, tiene derecho por formar parte de un pueblo o de la sociedad global a una renta básica que le permita cubrir sus necesidades básicas. A partir de este punto las diferencias son admisibles.

Por último, quisiera hacer hincapié en otra consecuencia a la que nos lleva el rechazo de Rawls al cosmopolitismo, rechazo justificado por su idea de tolerancia liberal. Su concepción sobre la tolerancia le impide pensar en la posibilidad de una constitución política para una sociedad mundial pluralista. No vislumbra la manera de alcanzar la globalización del espacio del poder político sin ser intolerantes con las otras culturas políticas. Pero, ¿realmente no se está dando algún tipo de cambio en la arena política? Si cada vez más pensamos, hablamos y actuamos en términos de políticas globales energéticas, medioambientales, financieras, económicas y en riesgos globales es necesario ver cómo aparece un nuevo escenario para la política internacional. Cosmopolitas como Jürgen Habermas proponen una Constitución política de la descentralizada sociedad mundial, como un sistema de varios niveles al que falta en conjunto el carácter estatal. Deberíamos incentivar la formación de un sistema de diferentes niveles que haría posible, aun en ausencia de un gobierno mundial, una política interna mundial²¹. Habermas diferencia tres arenas y tres clases de actores colectivos: a) arena supranacional, cuyo actor pri-

mordial lo constituiría las Naciones Unidas, y cuyos objetivos fundamentales serían salvaguardar la paz y los derechos humanos en un sentido amplio, y no restringido como propone Rawls, b) arena transnacional con «jugadores globales» (la Unión europea sería uno de los candidatos para el papel de actor global), que deberían ocuparse de regular y configurar problemas genuinamente políticos en donde los Estados entran en conflicto de intereses, c) arena nacional con los estados nacionales como actores protagonistas. Ahora bien, como dice el propio Habermas:

La creciente interdependencia de la economía global y los riesgos transfronterizos de la sociedad mundial sobrepasan el ámbito territorial de sus espacios de acción y sobrecargan sus enlaces de legitimación [...] Por eso, los Estados individuales se ven obligados en todos los continentes a formar alianzas regionales o, en cualquier caso, a establecer formas de cooperación más estrechas, tales como la Cooperación Económica del Asia-Pacífico (APEC), la Asociación de Naciones del Sudeste Asiático (ASEAN), etc.²²

Estos cambios, que se pueden denominar globalización del poder político, no son incompatibles con el pluralismo razonable de cosmovisiones que presentan los diferentes pueblos. Más aún, esta tendencia a cambiar el escenario y el tratamiento de la política respetaría y toleraría las diferentes culturas y tradiciones, puesto que entre otras razones ha de ir acompañada de la globalización del tercer espacio del que habla Habermas, el entendimiento, que consigue la formación de consenso a través de la comunicación lingüística, los valores y las normas. La sociedad civil cumple el papel de alcanzar esta formación de consenso. No se trata de ser intolerantes con las diferentes cosmovisiones y culturas de los pueblos diferentes a los occidentales, no se trata de uniformizar a todas las cul-

turas bajo el proyecto neoliberal economicista, todo lo contrario, el consenso va unido a la deliberación, al diálogo entre las diferentes culturas con el objetivo de convencer sobre la necesidad de una justicia global, que por la propia dinámica de la modernidad no puede ser comprendida sin un individualismo moral y político. ¿Qué significa una justicia global enmarcada en el individualismo moral y político? Desde una ética materialista significa que no se puede dar justicia sin erradicar el sufrimiento. Como ya viera uno de los personajes de Dostoievski en *Los hermanos Karamázov* no sólo se da el sufrimiento físico que se deriva de las privaciones materiales. Yo mencionaré, al menos, dos tipos de sufrimiento. Uno, el que se deriva de las privaciones sociales y materiales, el otro, se deriva de las privaciones de ciertos derechos políticos tales como la igualdad. Si queremos justicia global en un sentido cosmopolita, el objetivo prioritario sería la eliminación del sufrimiento para todos los individuos de la nueva ciudadanía global —y este fin va unido, *sine qua non*, a la expansión de derechos sociales, materiales y políticos.

El activismo y el fortalecimiento de una posible sociedad civil global, preocupada por la violación de los derechos humanos cuyas causas son económicas o materiales, se expone de una manera más certera en el pensamiento de Ulrich Beck que en el del pensador frankfurtiano. Beck se muestra preocupado por cómo puede la sociedad global, secular y del riesgo alentar al mismo tiempo un sentimiento de pertenencia, confianza y cohesión con el fin de mostrar solidaridad global²³. Estos sentimientos son absolutamente necesarios para que el proyecto de globalizar la política y el entendimiento —lo que Beck denomina la democratización cultural y libertad política— puedan conducir a un mundo más

justo. Son necesarios «modelos de comunidades de riesgo posnacionales» tales como los tratados ecológicos regionales, organizaciones no gubernamentales o movimientos globales, como las redes ecológicas o feministas. Beck incluso ve que estos modelos podrían formar un «partido mundial» totalmente diferente a la actual clase global de gestores. Este partido conectaría con las nuevas sensibilidades de una ciudadanía global que empieza a despuntar. La globalización, para Beck, no sólo se lleva a término desde arriba, mediante tratados e instituciones internacionales, sino también desde abajo, a través de actores transnacionales que operan al margen del sistema parlamentario y que desafían las organizaciones políticas. Esta globalización desde abajo muestra el surgimiento de una ciudadanía global con nuevas sensibilidades y responsabilidades. Las amenazas globales no sólo vienen de la mano de las armas de destrucción masiva, otros focos de riesgos globales los encontramos en la destrucción ecológica y en la pobreza extrema.

En la conclusión del derecho de gentes, Rawls muestra dos límites para la «reconciliación», es decir, para alcanzar una sociedad de los pueblos razonablemente justa. El primero adopta diferentes formas de fundamentalismo, el segundo se deriva de la imposibilidad del liberalismo político de garantizar el «bienestar espiritual». Rawls vuelve a olvidar una razón crucial que impide la reconciliación, el liberalismo político cuando se ha unido al económico ha sido incapaz de garantizar un mínimo de «bienestar material» a todos los seres humanos. La pobreza es un gran límite para la verdadera reconciliación. La conocida sentencia de Kant que Rawls cita: «Si la justicia perece, entonces no vale la pena para los hombres vivir sobre la tierra» podría ser reformulada a la manera de las filo-

sofías atribuladas²⁴: «Si el sufrimiento perece, entonces vale la pena para los hombres vivir sobre la tierra». Justicia y erradicación del sufrimiento construyen el binomio capaz de enfrentarse a los riesgos globales que nos salen directamente a nuestro encuentro.

II. El dilema de Rawls ante lo racional y lo razonable: consecuencias del mero valor epistémico de lo razonable en su concepto de justicia internacional

Hasta ahora he intentado mostrar cómo el proyecto rawlsiano de un derecho de gentes es incapaz de desenvolverse en el emergente orden global, no tiene en cuenta las necesidades y las sensibilidades de la nueva ciudadanía global, no afronta la cuestión central de los riesgos globales y no tiene como objetivo prioritario la eliminación del sufrimiento y el consiguiente fomento del bienestar individual. Esta imposibilidad de mirar hacia la globalización y hacia los derechos sociales y políticos de los individuos proviene fundamentalmente de su distanciamiento de cualquier proyecto cosmopolita. El planteamiento de Rawls llega a ser realista y pragmático: un real y pragmático derecho internacional sólo puede aspirar a la justicia y estabilidad de las sociedades liberales y decentes con el objetivo último de evitar la guerra. Esto se consigue con la asunción de los ocho principios, uno de los cuales exige el respeto de los pueblos a unos derechos humanos que, como el mismo Rawls dice, son una clase especial de derechos urgentes y, por supuesto, no se hacen coextensivos ni con los derechos constitucionales ni con los derechos de la ciudadanía democrática. Todo lo demás, es decir, la preocupación por la redistribución de la riqueza a fin de paliar las injusticias con ciertos pueblos, la pretensión de que todos los individuos sean ciudadanos

globales a fin de adquirir ciertos derechos aun estando en tierra de nadie (piénsese en el problema de los refugiados) o, en definitiva, la preocupación por la erradicación de la pobreza y del sufrimiento, todo esto, es algo que supera los límites del derecho de gentes. En todo caso, Rawls podría esperar, pragmáticamente, que los pueblos bien ordenados y decentes adquiriesen ciertas prácticas sociales en pro de determinada justicia social. Ahora bien, esa concepción de la justicia social no está dada, como un presupuesto, en el derecho de gentes.

Aún así, podríamos preguntarnos por las razones más metodológicas y heurísticas que conducen a Rawls a no comprometerse, en el caso internacional, con una idea previa y sustantiva de justicia. *The Law of Peoples* nos presenta a un Rawls menos sustantivista que el que se presenta en *Teoría de la justicia* aplicada al caso doméstico. En este último caso, las partes en la posición original adoptan un criterio público de justicia social; en el caso internacional, las partes son requeridas para que aprueben directamente unas reglas internacionales (los ocho principios). Las partes guiadas por la razonabilidad, en el caso doméstico, se comprometen con una idea sustantiva de justicia; hasta tal punto que toda teoría que no acepta esta idea de justicia es rechazada por irrazonable. Lo razonable en este caso tiene un fuerte sesgo sustantivo: la idea de un consenso entrecruzado de doctrinas generales razonables se vincula a la aceptación, de todas las partes, de una concepción sustantiva de justicia. Por el contrario, lo razonable en el derecho de gentes no requiere que las partes se adhieran a una concepción sustantiva de la justicia, sólo exige el criterio de reciprocidad:

La condición razonable y racional de un pueblo se expresa, por consiguiente, en su disponibilidad para ofrecer justos términos de

cooperación social y política a otros pueblos [...] Así el criterio de reciprocidad se aplica al derecho de gentes en la misma forma que los principios de justicia para un régimen constitucional²⁵.

Lo razonable en el derecho de gentes tendría un valor epistémico pero no sustantivo. En este caso, lo razonable ofrecería unas mayores garantías de la justicia de los resultados ante los conflictos internacionales.

Desde mi punto de vista, una de las limitaciones del derecho de gentes se deriva de otorgar meramente un valor epistémico y no sustantivo a lo razonable. La sustantividad de lo razonable en el caso doméstico —el que fuese unido a una concepción sustantiva de justicia— permitía a la teoría de la justicia, por un lado, tener en cuenta las «cargas de la prueba» de los individuos —no todos parten de una situación igual—, por otro, posibilitaba el percatarse de que la neutralidad de lo razonable frente a las formas de vida no implicaba neutralidad de las consecuencias que las normas y disposiciones ejercen sobre los diferentes individuos. En el ámbito internacional estas dos percepciones desaparecen. En primer lugar, los pueblos son requeridos para que aprueben unas reglas internacionales sin tener en cuenta que algunos parten con desventaja, tienen cargas que Rawls no parece tener en cuenta²⁶. En segundo lugar, el derecho de gentes se mostraría insensible a las consecuencias que las reglas ejercen sobre diferentes pueblos con cargas tan diferentes.

Como mostré en el primer apartado del artículo la teoría de Rawls no afronta los riesgos globales, a los que está sometida una ciudadanía cuanto menos «global», al mostrarse insensible al sufrimiento individualizado. En este segundo apartado he querido subrayar una de las razones de esta insuficiencia de *El derecho de gentes*, a saber, la ausencia de sustantividad en el

concepto de justicia que debe manejar el orden internacional. Lo razonable, en este ámbito, no exige para Rawls tal grado de compromiso con lo sustantivo.

La carencia sustantiva se puede deber fundamentalmente a la visión internacionalista de Rawls: en este espacio él no opera con individuos sino con colectivos, con pueblos. ¿Estamos de nuevo ante un caso en el que volvería a ejemplificarse la vieja disputa entre la versión cosmopolita e individualista de Kant de una filosofía moral y derecho internacional frente a la versión contextualista y colectivista de Hegel? La respuesta, de diferentes maneras, ya está dada. En la actualidad, al replantearse el tema del derecho internacional, las viejas posiciones en sus diferentes versiones vuelven a aparecer en el escenario político.

BIBLIOGRAFÍA

- Beck, U. (2006): *La sociedad del riesgo global*, Madrid, Siglo XXI.
- Buchanan, A. (2006): «Taking the Human out of Human Rights», en R. Martin y D. A. Reidy (eds.), *Rawls's Law of peoples*, Blackwell Publishing.
- Conrad, J. (2005): *El corazón de las tinieblas*, Madrid, Cátedra.
- Diamond, J. (2007): *Colapso*, Barcelona, Random House Mondadori.
- Dostoyevski, F. M. (1961): *Los hermanos Karamázovi*, Madrid, Aguilar.
- Fraser, N. (2008): *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder.
- Habermas, J. (2006): *El occidente escindido*, Madrid, Trotta.
- Habermas, J. (2004): *Tiempo de transiciones*, Madrid, Trotta.
- Habermas, J. (1999): *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós.
- Held, D. y McGrew, A. (2003): *Globalización/Antiglobalización*, Barcelona, Paidós.

- Herrera Guevara, A. (2005): *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Lafont, C. (2008): «Alternative Visions of a New Global Order: What should Cosmopolitans hope for?», *Ethics & Global Politics*, 1/1-2.
- Pogge, T. (2007): «Severe poverty as a Human Rights violation» en T. Pogge (ed.) *Freedom from poverty as a Human Right*, Oxford, Oxford University Press.
- Pogge, T. (2006): «Do Rawls's Two Theories of Justice Fit Together?» en R. Martin y D. A. Reidy (eds.), *Rawls's Law of Peoples. A realistic utopia?*, Blackwell Publishing.
- Raventós, D. (coord.) (2001): *La renta Básica*, Barcelona, Ariel.
- Rawls, J. (2001): *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós.
- Rawls, J. (1996): *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.
- Rawls, J. (1979): *Teoría de la justicia*, México, FCE.
- Van Parijs, P. (1996): *Libertad real para todos*, Barcelona, Paidós.

NOTAS

¹ En esta revisión crítica de *El derecho de gentes* de John Rawls remarcaré su distanciamiento de posiciones cosmopolitas. No abordaré el debate con un trabajo relevante de los últimos años, la obra de Nancy Fraser *Escalas de justicia* (Barcelona, Herder, 2008). El texto de Fraser asume una perspectiva diferente a la formulada por cosmopolitas, internacionalistas y nacionalistas liberales. Su peculiar propuesta me alejaría de los objetivos del presente trabajo.

² El suministro de bienes y servicios es la fuente de legitimidad del Estado. Los gobiernos cada vez parecen encontrar más dificultades para prestar bienes y servicios a sus ciudadanos sin contar con otros Estados o con otras instituciones políticas o económicas. Ante este y otros desafíos adoptaré una posición cercana a los «transformadores globales» como el mismo David Held se define. Aun asumiendo gran parte de este posicionamiento no se puede obviar el debate sobre el «desmembramiento» o fortalecimiento del Estado-nación entre neoliberales, internacionalistas liberales, reformadores institucionales, transformadores globales, proteccionistas y radicales. Para esta discusión y clasificación véase Held, D. y McGrew, A., *Globalización/Antiglobalización*, Barcelona, Paidós, 2003.

³ En numerosos textos de Habermas esta doble tradición es presentada como co-origenaria y entroncaria con la distinción entre autonomía privada (imperio de la ley) y pública (soberanía popular): «Los ciudadanos del Estado sólo podrán hacer un uso "apropiado" de la autonomía pública que les garantizan los derechos políticos si privadamente son lo suficientemente independientes y están en condiciones de organizar y garantizar su forma de vida privada con el mismo grado de autonomía. Ahora bien, para que los ciudadanos de la sociedad puedan disfrutar en la misma medida de su autonomía privada igualitaria [...] es necesario que, como ciudadanos del Estado, hagan un uso apropiado de su autonomía política» (Habermas,

J., *Tiempo de transiciones*, Madrid, Trotta, 2004, p. 143). En definitiva, para Habermas, autonomía privada y pública se presuponen mutuamente, se exigen la una a la otra.

⁴ Anticipo la definición de riesgo dada por Beck: «Riesgo es el enfoque moderno de la previsión y control de las consecuencias futuras de la acción humana, las diversas consecuencias no deseadas de la modernización radicalizada» (Beck, U., *La sociedad del riesgo global*, Madrid, Siglo XXI, 2006, p. 5).

⁵ Para estas distinciones y terminología véase Habermas, J., *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999.

⁶ Rawls, J., *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 13.

⁷ Rawls, J., *op. cit.*, p. 23.

⁸ Rawls, J., *op. cit.*, p. 35.

⁹ Los ocho principios son los siguientes: 1. Los pueblos son libres e independientes, y su libertad e independencia son respetadas por otros pueblos; 2. Los pueblos deben cumplir los tratados y los convenios; 3. Los pueblos son iguales y deben ser partes en los acuerdos que los vinculan; 4. Los pueblos tienen un deber de no intervención; 5. Los pueblos tienen el derecho de autodefensa pero no el derecho de declarar la guerra por razones distintas a la autodefensa; 6. Los pueblos deben respetar los derechos humanos; 7. Los pueblos deben observar ciertas limitaciones específicas en la conducción de la guerra; 8. Los pueblos tienen el deber de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables que les impiden tener un régimen político y social justo o decente (Rawls, J., *op. cit.*, p. 50).

¹⁰ Se ve clara esta postura de Rawls cuando habla de los niveles de aplicación del argumento de la posición original: «El derecho de gentes sólo emplea el argumento sobre la posición original en tres ocasiones: dos veces en las sociedades liberales (una en el nivel

doméstico y otra en el derecho de gentes) y una vez, en el segundo nivel, en las sociedades jerárquicas decentes» (Rawls, J., *op. cit.* p. 84). De este modo, las sociedades liberales tratan no sólo a los pueblos o a sus representantes como iguales sino también a sus ciudadanos o representantes; las sociedades jerárquicas decentes sólo tratan a los pueblos o a sus representantes como iguales.

¹¹ Rawls, J., *op. cit.*, p. 37.

¹² Rawls, J., *op. cit.*, pp. 39-40.

¹³ Una caracterización de lo razonable frente a lo racional, ya presente en las obras anteriores de Rawls, podría ser la siguiente: la racionalidad capacita a las personas para conocer con precisión sus propios intereses, percibir las consecuencias de una práctica y adherirse a un curso de acción después de decidirlo. La razonabilidad va unida a un deseo de imparcialidad, en el sentido de que expresa el reconocimiento de los reclamos de los demás como merecedores de igual consideración que los propios.

¹⁴ Rawls, J., *op. cit.*, pp. 138-139. El paréntesis es mío.

¹⁵ En palabras de Pogge: «In the international case, the thought experiment of the original position is deployed rather differently. Four divergences spring to mind. The rational deliberators are conceived as representing *peoples* rather than persons, and the international original position is thus said to model the freedom and equality of *peoples*. Representation is granted *selectively* [...] The veil of ignorance is *thinner*, allowing the parties to know whether they are representing a liberal or a decent people [...] And the task assigned to the parties in the international original position is, importantly, disanalogous; they are not, as one might have expected, charged with agreeing on a public criterion for the assessment, design, and reform of the global institutional order, but charged with agreeing on a set of rules of good conduct that cooperating peoples should (expect one another to) obey» [Pogge, T., «Do Rawls's Two Theories of Justice Fit Together?», en Martin, R., y Reidy, D. A. (eds.), *Rawls's Law of Peoples. A realistic utopia?*, Blackwell Publishing, 2006, pp. 206-207].

¹⁶ Véase Pogge, T., «Severe poverty as a Human Rights violation», en Pogge, T. (ed.) *Freedom from poverty as a Human Right*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 11-53.

¹⁷ Rawls lo explica en el texto someramente. El principio de redistribución de recursos está pensando en sociedades autárquicas, cada una de las cuales tiene de forma natural más o menos recursos, por lo tanto, es preciso que las que tienen más recursos redistribuyan estos entre los países pobres. En el principio de distribución global ya se da intercambio comercial entre los países, por lo tanto es necesario un sistema tributario para redistribuir los beneficios derivados del diferencial de recursos entre los pueblos pobres.

¹⁸ No podemos cometer la perversión de Marlow, el protagonista de *El corazón de las tinieblas*, cuando

hace la distinción entre el conquistador y el colonizador. El primero avasalla y domina, sería el caso del imperio romano, el segundo cultiva y emancipa a los bárbaros, sería el caso de los belgas en el Congo. La colonización, se llame como se llame, fue dominio y, en gran parte de los casos, genocidio de lo diferente. Otra forma perversa de borrar los genocidios que se cometieron con muchas culturas en la colonización está presente en trabajos de sociobiología como los de Jared Diamond. En su obra *Colapso* mantiene la hipótesis de que las grandes civilizaciones se colapsan por sí mismas, tienen dentro de sí gérmenes autodestructivos, no necesitan ser colonizadas para ser destruidas. Un ejemplo que analiza es la civilización maya: «En relación con el marco de cinco elementos con el que tratamos de explicar el ocaso de las sociedades, los mayas ilustran la interacción de cuatro de ellos. Sí deterioraron su entorno, especialmente con la deforestación y la erosión. Los cambios climáticos (las sequías) sí contribuyeron al ocaso maya, y probablemente de forma reiterada. La hostilidad entre los propios mayas sí desempeñó un papel importante. Y, por último, también intervinieron los factores político-culturales, particularmente la competencia entre reyes y nobles que desembocó en un énfasis crónico en la guerra y en la erección de monumentos antes que en la resolución de los problemas subyacentes. El elemento que falta de los incluidos en nuestra lista de cinco puntos, el comercio o el cese del comercio con sociedades externas amistosas, no parece haber sido esencial en el sostenimiento de los mayas ni en el desencadenamiento de su caída» (Diamond, J., *Colapso*, Barcelona, Random House Mondadori, 2007, p. 216). Ni una sola mención a la conquista.

¹⁹ Véase entre otros los trabajos de Van Parijs, P., *Libertad real para todos*, Barcelona, Paidós, 1996, y Raventós, D. (coord.), *La renta Básica*, Barcelona, Ariel, 2001.

²⁰ Allen Buchanan nos dice: «One of the most valuable features of *The Law of Peoples* is the unflinching acknowledgment of the need to develop a conception of human rights that is not vulnerable to the objection that human rights are parochial [...] For Rawls parochialism is a grievous deficiency from a liberal perspective because it signals a failure to honor what he takes to be the liberal commitment to tolerance» [Buchanan, A., «Taking the Human out of Human Rights», en Martin, R., y Reidy, D. A. (eds.), *op. cit.*, p. 150].

²¹ Mencionar el proyecto cosmopolita de Habermas no significa que su visión carezca de problemas y resuelva las cuestiones vitales de la justicia social a nivel internacional. Nada de eso. Para una excelente crítica de las carencias habermasianas véase Cristina Lafont (2008). La autora analiza con detenimiento el modelo de Habermas y muestra cómo en él se encuentra una interpretación minimalista de la protección de los derechos humanos que la comunidad internacional debe llevar a cabo. Esta interpretación minimalista se

derivaría, entre otros factores, de la problemática distinción entre deudas (deberes) negativas y positivas: «The suggestion is that negative duties require only *self-restraint*. The agent is required merely to refrain from doing something, and is not forced to act positively in some way or another. For this reason, negative duties can be sufficiently specific and universal in scope, so the argument goes, whereas positive duties are intrinsically vague as regards the question of who is supposed to do what [...] For this reason, it would be much harder to achieve consensus on such duties (positive) among groups with different ethical-political conceptions. Consequently, ascribing «positive» duties to the international community would call into question the legitimacy of the decisions of the world organization» (Lafont, C., «Alternative Visions of a New Global Order: What should Cosmopolitans hope for?», en *Ethics & Global Politics*, 1/1-2, pp. 1-20). El modelo cosmopolita de Habermas por estas y otras razones, explicadas exhaustivamente por la autora, fracasa a la hora de proyectar una comunidad internacional

capaz de actuar cuando se violan los derechos humanos por causas económicas y de justicia social. En Habermas estaría presente una interpretación minimalista de los derechos humanos: el orden internacional actúa en caso de guerras, genocidios o crímenes contra la humanidad; si hay violaciones debido a cuestiones de justicia social, hoy por hoy, el orden internacional parece no poder resolver el problema.

²² Habermas, J., *El occidente escindido*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 328-329.

²³ Véase Beck, U., *op. cit.*, pp. 17 y ss.

²⁴ Véase Herrera Guevara, A., *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

²⁵ Rawls, J., *op. cit.*, 48.

²⁶ La única forma con la que intentaría paliar esta situación de desventaja parece ser con el principio ocho, es decir, con el deber de asistencia. Como ya he mostrado con anterioridad este principio se queda escaso a la hora de resolver los problemas de justicia social entre los pueblos.