



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

Rawls, cosmopolitismo y un principio distributivo internacional

Autor:

Dimitriu, Cristian

Tutor:

Vidiella, Graciela

2004

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

TESIS 11-1-1

Rawls, cosmopolitismo y un principio distributivo internacional

FACULTAD DE FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 813.176	MESA
16 JUN 2004	
Agr.	DF

Tesis para obtener el grado de Licenciado en Filosofía

Directora de tesis:

Graciela Vidiella

Presentada por:

Cristian Dimitriu

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

Junio de 2004

Agradecimientos

Esta tesis no hubiese sido posible sin el apoyo de varias personas. Quisiera agradecer, en primer lugar, a Graciela Vidiella, mi directora. Con ella trabajé desde el comienzo y sus comentarios y críticas me han ayudado mucho a clarificar mis ideas. Por otra parte, Verónica Garibotto, que estuvo siempre presente cuando la necesité, me ayudó a reflexionar sobre los argumentos principales y a mejorar mi estilo. Quisiera expresar mi gratitud también a los comentarios que, de uno u otro capítulo, han hecho Pablo Stafforini, Julio Montero, María Victoria Costa y Federico Pailos. Algunos de los argumentos expuestos se han basado también en los trabajos de Mariano Garreta Leclercq y Osvaldo Guariglia. Por último, Michael Goodhart, de la Universidad de Pittsburgh, ha discutido conmigo varios de los puntos de esta tesis y quisiera hacer extensivo también a él mi agradecimiento. Sus argumentos han contribuido a que cambie muchas de las ideas que tenía con respecto a la tradición cosmopolita.

Rawls, cosmopolitismo y un principio distributivo internacional

Indice

Introducción.....1

Capítulo I: Un Derecho de Gentes para una Paz de Westphalia “desvanecida”.....8

Capítulo II: Un principio de diferencia global y el argumento de las cargas injustas
hacia países prósperos.....17
El principio de diferencia en las sociedades domésticas, 18. Rawls y el Derecho de Gentes, 20. Los surfistas de Malibú, 31.

Capítulo III: ¿Es un principio global intolerante o etnocéntrico?.....35
¿Estamos actuando en contra de la voluntad de sociedades no liberales, si proponemos un principio distributivo global?, 39. Individuos versus pueblos: posibles objeciones de Rawls, 42. Rawls y el argumento “nacionalista parcial”, 48. Deber de asistencia y principio distributivo, 55.

Capítulo IV: Cosmopolitismo, etnocentrismo e intervencionismo.....58
Thomas Pogge: Un principio de diferencia global, 60. Charles Beitz: otra versión de un principio de justicia distributivo internacional, 67. Algunas consideraciones críticas, 69.

Capítulo V: Federalismo moral.....89
Limitaciones de los enfoques rawlsiano y cosmopolita, 83. La alternativa del federalismo moral, 86. El pluralismo razonable y la exigencia de un principio compartido, 91. El federalismo político, 92. Posibles objeciones, 96.

Consideraciones finales.....101

Referencias bibliográficas.....106

Introducción

1. Desde la aparición de *Teoría de la Justicia*, en 1971¹, y durante las dos siguientes décadas, el debate sobre justicia distributiva se centró en el ámbito doméstico de las sociedades liberales. Las ideas implícitas parecían ser, o bien que las comunidades políticas eran cerradas o autosuficientes, o bien que los principios de justicia que podían derivarse eran universalmente válidos. El debate entre liberales y comunitaristas no representó un cambio de actitud fundamental y se inscribió también en el contexto del ámbito doméstico. Textos clásicos de esta última tradición, como *Esferas de la Justicia*, de Michael Walzer, representaron, quizás, un desafío a las premisas universalistas del liberalismo, pero no significaron un cambio de postura radical con respecto a la idea de que las comunidades eran cerradas y autosuficientes².

Dos hechos fundamentales parecieron quebrar la hegemonía de este enfoque. En primer lugar, la creciente interrelación económica entre individuos y estados en el plano internacional, proceso al que algunos llaman “globalización”, debilitó la idea de que los estados eran comunidades políticas autosuficientes³. En este sentido, la pobreza comenzó a ser vista como un problema que no era exclusivamente local. En segundo lugar, interpretaciones contextualistas de Rawls, provenientes no sólo de relativistas como Rorty⁴, sino también de Rawls mismo⁵, fortalecieron la idea de que una concepción normativa liberal de la justicia debía estar acotada al ámbito local, y que otras concepciones de la justicia también eran plausibles.

Los autores cosmopolitas, sobre todo Pogge y Beitz, dieron cuenta del primero de los dos hechos y, por lo tanto, abogaron por la extensión de los principios de justicia distributivos rawlsianos a escala global. Pero comenzó a generar inquietud entre ellos el

¹ Cfr Rawls, 2000.

² Si bien *Teoría de la Justicia* no era un texto claramente universalista, es evidente que la interpretación que se hizo de él en los años posteriores a su publicación sí lo fue.

³ Evidentemente, la globalización es un proceso que comienza a vislumbrarse mucho antes de los '90. Sin embargo, recién entonces se da cuenta de él en el ámbito del debate sobre justicia distributiva.

⁴ Cfr Rorty, 1996.

hecho de que era el mismo Rawls el que estaba en contra de esta idea, por considerarla etnocéntrica⁶. Así, los cosmopolitas no parecían dar cuenta del segundo hecho que mencioné anteriormente: los principios liberales de justicia de Rawls no tendrían una aplicación universal.

A lo largo de mi tesis intentaré defender un principio de justicia distributivo global. Trataré de dar cuenta para ello tanto del hecho de las relaciones de interdependencia en un mundo globalizado como de la idea de que las concepciones de justicia domésticas pueden ser múltiples y diversas. Una concepción de justicia global que refleje esto será la respuesta más adecuada en el debate contemporáneo sobre justicia distributiva.

1.1. En un mundo en el cual la Paz de Westphalia se “desvaneció”, para usar la expresión de Buchanan⁷, la idea tradicional de estado ya no es adecuada. Hay en particular dos rasgos del estado moderno, cuyo origen se remonta al tratado de la Paz de Westphalia, sancionado en 1648, que Rawls considera ilegítimos. En primer lugar, el derecho de los estados a ir a la guerra por intereses prudenciales racionales y, en segundo lugar, el otorgamiento a los estados de una cierta autonomía para lidiar con su propios habitantes. Este último “poder de soberanía” estaría ahora limitado por exigencias que imponen los derechos humanos.

Rawls, al construir el Derecho de Gentes, utiliza el término “pueblo” y no “estado” para que no se asocien a él estos dos rasgos del estado moderno tradicional. Pero no sólo define a los pueblos por la vía negativa. Hay ciertas características que un pueblo debe tener para ser tal y para poder participar en una sociedad de pueblos. Es así que caracteriza a los pueblos como grupos unidos por simpatías comunes, con un sentido de la justicia compartido y una determinada naturaleza moral⁸; pero es también evidente que los concibe como sociedades políticamente organizadas. De lo contrario, no podrían adherir a los ocho principios mencionados abajo⁹ ni se podrían organizar territorialmente, como él pretende. De esta manera, queda claro que quedan excluidos de la definición de pueblos ciertos grupos étnicos que existen en el interior de ciertos estados y que carecen

⁵ Cfr. Rawls, 1996

⁶ Cfr. Rawls, 1999

⁷ Cfr. Buchanan, 2000

⁸ Cfr. Rawls, 1999, pág. 23-30, para una descripción completa de los rasgos básicos de los pueblos.

de una organización estatal¹⁰. Son estos rasgos básicos de los pueblos los que los preparan para garantizar el respeto y el reconocimiento a otros pueblos como iguales. Resumiendo, el término “pueblos” en Rawls refiere a estados sin los dos poderes clásicos de soberanía y con una simpatía común, un sentido de la justicia y una naturaleza moral.

La idea de “derecho de gentes”, como se la tradujo al español, o *Law of peoples*, en inglés, es diferente de la noción de “derecho internacional”. El propósito de Rawls al acuñar esta nueva terminología es justamente enfatizar el hecho de que el paradigma realista, de acuerdo con el cual la paz se obtiene a partir de un equilibrio de fuerzas y de la búsqueda de los estados de sus intereses prudenciales, ya no es legítima. El derecho de gentes es, en otras palabras, un intento de fundamentar una paz duradera y estable por las “razones correctas”.

La actitud de Rawls con respecto al Tratado de Westphalia es curiosa: mientras que por un lado hace esfuerzos por diferenciarse de los aspectos anteriormente comentados, sin tener la necesidad de hacerlo, por el otro conserva algunos de sus supuestos anacrónicos intactos. El énfasis en las limitaciones internas a la soberanía de los estados y en las limitaciones para ir a la guerra ya se ve reflejado en las sanciones del derecho internacional post-segunda guerra mundial. Pero la idea de que los estados son económicamente auto-suficientes y que son políticamente homogéneos fronteras adentro es, hoy más que nunca, discutible.

Estos dos últimos supuestos son los que Rawls no parece contradecir en su teoría¹¹, cuando defiende la concepción de pueblo mencionada anteriormente. Esta actitud se confirma mediante dos hechos: que no propone un principio de justicia distributivo internacional (si los estados son autosuficientes desde el punto de vista económico, entonces efectivamente un principio como éste podría tornarse obsoleto) y, además, que su Derecho de Gentes no se ocupa de los conflictos interétnicos o raciales que podrían encontrarse eventualmente fronteras adentro. Tal como afirma Buchanan, este tipo de conflictos puede llegar a ser uno de los más acuciantes en la actualidad. (2000: 701) Sin embargo, Rawls no da cuenta de ellos.

⁹ Cfr. Cap. II, 1.1

¹⁰ Por ejemplo los kurdos en el norte de Irak o los vascos en España.

1.2. La obra de Rawls se inserta dentro de una rama del liberalismo internacional que algunos autores (por ejemplo Beitz, 2000) han denominado “liberalismo social”, en la que habría que ubicar también las teorías de D. Miller y J. Vincent. La concepción que este tipo de postura defiende es la de una división del trabajo, en la cual las sociedades domésticas deben ocuparse del florecimiento de sus respectivas sociedades, mientras que la comunidad internacional es responsable de mantener en pie las condiciones que permitan dicho florecimiento. Asimismo, el liberalismo social defiende una relación de igualdad entre los diferentes estados, entendida como el reconocimiento recíproco por parte de los estados con respecto a los derechos que le corresponden a cada uno. Por último, se adscribe a la idea de que debe haber un standard mínimo, pautado por los derechos humanos, que las sociedades deben cumplir y cuya responsabilidad recae, en primera instancia, en el estado o en las instituciones locales respectivas.

1.3. *The Law of Peoples* se inspiró en mucha de las ideas desarrolladas en *La Paz Perpetua*¹², de Kant. La mención a esta obra clásica es, por eso, inevitable. Son muchos los puntos en común que se pueden encontrar en ambos textos, pero hay uno de ellos que Rawls considera central: los individuos no encontrarían razón alguna para ir a la guerra cuando están gobernados por regímenes constitucionales, porque sus intereses fundamentales estarían satisfechos. Las causas habituales de los conflictos bélicos desaparecen bajo esta forma de gobierno: no se intenta convertir a otros a ciertas religiones, tampoco se buscan más territorios ni mayores poderes políticos sobre otras personas.

Por otra parte, un gobierno mundial se tomaría obsoleto, porque una paz duradera y estable se logrará una vez que todas las sociedades se rijan bajo un gobierno constitucional y se relacionen entre ellos a través de los mecanismos típicos de una federación, y no como consecuencia de una autoridad centralizada coercitiva. Un punto poco claro es que Rawls no exige en su Teoría Ideal, en oposición a Kant, que todas las sociedades sean constitucionales, sino que también permite otro modelo de sociedad, a

¹¹ En esto sigo el argumento de Buchanan, 2000.

¹² Cfr. Kant, 1970

saber las decentes. Pero Rawls se considera deudor, de todas maneras, de la tradición kantiana¹³.

Segunda Parte de la Introducción: cosmopolitismo

2. Los argumentos expresados por el liberalismo social, del que Rawls es parte, encuentran resistencia en lo que se ha dado a conocer como “liberalismo cosmopolita”. Esta concepción intenta articular coherentemente la idea, a primera vista idealista, de que somos “todos ciudadanos del mundo” y dignos de la misma consideración, independientemente de la frontera nacional a la que pertenezcamos.

Es habitual hacer la distinción entre dos tipos de cosmopolitismo: (i) cosmopolitismo institucional y (ii) cosmopolitismo moral. (i) es la forma en la que deben organizarse las instituciones. La idea es que la estructura política mundial debería reorganizarse de manera tal que los estados nacionales se ubiquen bajo una misma autoridad: un gobierno mundial o algún cuerpo regional. (ii) no se ocupa del nivel institucional, sino de la justificación moral-conceptual sobre la cual se ubica este orden institucional. Tal como afirma Thomas Pogge, el cosmopolitismo es la noción de que “cada ser humano tiene un status global como la unidad última de concernimiento moral” (Pogge, 2002), idea coherente con la concepción iluminista según la cual cada ser humano debe ser considerado imparcialmente y con la misma importancia, cuando hay involucradas decisiones por parte de las instituciones políticas.

Esta distinción es relevante porque muestra la independencia de (ii) con respecto a (i). En efecto, es coherente sostener que “todos los individuos tienen el mismo status moral” y que los estados nacionales son más convenientes que los estados mundiales. De esta manera, se desliga conceptualmente a los cosmopolitas de la acusación de que su postura implica necesariamente la propuesta de un estado mundial. Kant es un claro ejemplo de un cosmopolita de este tipo: mientras que adhería a la idea expresada en (ii), criticaba firmemente la existencia de un estado mundial.

¹³ Esto lo aclara explícitamente en la página 10 de Rawls, 1999.

En cuanto a principios de justicia internacional, la diferencia fundamental entre los diferentes tipos de cosmopolitismo reside en el nivel de responsabilidad que le otorgan a los estados locales. En este sentido podemos distinguir dos posturas: (a) la de aquellos que, como van Parijs¹⁴, no encuentran ninguna diferencia específica entre las responsabilidades locales y las internacionales y sostienen que los estados locales no son más que dispositivos a través de los cuales podemos cumplir más eficientemente con nuestros deberes. A esta postura la podemos denominar de “continuidad”.

(b) aquella que sostiene que las obligaciones no sólo surgen de deberes (como parece sostener la postura (a)), sino también de relaciones que tienen valor para ciertos participantes de una comunidad. Por ejemplo, relaciones de patriotismo. Pero estas obligaciones estarían limitadas por exigencias de distribución global. De manera que habría un standard mínimo para respetar (que puede estar dado por los derechos humanos), que no necesariamente es el mismo que se aplica en el interior de un estado (o algún otro tipo de unidad distributiva). A esta postura la podemos llamar de “discontinuidad,” y adhieren a ella autores como Thomas Pogge y Henry Shue¹⁵.

2.1. La mayoría de los cosmopolitas acuerda con la idea de que es importante mantener un standard mínimo de justicia global dado por los derechos humanos. Sin embargo, hay desacuerdos con respecto a los límites y carácter que deben tener.

Pogge propone una distinción conceptual. Los Derechos Humanos pueden ser o bien “interaccionales” o bien “institucionales”. Los primeros se aplican a los individuos y a su relación con un determinado grupo. En este caso la violación de un determinado derecho genera un reclamo legítimo hacia el grupo que debe satisfacer este derecho. Los derechos “institucionales” son aquellos que se dan en la relación entre un individuo y alguna institución, y generan reclamos legítimos cuando el individuo es parte de la institución que debe satisfacer ese derecho. En resumen, mientras que los derechos interaccionales únicamente contemplan la relación individuo-grupo, los insitucionales se refieren a la relación individuo-institución.

¹⁴ Cfr. van Parijs, 1995

¹⁵ Cfr. H. Shue, 1996 y Pogge, 1995

El punto relevante con respecto a los derechos humanos y a su fundamentación no es encontrar una base de acuerdo con respecto a qué cosas deben ser incluidas dentro del rubro de las “necesidades mínimas” o de “subsistencia”, sino identificar las obligaciones correlativas que generan. Mientras que algunos autores (por ejemplo Henry Shue o Carlos Nino en el ámbito local) tienden a considerar los derechos humanos como “intereses”, otro enfoque, al que adhiere Pogge, intenta identificar cómo los derechos obligan a las instituciones a las cuales el individuo afectado pertenece. En este sentido, Pogge se acerca al enfoque de los derechos institucionales. No sólo es importante analizar cuáles son las obligaciones de una institución cuando uno de sus integrantes está en alguna situación de carencia de algún derecho, sino también ver en qué punto esa situación de carencia no estuvo relacionada en algún momento con alguna omisión de la institución a la cual pertenece el individuo. De esta manera, habrá mayores exigencias hacia ciertas instituciones globales (típicamente la OMC, el FMI y el Banco Mundial) y a todos los afectados por sus políticas (o por la ausencia de ellas), si priorizamos el enfoque institucional por sobre el de los intereses. El motivo es que este último no identifica claramente a los portadores de la obligación de satisfacer los derechos de otros.

La tesis se estructura de la siguiente manera: en primer lugar, en el Capítulo I, intento reconstruir, resumidamente, los argumentos principales de *The Law of Peoples*. Muestro, además, algunos de los problemas que contienen. En el capítulo II y III explico por qué las razones que da Rawls para descartar un principio distributivo global no son convincentes. En el capítulo IV desarrollo las razones que dan en particular Pogge y Beitz para defender un principio de este tipo, pero considero que tampoco son adecuadas. En el capítulo V intento defender un principio de justicia distributivo global que no esté expuesto a las críticas que se le pueden hacer a la versión cosmopolita. Me anticipo, además, a algunas posibles objeciones. Finalmente, en la conclusión, reconstruyo los argumentos principales de la tesis y resumo los motivos por los cuales creo que una concepción adecuada de justicia global debe incorporar un principio distributivo internacional.

Capítulo I – Un Derecho de Gentes para una Paz de Westphalia “desvanecida”

1. Una de las primeras cosas que llaman la atención al leer *The Law of peoples*, de Rawls, es que no podemos considerarlo sino como una extensión, en algunas tesis básicas, de sus anteriores textos de teoría política, *Teoría de la justicia* y *Political liberalism*. Sin embargo, algunas de las ideas presentes en estos últimos textos, centrales para la teoría que desarrollan, están llamativamente ausentes en *The Law of Peoples*. De esta manera, conceptos esenciales para la formación de una sociedad justa no son considerados como tales a la hora de aplicarlos al campo de las relaciones internacionales. Este aspecto de simultánea continuidad y discontinuidad con respecto a las obras anteriores nos plantea el problema de intentar entender en qué sentidos una teoría de la justicia en el interior de una sociedad puede ser (o no ser) relevante a la hora de comprender cómo deberían configurarse las relaciones internacionales.

1.1. Una sociedad liberal, como la que intenta fundamentar Rawls, requiere de ciertos principios que guíen su comportamiento hacia otros estados, que contribuyan a interpretar el derecho internacional y que sirvan para el diseño de la política de instituciones internacionales. El propósito de Rawls, en *The Law of Peoples*, es proveer esos principios, justificándolos a través de una “segunda posición originaria”. Intenta construir así las bases de una paz duradera y estable diferentes de las del realismo político, que se basa en la idea de una estabilidad a partir del equilibrio de fuerzas. Su texto no intenta ser un tratado de derecho internacional, sino una exploración de las posibilidades de una “utopía realista” y las condiciones bajo las cuales ésta se puede obtener. En este sentido, *The Law of Peoples* desarrolla una Teoría Ideal para pueblos y no para estados, en la cual la idea tradicional de soberanía estatal está matizada¹⁶.

La derivación de estos principios se obtiene de manera análoga a como se obtienen los principios en el interior de las sociedades domésticas. Mientras que en ellas se imagina

¹⁶ Tal como aclaré en el punto 1.1, la diferencia central entre pueblos y estados es que los primeros no tienen soberanía absoluta sobre sus ciudadanos, porque éstos están protegidos por los derechos humanos, y tampoco pueden ir a la guerra por motivos prudenciales. Los pueblos decentes, por otra parte, no necesitan ir a la guerra. La teoría de Rawls es una utopía en el sentido en que trata de la relación ideal de los pueblos entre sí y es realista porque se basa en la confianza de que los estados pueden gradualmente convertirse en pueblos decentes.

una posición originaria en la que se representan los intereses de los individuos de una cierta comunidad, aquí se propone un acuerdo hipotético entre representantes de varios pueblos, en donde éstos toman ahora el lugar de personas. En esta segunda posición originaria, las partes que representan racionalmente a los pueblos especifican un Derecho de Gentes guiados por razones apropiadas. Tanto las partes como representantes y los pueblos representados están situados simétricamente. Los pueblos, además, están modelados como racionales porque eligen el más plausible de los principios que los rijan, en función del interés de la comunidad que representan. Finalmente, están ocultos detrás de un velo de la ignorancia que oculta el tamaño del territorio, de la población, o de las ventajas comparativas del pueblo que representan. Tampoco conocen la cantidad o el tipo de recursos naturales que poseen o su nivel de desarrollo económico. De acuerdo con Rawls, en esta situación las sociedades o pueblos (y no los individuos) acordarían la siguiente lista de principios:

1. Los pueblos son libres e independientes y sus libertades e independencia deben ser respetadas por otros pueblos.
2. Los pueblos deben cumplir con los tratados y compromisos.
3. Los pueblos son iguales y son partes en los acuerdos que los ligan.
4. Los pueblos deben cumplir con el deber de no intervención.
5. Los pueblos tienen derecho a la defensa propia pero no derecho a instigar la guerra por razones que no sean de defensa propia.
6. Los pueblos deben honrar los derechos humanos.
7. Los pueblos deben observar ciertas restricciones en la conducción de una guerra.
8. Los pueblos tienen el deber de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables que les impiden tener un régimen social y político justo.

Es notorio que no se puede cumplir con la exigencia de 6, si no es priorizando el Derecho de Gentes por sobre la soberanía estatal. Rawls establece un límite a los estados no sólo en relación con otros estados, sino también en relación con los individuos que los integran. Así, los derechos humanos son un obstáculo a la autoridad de los gobiernos sobre sus ciudadanos. También es interesante notar que el punto 5 tiene una notable excepción: Rawls considera legítimo que, en ciertas circunstancias (y una vez que se agotaron algunos pasos previos) se intervenga militarmente a una nación que incumpla

sistemáticamente con ciertos derechos humanos mínimos (1999: 93) Pero no explica a quién le corresponde llevar a cabo estas medidas ni cómo deberían instrumentalizarse, hecho que es especialmente llamativo si se tiene en cuenta que Rawls explícitamente rechaza la posibilidad de un estado mundial. No encuentra, por otro lado, ninguna nación en particular que pueda ajustarse a los parámetros ideales de la Sociedad de Gentes y que pueda ser la encargada de llevar a cabo esta sanción.

Es importante notar que, mientras que las sociedades liberales participan de dos posiciones originarias (aquella en la que se representan los intereses individuales y aquella en la que se representa el interés de esta sociedad frente a otras sociedades), en las sociedades bien ordenadas jerárquicas¹⁷ existe únicamente una posición originaria en el nivel de las relaciones internacionales. Si hubiese una posición originaria en el nivel más básico, entonces dejarían de ser sociedades jerárquicas y pasarían a ser liberales. Esto puede deducirse del hecho de que los principios que los integrantes de la posición originaria básica consideran son todos ellos incompatibles con la existencia de una jerarquía en la cual se acepten las desigualdades como algo dado.

1.2. *The Law of Peoples* se divide en dos partes: la teoría ideal y la no ideal. La teoría ideal consiste en justificar principios que se aplican en una situación idealizada, en la cual todas las sociedades son bien ordenadas y cumplen con los requisitos mínimos que les exige una concepción razonable de los derechos humanos¹⁸.

Ahora bien, Rawls afirma que estos principios ideales regulan las relaciones entre las sociedades bien ordenadas pero también orientan y establecen metas hacia las sociedades que no son bien ordenadas. Para aclarar este punto, será necesario entender los cinco diferentes tipos de sociedades que considera. Esta clasificación, poco flexible, le ha valido muchas críticas¹⁹. Sin embargo, es útil analizarla para ver el modelo de sociedad que imagina.

El primer tipo de sociedad que considera es la “liberal”, que posee los siguientes rasgos: una cierta estructura institucional que honra los principios liberales de justicia,

¹⁷ En el punto 1.3. desarrollo los conceptos de “sociedades bien ordenadas liberales” y “sociedades bien ordenadas jerárquicas”.

¹⁸ En 1.4. explico la concepción de los derechos humanos que defiende Rawls.

¹⁹ Cfr., por ejemplo, Caney, 2002b

una cultura política común y un compromiso con la razonabilidad. Rawls relaciona los principios liberales de justicia con la afirmación de los derechos civiles y políticos y con algún tipo de esquema redistributivo.

El segundo tipo de sociedad es la “decente”. Rawls se concentra en las decentes-jerárquicas (a pesar de que deja en claro que podría existir otro tipo de sociedades decentes), que tiene los siguientes rasgos: no es agresiva hacia otras sociedades, adhiere a ciertos derechos humanos, considera a los miembros que la integra como “participantes responsables” y sus autoridades consideran que la ley está subordinada a una “idea común de justicia”. Este tipo de sociedades también tiene un sistema de “consulta decente”, en el cual los intereses de las partes están representados.

La tercera categoría es la de “sociedades cargadas”, formada por aquellos estados que no poseen condiciones favorables para su desarrollo, por ejemplo, recursos naturales o una cultura política idónea, pero que, si las poseyeran, serían sociedades bien ordenadas.

La cuarta categoría es la de los “absolutismos benevolentes”, en los cuales los gobiernos despóticos honran un límite mínimo de derechos humanos, pero no tienen ningún tipo de mecanismo de consulta hacia sus integrantes.

La quinta y última categoría es la de los “estados canallas” [outlaw states], que son agresivos y pueden violar los derechos humanos.

Los principios de la teoría ideal tienen dos funciones. Por una parte, intentan regular las relaciones entre aquellas sociedades que ya son bien ordenadas y, por la otra, procuran establecer metas para este tipo de sociedades, que consisten en intentar lograr que los estados que no son bien ordenados (es decir el tercer, cuarto y quinto tipo descrito en los párrafos anteriores) honren el Derecho de Gentes y se incorporen a la sociedad de estados bien ordenados. La asistencia hacia sociedades no ordenadas sería la manera habitual de lograrlo, ya que a través de ella podrían cumplir con los derechos humanos de sus integrantes y con la satisfacción de sus necesidades mínimas.

1.3. Uno de los principales problemas que se presenta en el contrato social hipotético de las sociedades domésticas es análogo al que se presenta en el contrato hipotético de los pueblos entre sí: el hecho del pluralismo. Mientras que en una comunidad hay pluralismo acerca de las diferentes concepciones del bien, en el ámbito internacional hay pluralismo

en cuanto a concepciones políticas, culturales y religiosas. Rawls incluye en el grupo de los individuos “tolerables” de una comunidad a aquellos que, sin importar a qué doctrina social, política, filosófica o religiosa adhieran, sean razonables en sus concepciones de justicia. Paralelamente, en el grupo de las sociedades razonables, incluye a aquellas que son liberales y también a aquellas que, sin ser liberales, son jerárquicas pero respetan ciertos derechos humanos básicos y buscan el bien común de sus integrantes. A estas últimas las llama “sociedades decentes”. Al conjunto de las sociedades decentes más las sociedades liberales, lo llama “sociedades bien ordenadas”. El punto que Rawls intenta enfatizar aquí es que una sociedad liberal respeta, en la posición originaria, a aquellas sociedades que no lo son. Esto se deriva del hecho de que la idea de tolerancia está en el corazón mismo de las sociedades liberales. Si no fueran coherentes con la tolerancia hacia sociedades que no son liberales, entonces dejarían de ser sociedades liberales.

1.4. Los derechos humanos, de acuerdo con la versión de Rawls —diferente en algunos aspectos de la visión tradicional— tienen las siguientes características: (i) expresan un requisito mínimo con el cual deben cumplir las instituciones. El cumplimiento del mismo es una condición necesaria (aunque no suficiente) para la incorporación de un estado a la sociedad de pueblos bien ordenados. (ii) Los derechos humanos no justifican demandas individuales, que surjan como correlato de su proclamación, sino que expresan un standard mínimo que las sociedades deberán satisfacer, si quieren pertenecer al grupo de los bien ordenados, de modo que este requisito define la legitimidad de un régimen. Es importante destacar que el hecho de que un determinado régimen cumpla con los derechos humanos mínimos implica la exclusión de cualquier tipo de intervención externa. (iii) Rawls defiende un grupo de derechos humanos mínimos pero excluye otros. Los que corresponden a los artículos 3-18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 son los que deberían quedar en pie en el derecho internacional, pero otros derechos políticos y económicos como la libertad de expresión deberían excluirse. Estos últimos son únicamente “aspiraciones liberales” y no pueden ser impuestos como exigencias mínimas a sociedades no liberales.

La intención que subyace a este punto es la tolerancia hacia sociedades no liberales. Imponer el tipo de derechos humanos que Rawls considera como específicamente

liberales a sociedades que no lo son es contradictorio con la idea misma de ser liberal. Por otra parte, difícilmente se pueda derivar este tipo de derechos de la segunda posición originaria en la que hay representantes de sociedades no liberales.

1.5. Es habitual creer que *The Law of Peoples* es una extensión al ámbito internacional de algunas de las tesis defendidas en *Teoría de la Justicia* para el ámbito doméstico. Sin embargo, el “hecho del pluralismo razonable”, concepto con el cual Rawls alude a la posibilidad de incompatibilidad entre las múltiples doctrinas razonables en sociedades liberales modernas, marca un punto de ruptura, más que de continuidad, entre estas dos obras. Es así que *Political Liberalism*—donde desarrolla la tesis del pluralismo razonable— puede ser considerado el antecedente teórico más importante de *The Law of Peoples*.

Según la autointerpretación de Rawls, *Teoría de la Justicia* intenta defender una concepción de justicia social que pueda ser razonablemente aceptable para todos los integrantes de una sociedad que comparten ciertas “doctrinas comprensivas”. En *Political Liberalism*, en cambio, parte del reconocimiento de que esa concepción es poco realista y de que el hecho de que surjan múltiples doctrinas, algunas de ellas incompatibles entre sí, es una consecuencia natural del libre ejercicio de las libertades políticas. Es por esto que en esta obra intenta buscar un consenso superpuesto estable entre estas múltiples doctrinas, pero sólo en el aspecto político y no en todos los ámbitos de la vida privada.

En este punto conviene distinguir entre pluralismo y pluralismo razonable. Las doctrinas comprensivas, para que sean razonables, deben cumplir con tres requisitos: en primer lugar, expresan una concepción inteligible del mundo en cuanto a los aspectos filosóficos, morales y religiosos de la vida humana; en segundo lugar, expresan valores y saben lidiar con ellos cuando entran en conflicto y, en tercer lugar, pertenecen a una tradición de pensamiento o se apoyan en ella²⁰. El conjunto de doctrinas comprensivas razonables de una sociedad forman el pluralismo razonable, y sólo ellas serán parte del liberalismo político. Un consenso superpuesto estable será posible, en consecuencia, a partir del compromiso público de las doctrinas comprensivas que sean razonables, las irrazonables quedarán excluidas de él y será parte del pluralismo a secas.

²⁰ Cfr. Rawls, 1996, para un desarrollo de los conceptos de “pluralismo” y “pluralismo razonable”.

The Law of Peoples se asemeja en muchos aspectos a esta idea y, en ese sentido, se aleja de *Teoría de la Justicia* y continúa con la línea de razonamiento de *Political Liberalism*. En efecto, una de las tesis defendidas en *The Law of Peoples* es que “un cierto grado de pluralismo cultural es un hecho permanente de la vida entre las sociedades, tal como lo es entre individuos en una sociedad libre, y esta diversidad se expresa en una variedad de formas políticas”²¹ (Beitz, 2000: 671).

Si bien es evidente que esta diversidad y esta multiplicidad de formas de vida política incluyen ciertas modalidades que pueden ser violatorias de los derechos humanos (tal como puede suceder en el nivel doméstico, cuando un individuo promueve una doctrina religiosa intolerante, por ejemplo), pueden existir también otras que, sin ser liberales, entren en el grupo de lo que Rawls denomina “decentes”: respetan ciertas libertades básicas y garantizan ciertos derechos humanos mínimos. El hecho del pluralismo razonable no se identifica con la aceptabilidad de todas estas formas de vida, pero establece un criterio de tolerancia hacia aquellas que satisfacen ciertos requisitos.

Como veremos más adelante²², este punto fue duramente criticado por ciertos autores²³ por ser demasiado flexible. Según ellos, esta idea es compatible con ciertos regímenes políticos deleznable, y eso es como consecuencia de no dejar en pie todo el conjunto de los derechos humanos.

1.7. Es necesaria una autoridad, probablemente con capacidad coercitiva, para que se respeten y hagan cumplir los ocho principios enumerados más arriba. Qué tipo de autoridad es la adecuada para implementar dichos principios, es un punto de debate; sobre todo entre cosmopolitas y liberales como Rawls. Mientras que a los primeros se los asocia habitualmente con la idea de que es necesario algún tipo de estructura internacional institucional fuerte (de todas maneras muchos de ellos niegan esta posibilidad, por ejemplo Pogge), Rawls rechaza explícitamente esta posibilidad y se inclina por una organización federativa entre estados, por dos motivos:

- (i) Un estado mundial correría el peligro de convertirse en un despotismo global.

²¹ A lo largo de mi trabajo, todas las traducciones de los textos originalmente escritos en inglés son mías.

²² Cfr. el capítulo III

- (ii) Las sociedades bien ordenadas (liberales y decentes) no van a la guerra entre ellas y además desarrollan, con el tiempo, lazos cooperativos (comerciales y de otros tipos).

Ambas ideas están en la línea de los argumentos que defendió Kant²⁴. El argumento (ii) es también un argumento contra la existencia de un estado mundial, ya que lo torna innecesario. La actitud a tomar hacia los estados que no pertenecen a la Sociedad de los Pueblos, pero que la ponen en peligro (o que violan sistemáticamente los derechos humanos), por ejemplo los llamados “canallas” [outlaw], se resolvería mediante un acuerdo entre los integrantes de esta federación que, por otra parte, también tomarían las medidas adecuadas para promover la integración de este tipo de sociedades (o también las que tienen condiciones desfavorables) en la Sociedad de Pueblos.

1.8. Si se observa la lista de los ocho principios que se derivan del acuerdo razonable entre los pueblos, en la segunda posición originaria, se verá que la distribución de recursos no es una exigencia que provenga de algún principio de justicia distributivo, similar al principio de la diferencia en *Teoría de la Justicia*. El principio 8, que impone un deber de asistencia, es, en algunos aspectos, similar, pero no tiene el requerimiento general de reducir constantemente las desigualdades que se generan entre sociedades aventajadas y no aventajadas. En otras palabras, dicho principio demanda mucho menos que un principio de justicia distributivo; además Rawls no se detiene a analizar cuáles serían los mecanismos idóneos para llevarlo a la práctica.

Los motivos por los cuales Rawls no extiende el principio de la diferencia al ámbito de las relaciones internacionales los desarrollaré más adelante, pero se puede adelantar que se basan en el hecho de que las circunstancias en el plano doméstico no son análogas a las del ámbito internacional. Así, el principio de la diferencia sería apropiado en el ámbito de la justicia doméstica pero no en el ámbito de la justicia internacional. Es debido a este punto que se lo ha asociado a Rawls con un “doble standard” (Pogge) o “restricción de dominio” (Caney).

²³ Cfr. por ej. Tesón, 1998 y Caney, 2001

²⁴ Cfr. Kant, 1970.

Hasta aquí he desarrollado los lineamientos generales del Derecho de Gentes de Rawls. Todos ellos requieren de un análisis detallado, pero hay un problema en particular en el cual me gustaría enfocarme en la tesis: tal como sostuve en 1.8, Rawls no considera que un principio distributivo internacional deba ser una exigencia en el ámbito internacional. En lo que sigue voy a analizar las razones que da Rawls para descartar un principio de este tipo y voy a argumentar que no son convincentes.

Capítulo II –Un principio de diferencia global y el argumento de las cargas injustas hacia países prósperos

El “principio de la diferencia”, que expresa la idea de que ciertas desigualdades sociales no son injustas cuando significan una mejora en la situación del más desventajado, ocupa un lugar central en la teoría de la justicia de Rawls, al intentar construir una concepción general de la justicia de una sociedad. Sin embargo, cuando considera el ámbito de las relaciones internacionales (fundamentalmente en *The Law of Peoples*), este principio es dejado de lado completamente para ser reemplazado por un más modesto “deber de asistencia”. De esta manera, la intuición de que el destino de un individuo no debe estar determinado por sus circunstancias sociales o naturales arbitrarias, sino por el resultado de sus decisiones, no encuentra paralelo cuando se trata de considerar las injusticias económicas en el orden internacional.

Rawls apela a varios argumentos para rechazar un principio de justicia distributivo internacional. El punto en común que tienen algunos de ellos apunta a mostrar que las circunstancias que existen en el interior de una comunidad no son directamente extrapolables a las relaciones entre las comunidades. En particular, sostiene que (i) un principio de justicia distributivo internacional impondría constantes cargas injustas a países prósperos para beneficiar a otros que decidieron no serlo (por ejemplo el caso de un país que optó por una cultura industrial y otro que optó por una cultura pastoril ociosa) y (ii) dado que el elemento crucial del desarrollo de un país está basado en su cultura política (las virtudes cívicas y políticas de sus miembros) y no en su nivel de recursos o en su posición internacional —haciendo un paralelo con la justicia doméstica, no son relevantes las circunstancias iniciales arbitrarias sino las “decisiones” que una sociedad toma— un principio de justicia distributiva internacional se tomaría superfluo. En efecto, si la arbitrariedad en la distribución de los recursos naturales o en las condiciones iniciales no es un factor a tener en cuenta a la hora de analizar las causas de la pobreza o riqueza económica de un país, entonces no será necesario transferir recursos de un país a otro para mejorar su situación (1999: 117)

Aquí voy a intentar mostrar que los argumentos que utiliza Rawls para rechazar un principio de justicia distributivo internacional (que podría estar expresado en la forma de un principio de diferencia global) tienen dos problemas: (i) en primer lugar, lo enfrentan al dilema de tener que elegir entre eliminar el principio de diferencia también en el ámbito de la justicia doméstica o hacerlo extensivo a las relaciones internacionales, ambas circunstancias que Rawls pretende evitar. (ii) En segundo lugar, que se basa en la dudosa premisa de que el fracaso económico de las sociedades está relacionado con su propia cultura política y económica y, de ninguna manera, con las circunstancias naturales o históricas que arbitrariamente padecen, o con la existencia de un orden internacional externo a ellas. Intentaré mostrar, además, que la posible respuesta de Rawls a la primera objeción para el ámbito doméstico, también es útil para el ámbito internacional. De esta manera, no parece haber motivos, al menos si nos atenemos al análisis de los argumentos desarrollados en este capítulo, para rechazar un principio distributivo global.

El principio de diferencia en las sociedades domésticas

La concepción general de la justicia de Rawls consiste en una idea básica: “todos los bienes sociales primarios —libertad y oportunidad, ingreso y bienestar, y las bases del autorrespeto— deben ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de cualquiera o de todos estos bienes esté en beneficio de los menos favorecidos” (2000: 303). De esta manera, Rawls le agrega un giro importante a la posición igualitaria tradicional: no hay que eliminar todas las desigualdades, sino sólo aquellas que perjudican a los peor situados. En otras palabras, las desigualdades están permitidas únicamente cuando mejoran la situación inicial de los más desventajados, pero no cuando la empeoran.

Ahora bien, los bienes en consideración pueden entrar en conflicto, ya que se puede beneficiar a alguien con una mejoría en un determinado bien, mientras que se lo perjudica con respecto a otro. Esto obliga a establecer un sistema de prioridades entre los bienes,

cosa que Rawls realiza mediante el ordenamiento lexicográfico de sus dos principios de justicia.

El primero de ellos protege “libertades básicas” (el derecho al voto, a cargos políticos, libertad de expresión, etc), que serían bienes prioritarios con respecto a recursos económicos. El segundo de ellos, que contiene el conocido “principio de diferencia”, es el que se aplica a la distribución de los recursos económicos y es el que nos interesa aquí²⁵. La “prioridad lexicográfica” del primer principio sobre el segundo requiere que, en caso de conflicto, no se mejore la situación de los menos favorecidos, si tal mejora depende de mermar alguna de las libertades básicas.

Asimismo, Rawls pretende hacer lugar a una idea que está en el centro de nuestras intuiciones sobre justicia distributiva: la marcada diferencia de ingresos entre dos personas en una misma comunidad está justificada, siempre y cuando los individuos en cuestión hayan partido de condiciones iniciales similares. A esta idea se la llama habitualmente “igualdad de oportunidades”. Su núcleo es el siguiente: es justo que determinados individuos posean más bienes que otros si realmente lo merecen, es decir, si dicha situación es consecuencia de sus decisiones y acciones. Pero es injusto que estén en una posición ventajosa por diferencias arbitrarias en sus circunstancias iniciales.

Puede haber desacuerdos con respecto a cuáles son las circunstancias iniciales que son arbitrarias y qué medidas deberán tomarse en consecuencia. Algunos sostendrán que remover la discriminación racial a la hora de ofrecer puestos laborales, por ejemplo, es suficiente. Otros quizás abogarán por “acciones afirmativas”. Pero, dado que la idea principal es que la situación económica de los individuos no debe estar determinada por su destino, sino por sus decisiones, entonces también podrá extenderse el conjunto de “condiciones iniciales arbitrarias” a otras circunstancias que el individuo tampoco elige: por ejemplo sus talentos naturales. Así como nadie “merece” haber nacido en una determinada condición social, por ejemplo, tampoco nadie “merece” tener mayores

²⁵ La formulación textual de los principios es la siguiente:

- I) Cada persona tiene un derecho igual a un esquema plenamente adecuado de iguales libertades básicas que es compatible con un esquema similar de libertades para todos.
- II) Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones. Primero, deben estar unidas a oficios y posiciones abiertas para todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades; y, segundo, deben redundar en el mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad.

capacidades intelectuales o talentos que otros. De manera que el principio de diferencia también podría aplicarse a este tipo de arbitrariedades.

Rawls y el Derecho de Gentes

Una de las intenciones de Rawls al escribir *The Law of Peoples* es encontrar un procedimiento a través del cual se puedan elegir y acordar principios de derecho y de justicia, tanto en el caso doméstico como en el caso internacional. Este procedimiento parte de un contrato social hipotético para ambos casos. Como resultado del mismo, podremos derivar los dos principios mencionados anteriormente, el principio de libertad y el principio de diferencia, en las sociedades domésticas, pero también podremos derivar varios principios en el ámbito internacional, entre los que se encuentran la libertad, independencia e igualdad de los pueblos²⁶.

Ahora bien, no se encuentra en la lista de principios del ámbito internacional algo análogo al principio de diferencia. Esto significa, en términos prácticos, que no hay previsto ningún mecanismo redistributivo desde los países ricos hacia los países pobres (mientras que sí lo hay entre sectores aventajados hacia los desaventajados en una sociedad liberal) y que dicha situación no es considerada injusta.

Son varios los argumentos que utiliza Rawls para defender esta afirmación. Me gustaría en lo que sigue analizar dos de ellos, al primero lo llamaré “el argumento de las cargas injustas” y al segundo, siguiendo a Pogge, “nacionalismo explicatorio”.

(i) argumento de las cargas injustas

Rawls imagina un ejemplo hipotético para mostrar las consecuencias indeseables de un principio de justicia distributivo internacional²⁷: dos sociedades liberales o decentes tienen el mismo nivel de riquezas materiales. La primera de ellas decide industrializarse e incrementar su tasa de ahorro, mientras que la segunda decide dedicarse a la actividad

²⁶ El procedimiento de la Segunda Posición Originaria está mejor explicado en el Cap. I

pastoril y ociosa, a la par que consolida sus valores sociales. Luego de un tiempo, la primera se enriquece el doble que la segunda. Ambas sociedades son “responsables y libres” y, por lo tanto, están en esa situación porque así lo desearon.

Ahora bien, ¿debería la sociedad que está en una mejor situación económica transferir fondos a la segunda? De existir un principio de justicia distributivo como el de la diferencia, sin duda habría que hacerlo, ya que éste prescribe que las desigualdades son justificables únicamente cuando benefician al más aventajado. Sin embargo, en el caso que estamos considerando, esto parece intuitivamente injusto. Efectivamente, estas sociedades “desearon” dicha situación, en tanto fue el resultado de la aplicación de políticas que no fueron coercitivamente impuestas, sino que contaron con el consentimiento de todos sus ciudadanos (es claro que estamos considerando el caso ideal, por lo tanto el argumento de que los ciudadanos no tienen realmente un papel importante en el proceso de decisiones políticas no es relevante aquí)²⁸.

Son muchas las objeciones que se le han hecho a este argumento. Por ejemplo, se ha afirmado que es anacrónico²⁹, porque se basa en una concepción de las relaciones internacionales que ya no existe. Si bien en el momento de la sanción de la Paz de Westphalia, en 1648, la idea de que los estados eran unidades homogéneas y económicamente autosuficientes podía sostenerse, esto ya deja de ser posible debido a las evidentes y crecientes relaciones de interdependencia en el campo económico global.

De esta manera, no habría sociedades aisladas unas de otras, como imagina el hipotético ejemplo de Rawls. Es por eso que peca de ser altamente idealizado o, en todo caso, su idealización no consigue dar cuenta del orden real.

²⁷ Charles Beitz y Thomas Pogge han defendido este principio desde diferentes puntos de vista. Cfr. Beitz (1999b) y Pogge (1989)

²⁸ Rawls propuso un deber de asistencia como alternativa al principio de justicia distributivo internacional, que tendría, según él, muchas ventajas con respecto a este último. Una de ellas es que tendría un “punto de corte”. Es decir, un momento en el cual, una vez que se satisficieron ciertas metas deseables mínimas en la sociedad más desventajada, entonces ya no será necesario continuar con la transferencia de recursos por parte de la sociedad más aventajada. No voy a analizar las diferencias entre el principio de diferencia global y un deber de asistencia porque excede los propósitos de este trabajo, pero sí es importante destacar que la propuesta del deber de asistencia depende empíricamente de la premisa de que el punto crucial en el desarrollo de un país reside en su cultura política, que es precisamente el que voy a tratar más adelante. Ver capítulo II para un desarrollo más completo.

²⁹ Cfr. sobre todo Buchanan, 2000

Por otra parte, es difícil imaginar cómo una sociedad puede “decidir” si transformarse en pastoril o industrial. En muchas ocasiones no son las sociedades, consideradas individualmente, las que deciden el camino que toman (es decir, si devienen industriales o pastoriles), sino un grupo de personas (élites gobernantes, grupos de poder) entre las cuales no está el ciudadano común. Si bien es cierto que Rawls imagina este ejemplo para sociedades “libres y responsables”, es decir, aquellas en las que los ciudadanos tienen alguna responsabilidad en las decisiones públicas, no se está pensando justamente en este tipo de sociedades cuando se considera un principio de justicia distributivo internacional.

Charles Beitz (2000: 692) ha notado esta limitación y ha intentado refutar el argumento de las cargas injustas de Rawls apelando a la idea de que la analogía implícita entre individuos y estados es falsa. Mientras que en el caso individual cualquier desventaja proviene de la misma persona que tomó la decisión, no sucede lo mismo en el caso de una sociedad en donde las consecuencias de ciertas decisiones económicas habitualmente provienen de generaciones anteriores, de las cuales las generaciones siguientes son sólo víctimas inocentes. Por lo tanto, podremos afirmar junto con Beitz que “no parece menos injusto imponer los costos de las malas decisiones de generaciones anteriores a miembros que le suceden en su misma sociedad que a extranjeros” (2000:692).

El argumento de Beitz tiene, sin embargo, una limitación importante. Por una parte, es útil para mostrar que el caso idealizado de la sociedad pastoril de Rawls no es verosímil, justamente porque una sociedad no toma “decisiones” de la misma manera en la que lo hacen las personas. Pero, por la otra, se convierte en un fuerte argumento en contra de un principio de justicia distributivo internacional, que es precisamente lo que Beitz quiere defender. En efecto, si bien puede ser cierto que imponer cargas a una generación que fue víctima de las decisiones de las generaciones anteriores es injusto, también parece serlo el hecho de imponer cargas a aquellos que no fueron responsables del éxito económico de sus países. Si seguimos el argumento de Beitz, las responsabilidades parecen diluirse. La idea de que es factible transferir recursos de una sociedad rica a una que no lo es deja de tener sustento.

A pesar de sus limitaciones, el argumento de Beitz nos permite ver que la analogía entre individuos y estados implícita en Rawls es inadecuada. Si somos coherentes con

esta idea, entonces el argumento rawlsiano no tiene tanto peso porque no logra distinguir entre aquellos que tomaron ciertas decisiones cruciales de aquellos que no lo hicieron.

Ahora bien, existe un tercer, y más importante, aspecto problemático en el argumento de las cargas injustas. El ejemplo hipotético mencionado se puede imaginar también para el caso de las sociedades domésticas, en la relación entre los individuos. No es difícil suponer una situación en la cual un individuo esté en una mejor situación que otro y que, sin embargo, sea el resultado deseado por ambos a partir de sus decisiones libres y responsables.

Esto se puede ver claramente en el siguiente ejemplo: supongamos que dos personas en las mismas circunstancias sociales y naturales tienen la misma cantidad de dinero y una de ellas decide invertirlo en alguna actividad lucrativa (por ejemplo, una inversión inmobiliaria), mientras que la otra decide hacerlo en una actividad no lucrativa (se dedica a cultivar su jardín). De acuerdo con el principio de diferencia, y si somos consecuentes con él, tendremos que transferir parte de las ganancias del que se dedicó a la actividad lucrativa hacia aquel que no lo hizo. De lo contrario, estaríamos violando el enunciado de que las desigualdades sólo son permitidas cuando mejoran la situación del menos aventajado. Pero en el ejemplo que estamos considerando, esto parece chocar con nuestras intuiciones básicas. En efecto, la persona que está en una situación desventajosa lo está porque decidió hacerlo y no porque circunstancias externas a él lo obligaron.

Es evidente que el principio de diferencia rawlsiano muestra una limitación importante: carga injustamente individuos en una mejor posición, incluso cuando tanto el más aventajado como el menos aventajado desearon esa situación. El principio de diferencia parece demasiado sensible a las condiciones iniciales, pero poco sensible a las decisiones individuales. En otros términos, apunta a compensar desbalances en bienes poseídos arbitrariamente en una situación inicial, pero no tiene en cuenta el resultado de ciertas acciones cuando éstas fueron buscadas deliberadamente.

Este aspecto del principio de diferencia es el que critican principalmente aquellos que defienden algún tipo de principio distributivo que tenga en cuenta las decisiones individuales. La idea que sostienen es que los individuos deberían vivir partiendo de las consecuencias de sus decisiones, sólo una vez que tienen la misma cantidad de recursos

iniciales (en una situación hipotética). Dworkin³⁰, al proponer el “principio basado en los recursos”, puede ser considerado un ejemplo paradigmático de este tipo de principios. Pero también autores que han intentado defender la validez de un “principio del merecimiento”³¹ podrían ser considerados relevantes en esta línea crítica.

No es tan importante para los propósitos de este trabajo mostrar los aspectos problemáticos de este tipo de propuestas, que habitualmente giran en torno a la dificultad en implementar prácticamente este tipo de principios. El punto relevante es, más bien, mostrar que si alguien quiere adherir al principio de diferencia, entonces no podrá eludir fácilmente el argumento de que ello implica, en ciertas circunstancias, cargar injustamente a individuos que están en una mejor situación que otros.

Nos encontramos aquí con una contradicción interesante: el mismo argumento —o, al menos, su misma estructura formal— al que se puede apelar para mostrar algunos de los problemas del principio de justicia distributivo internacional, es el que se puede utilizar para señalar las consecuencias indeseadas del principio de diferencia en las sociedades domésticas. El caso del individuo que hace una inversión inmobiliaria y el del país que se enriquece como consecuencia de sus decisiones responsables es análogo. En ambos hay un agente responsable que es cargado injustamente, a la par que se beneficia a alguien que está en una situación desventajosa porque decidió hacerlo. El primero de ellos se podía considerar como un argumento que mostraba las limitaciones del principio de diferencia local, mientras que el segundo era citado por Rawls justamente para argumentar en contra de la existencia de un principio de justicia distributivo internacional. De esta manera, el argumento de Rawls se vuelve contra sí mismo: parece no quedarle otra opción que reconocer que los problemas implicados en el principio de diferencia internacional son los mismos que están implicados en el principio de diferencia doméstico.

³⁰ Cfr. Dworkin, 1981 a y b.

³¹ Cfr. Miller, 1989.

Rawls tendría que enfrentarse en este punto con un dilema: o bien reconocer que su crítica es válida también para el caso del principio de diferencia en una sociedad, o bien no aceptarla como válida en ninguna de las dimensiones o aplicaciones de un principio de justicia distributivo, en cuyo caso tendría que abandonar el principio de diferencia.

Claro que existe una tercera opción que ubicaría a Rawls en una posición un tanto incómoda: aceptar un doble standard y reconocer que lo que es justo en una situación no lo es en otra. En el caso que estamos considerando tendría que admitir que el argumento de las cargas injustas es válido cuando hablamos de estados pero no cuando hablamos de individuos. Sin embargo, no proporciona ninguna razón para aceptar esta asimetría.

Dado que el principio de diferencia es una idea central de la teoría de Rawls y que es la que mejor se adapta a la idea de que el destino de los individuos debe estar determinado por sus opciones y no por sus circunstancias, es difícil imaginar que pueda dejarlo de lado. Es más factible suponer, como sostiene Kymlicka³², que este principio “requiere que alguna gente subsidie los costos de las opciones de otros” y que aceptarlo implica aceptar en consecuencia este tipo de situaciones indeseables³³.

El hecho de que un principio de justicia distributivo internacional subsidiaría las decisiones de los países más desventajados no es, entonces, un argumento para descartar la extensión del principio de diferencia al ámbito internacional, porque este mismo problema lo encontramos cuando aplicamos el principio de diferencia en el ámbito doméstico. Ahora bien, es evidente que esta crítica depende del hecho de considerar como válida la analogía entre individuos y estados.

Podría surgir en este punto una confusión. Parecería que estoy sosteniendo que, si el principio de la diferencia no es legítimo en el ámbito doméstico porque acarrea cargas injustas, tampoco lo va a ser en el ámbito internacional. En otras palabras, podría sostenerse que mi argumentación apunta a mostrar que el principio de la diferencia no es un buen principio en sí mismo. Sin embargo, no es ésta mi intención. Lo único que pretendo mostrar es que los mismos problemas que encontramos en un ámbito de aplicación —el internacional— lo encontramos en el otro —el doméstico. En

³² Cfr. Kymlicka, 1990

³³ Quizás un esquema “sensible a las ambiciones”, como el que trata de construir Dworkin, podría evitar este tipo de inconvenientes. Pero, tal como dije en un párrafo anterior, no voy a desarrollar este problema aquí.

consecuencia, el debate nos traslada a las posibles respuestas de Rawls a esta objeción en el ámbito doméstico. Antes de tratar esta respuesta, consideraré una defensa que podría ensayar Rawls a las objeciones planteadas. Podría apelar a un argumento de "desanalogía" y sostener que, de todas maneras, el plano individual y el internacional son diferentes y que, por lo tanto, lo que sirve en un caso no necesariamente servirá en el otro, de modo que la crítica puede ser válida en la primera circunstancia pero no en la segunda. Sin embargo, es claro que es el mismo Rawls quien supone dicha analogía. Como el caso individual, su ejemplo imaginario de la sociedad pastoril se sostiene sobre la idea de que alguien es responsable de las decisiones que tomó en forma no coercitiva. Como hemos señalado, Charles Beitz demuestra la inconveniencia de esta analogía.

Pero Rawls puede argumentar, además, que para que podamos hacer efectivo un esquema distributivo global tendrían que repetirse las mismas condiciones que justificaron el origen del principio de diferencia, cuando se intentó buscar una concepción general de la justicia. Y es precisamente esto lo que no existe, aduciría. El caso de un inversionista que es cargado injustamente para beneficiar a un jardinero que decidió ese estilo de vida sería un caso "raro", marginal, como lo es en general subsidiar las decisiones "no lucrativas" de los integrantes de una comunidad.

La razón es que aquello que determina la situación de desventaja de un individuo en general está basado, según Rawls, en la falta de recursos o en su situación inicial desfavorable como, por ejemplo, haber nacido en una familia de bajos recursos. El caso del jardinero que, a pesar de tener la posibilidad de mejorar su situación inicial no lo hace, sería más parecido a un caso de excentricidad.

Pero, podría aducir Rawls, el caso de un país que está en situación desventajosa no es tan "raro" o marginal, ya que —según su opinión— cuando una comunidad está en una situación de pobreza no es debido a la falta de recursos iniciales (como sí ocurre, en general, en el caso individual), sino debido a su "cultura política". El siguiente párrafo, muy citado, refleja esta idea:

Yo creo que las causas del bienestar de un pueblo y las formas que toma, reposan en su cultura política y en las tradiciones religiosas, filosóficas y morales que apoyan la estructura básica de sus instituciones políticas y sociales, así como

también en la industriosisidad y talento cooperativo de sus miembros, todos ellos apoyados por sus virtudes políticas. Aún más, yo conjeturo que no hay sociedad en el mundo —excepto casos marginales— con recursos tan escasos que no pueda, estando razonablemente y racionalmente bien organizada y gobernada, convertirse en una sociedad bien ordenada. (1999: 108)

Esta idea, que encuentra una base empírica en el libro de David Landes *The Wealth and Poverty of Nations*³⁴, provee a Rawls de lo que necesita: un argumento para mostrar que no existe un paralelo entre la relación de los individuos en una sociedad y la relación de las sociedades a nivel internacional. Mientras que los recursos iniciales de un individuo son importantes para su futuro desempeño, no sucede lo mismo cuando consideramos el desarrollo económico de las sociedades, ya que éstas no dependerían de los recursos naturales para mejorar, sino de tener instituciones ordenadas y justas. La idea que está implícita en el argumento citado es que, si el paralelo existiera, es decir, si los recursos iniciales fueran importantes en ambas situaciones, entonces también deberían considerarse los mismos principios de justicia para ambos casos. No habría ningún motivo por el cual se debería aplicar el principio de diferencia en una sociedad doméstica y no en el plano internacional.

Ahora bien, es importante advertir que Rawls mantiene en *The Law of peoples* el paralelo o la continuidad en ciertos sentidos, pero no en otros. Por ejemplo, sigue afirmando la prioridad del principio de libertad tanto con respecto a los individuos en sus sociedades como con respecto a las sociedades entre sí: al respecto postula una segunda posición originaria en la cual las partes, mientras cumplan con ciertas exigencias mínimas, dadas por los derechos humanos, pueden elegir su forma de vida o gobierno (a esta actitud la llama “tolerancia hacia sociedades no liberales”). Pero no mantiene una continuidad con respecto al principio de diferencia: mientras que de la primera posición originaria se derivaría la idea de que las desigualdades están justificadas únicamente cuando implican un beneficio para los más desventajados, no sucedería lo mismo con la segunda posición originaria —que es la que Rawls imagina para que los pueblos decidan los principios que los guían—

(ii) Rawls y el “nacionalismo explicatorio”

Siguiendo la argumentación hasta aquí, podemos ver que es posible responder al argumento de Rawls de que un principio de diferencia internacional impondría cargas injustas a ciertos países en beneficio de otros, mostrando que podemos encontrar el mismo problema en el ámbito doméstico. A esto Rawls podría replicar que las razones que justificaron la adopción del principio de diferencia en el ámbito de la justicia doméstica no están presentes en el ámbito de la justicia internacional: en este último, según él, la prosperidad deriva sólo de la cultura política del país y, consecuentemente, de sus decisiones, mientras que en el primer caso esto sólo ocurría excepcionalmente. De modo que la fuerza de su posición depende de un argumento *empírico*: aquello que determina la prosperidad de un país no son las circunstancias iniciales, sino únicamente sus decisiones³⁵.

Es en este punto en donde cobra importancia el segundo de los argumentos que me gustaría analizar, el del “nacionalismo explicatorio”.

Thomas Pogge acuñó esta expresión³⁶ para referirse a la actitud de aquellos que tienden a buscar las causas de la pobreza de un país en motivos endógenos y no en el orden global. En sus palabras,

[el nacionalismo explicatorio] nos hace ver la pobreza y la opresión como problemas cuyas causas de raíz y posibles soluciones son domésticas a los países extranjeros en los cuales ocurren. Obviamente, deploramos la miseria en el extranjero y reconocemos un deber positivo moral para ayudar con asistencia y consejos (2002: 141).

Rawls constituye un claro ejemplo de un nacionalista explicatorio.

Ahora bien, si existe una estructura básica global —el análogo internacional de lo que Rawls llamó la “estructura básica” de las sociedades domésticas— entonces la postura

³⁴ Cfr Landes, 1998.

³⁵ Los ejemplos del mundo real a los que Rawls apela para mostrar la poca importancia de los recursos iniciales en la prosperidad de un país son Argentina y Japón. Cfr. Rawls, 1999, pág. 108.

³⁶ Cfr. Pogge 2002, 2001a

del nacionalista explicatorio estará debilitada, porque ya no será tan fácil apelar sólo a decisiones. Habrá que tener también en cuenta las circunstancias que las excedieron. Tal como afirma Buchanan:

una sociedad bien gobernada puede estar seriamente desaventajada por la estructura básica global, si hay una. La presencia de una estructura básica global puede o prevenir a una sociedad para que produzca lo que es requerido o puede constreñir su habilidad para determinar la distribución de lo que produce, o ambas cosas a la vez. (2000: 705)

Rawls definió la estructura básica como “la manera en la que las principales instituciones sociales distribuyen derechos y deberes fundamentales y determinan la división de ventajas de la cooperación social.” (2000:7) Sin embargo, no tiene en cuenta la existencia de una estructura básica global, pese a que existe una amplia bibliografía que dá cuenta de ella. Aunque no me detendré en este tema³⁷, no puedo dejar de mencionar, sin embargo, algunos de sus elementos importantes: los organismos internacionales de crédito (como el FMI y el Banco Mundial), el sistema de derechos de propiedad intelectual, la Organización Mundial del Comercio, etc.³⁸

Me gustaría describir, por otra parte, dos hechos que refuerzan la idea de que el fracaso económico de los países no depende exclusivamente de la existencia de gobiernos corruptos locales, sino también de una estructura global que los sostiene.

Es un rasgo clave del orden internacional actual que cualquier grupo que controla los medios de coerción de un país es internacionalmente reconocido como el gobierno legítimo de ese territorio —independientemente de cómo ese grupo llegó al poder o el grado de legitimidad interna que tenga. Este reconocimiento se expresa a través de dos actitudes básicas:

(i) *El privilegio de recursos*. La comunidad internacional habitualmente considera legítimo que un grupo que controla transitoriamente el poder de un país venda recursos naturales del territorio en el que está. En otras palabras, se reconoce que un gobierno dictatorial tiene derecho a vender cualquier recurso natural que desee. Se le otorga así el

³⁷ Para referencias sobre este punto se puede ver J. Sachs, 1995, Ranis, 1991 y Haggard y Maxfield, 1996

³⁸ Es importante notar, además, que tanto Beitz como Pogge y Buchanan, en cada uno de los artículos citados en este trabajo, han detallado las características de esta estructura.

privilegio de actuar sobre bienes que, en realidad, pertenecen a todos los habitantes de ese país. Además, la parte extranjera que adquiere estos recursos es considerada como su legítima propietaria y, por lo tanto, puede disponer de ellos como desee y gozar así de todos los derechos de propiedad privada asociados a ellos. Estos derechos de propiedad están protegidos por tratados y organizaciones internacionales. Uno de los muchos ejemplos que se puede dar aquí es el de Nigeria, país que ha sido gobernado en los últimos 28 años por un régimen dictatorial. Este estado produce de 10 a 20 billones de dólares anuales en petróleo y las ganancias que ello ha traído han servido para mantener en el poder a este gobierno (*Economist*, 1998: 19).

(ii) *El privilegio de préstamos*. Se le otorga el derecho de endeudar a un país entero y a las generaciones que le siguen a un grupo que está ilegítimamente en el poder. Cualquier gobierno que se niegue a honrar deudas contraídas por un gobierno anterior, por más corrupto, brutal y antidemocrático que haya sido, será duramente castigado por instituciones financieras internacionales. Habitualmente, los beneficiarios de estos préstamos son sólo un grupo de personas acotado, pero la carga de pagarlos recae sobre todos los habitantes. Pogge nota que este privilegio tiene tres consecuencias visibles: en primer lugar, facilita que gobiernos de facto se mantengan en el poder porque pueden acceder a préstamos baratos. El motivo es que se ofrece el país entero como garantía. En segundo lugar, un gobierno democrático legítimo que suceda al ilegítimo que contrajo la deuda suele ser poco estable, porque encuentra dificultades para afrontar los compromisos contraídos, debilitándose, de esta manera, se las instituciones democráticas. En tercer lugar, el privilegio del préstamo termina siendo un atractivo premio para aquél que llega al poder, con lo cual puede ampliarse el número de personas y grupos interesados en tomar el poder de un país en forma ilegítima³⁹.

Los dos ejemplos desarrollados en los párrafos anteriores muestran que existe una estructura internacional que apoya, mediante ciertos privilegios, a los gobiernos corruptos e ilegítimos locales. Esto debilita considerablemente la idea de que una sociedad es pobre sólo porque tiene "gobiernos corruptos". Pogge se encarga de mostrar que situaciones como éstas no son excepcionales, sino que están reglamentadas y difundidas como

³⁹ La idea del privilegio de préstamos y de recursos la desarrolló Pogge. Cfr. Pogge 2002

práctica habitual. Constituye, además, un buen ejemplo de aquello que Rawls llamó una estructura básica.

Las ideas consideradas en este último apartado nos sugieren que la supuesta asimetría entre el caso individual y el internacional a la que podría apelar Rawls tiene serias falencias. En el ámbito doméstico, las causas por las cuales un individuo puede estar en situación desventajosa son dos: o bien porque tuvo circunstancias iniciales azarosas desfavorables (nació en una familia de bajos recursos, tuvo cierta incapacidad o falta de talento, etc) o bien porque tomó decisiones incorrectas o decidió dedicarse al ocio o a actividades no lucrativas. Como ya se señaló, el principio de la diferencia trata de corregir la primera de las causas.

En el ámbito internacional, sostiene Rawls, el primero de los motivos no existe, porque las circunstancias desfavorables azarosas en un país *nunca* son relevantes (argumento del nacionalismo explicatorio) y, por ese motivo, un principio de la diferencia internacional sería superfluo. Mi intención fue mostrar que esa suposición empírica es falsa y que los países pueden estar en una situación desfavorable también como consecuencia de circunstancias desfavorables. La analogía entre individuo y país parece, por lo tanto, válida. Nótese que no es mi propósito mostrar que la corrupción es un hecho marginal o raro en los países, ni tampoco negar su incidencia en el desarrollo de un país (que evidentemente la tiene, y mucha). Mi idea es simplemente mostrar que circunstancias azarosas desfavorables existen en los dos niveles, y no veo por qué en uno el principio de la diferencia se propone corregirlas y en el otro no.

Ahora bien, ¿cuál fue la respuesta de Rawls a la objeción de que su principio de la diferencia doméstico subsidia a la gente que tomó las decisiones equivocadas, en detrimento de aquellos que trabajan mucho?. Será útil saberlo porque, como veremos, la misma respuesta que se aplica en el ámbito doméstico se puede aplicar en el internacional.

Los surfistas de Malibú

De la manera en la que está formulado en *Teoría de Justicia*, el principio de la diferencia parece favorecer la posibilidad de un ingreso asegurado, aun para aquellos que

decidieron dedicarse al ocio. Es por esto que van Parijs dice que “el principio de la diferencia parece claramente favorecer un ingreso mínimo” (Freeman, 2003: 217). Aparentemente, este hecho fue advertido por primera vez por Richard Musgrave, en 1974, quien sostuvo que

la implementación del maximin lleva a un sistema redistributivo que, entre individuos con la misma habilidad para conseguir ganancias, favorece a aquellos con una alta preferencia por el ocio. Es en beneficio de los presos, santos e intelectuales que ganan poco y por lo tanto no van a tener que contribuir significativamente a la redistribución. (1974: 232)

Rawls mismo parece reconocerlo cuando, en *Political Liberalism*, admitió su vergüenza por la posibilidad de que su principio de la diferencia podría terminar subsidiando a los surfistas de Malibú. Para bloquear esta implicancia propone un cambio en la lista de ventajas sociales y económicas. Su solución consiste, precisamente, en incluir al ocio en la lista de bienes básicos:

aquellos que no están dispuestos a trabajar bajo condiciones en las cuales hay mucho trabajo que necesita ser hecho (asumo que las posiciones y los trabajos no son escasos ni están racionalizados) tendrían extra-ocio estipulado como equivalente al índice del menos aventajado. Así, aquellos que practican surf todo el día en Malibú deben encontrar una forma de financiarse a ellos mismos y no tendrán el derecho a fondos públicos. (1996: 181-2).

Rawls nos estaría diciendo que, dado que el ocio ya es una forma de ingreso, aquellos que lo disfrutan no podrán recibir el doble beneficio del subsidio y del ocio simultáneamente. Aquellos que opten por utilizar su tiempo en actividades no lucrativas, o en practicar surf en Malibú, pueden optar por hacerlo, pero deberán ceder a cambio el derecho al subsidio que el principio de la diferencia parece otorgarles.

No objeto la solución que encontró Rawls. Es más, creo que es adecuada también en el plano internacional para mostrar que no habrá que subsidiar a los países que decidieron “dedicarse al ocio”. Y hay tres razones para sostener esto. En primer lugar, suponiendo que sea verdad que sociedades decidieron no industrializarse y optaron por una cultura del ocio, entonces podremos sostener que mientras que los países industriales tienen

mayores recursos, tendrán, en compensación, menor cantidad de otros bienes —en este caso, de ocio. De esta manera, las situaciones de ambas sociedades serán más o menos parecidas. En segundo lugar, es evidente que aun aquellos que son igualitaristas exigen que los que trabajan más sean compensados por ello⁴⁰. De esta manera, no parece ser una consecuencia del principio de la diferencia, ni siquiera según su interpretación más radical, que quienes optan por una cultura del trabajo no sean proporcionalmente recompensados por ello. En tercer lugar, igualitaristas como Dworkin y Cohen⁴¹ han sostenido que no debe haber redistribución cuando la situación desventajosa se produce como resultado de las propias decisiones y no, por ejemplo, de la falta de talentos naturales.

Las tres razones mencionadas en el párrafo anterior muestran que el temor de Rawls es infundado. Así como no hay razones para sostener que un principio de diferencia doméstico subsidia a los holgazanes, tampoco existen razones para sostener que subsidiaría a los países que optaron por una cultura del ocio (si es que esta opción es imaginable).

He intentado argumentar en este capítulo que las razones esgrimidas por Rawls para rechazar un principio de diferencia global no son suficientemente convincentes. Contra su idea de que admitir tal principio implicaría imponer cargas injustas a algunos países para subsidiar las malas decisiones de otros, sostengo que el ejemplo que emplea para respaldar esta idea no sólo es demasiado idealizado y anacrónico, sino que además revela un problema interno al propio principio. En consecuencia, dicho problema también se encontrará presente en el ámbito de la justicia doméstica. Es así que Rawls tendría que optar en este punto entre reconocer este rasgo tanto para la justicia doméstica como la internacional o dejar de lado definitivamente el principio de diferencia.

Sin embargo, Rawls puede contraargumentar que el caso de las cargas injustas en las sociedades domésticas es poco habitual, mientras que no lo es cuando consideramos el bienestar de países. El motivo, dice Rawls, es que la situación económica de un país depende siempre de sus decisiones, mientras que en el caso de los individuos existen

⁴⁰ Cfr. Dworkin, 2000 y Cohen, 1989

⁴¹ Cfr. Dworkin, 2000 y Cohen, 1989

circunstancias arbitrarias. Creo que, sin embargo, hay circunstancias arbitrarias (el análogo a una estructura básica) cuando consideramos el desarrollo de los estados, y que éstas están bien documentadas en una amplia bibliografía acerca del tema. Sin embargo, Rawls no parece tenerlo en cuenta.

Si reconocemos que existen circunstancias iniciales desfavorables en los estados, podremos ver también que la analogía entre estados e individuos es, en este sentido al menos, pertinente. Y es por esto que la misma solución que podemos imaginar para el problema de las cargas injustas en el caso doméstico la podemos imaginar para el caso internacional.

No he dado aquí argumentos positivos a favor de un principio distributivo internacional, pero creo que el hecho de rechazar importantes argumentos en su contra facilita la vía para hacerlo.

Capítulo III – ¿Es un principio global intolerante o etnocéntrico?

En el capítulo anterior consideramos uno de los argumentos por los cuales Rawls rechaza un principio de justicia distributivo internacional. Según él, un principio de este tipo podría llegar a imponer transferencias injustas a sociedades que han manejado responsablemente sus recursos, en beneficio de otras que no lo hicieron. Me gustaría considerar en este segundo capítulo otro de los argumentos a los que apela, quizás el más importante, para descartar un principio de este tipo: el argumento de la tolerancia.

Cuando Rawls construye la segunda parte de la teoría ideal, se inclina a favor de incluir a las sociedades no liberales decentes en la sociedad de pueblos que conforman el Derecho de Gentes en la primera parte de la teoría ideal.

Ahora bien, Rawls rechaza un componente distributivo igualitario en la lista de los ocho principios del Derecho de Gentes⁴² porque cree que su inclusión nos llevaría a imponer criterios liberales a las sociedades no liberales que ahora son parte del Derecho de Gentes. La idea es que un principio de este tipo —típicamente representado por el principio de la diferencia— es interno a las sociedades liberales y que, si lo extendiéramos globalmente, estaríamos obligando a ciertas sociedades no liberales a adoptar ideas ajenas. La consecuencia práctica que se seguiría de esto es que las políticas exteriores de los países liberales van a estar dirigidas a intervenir en sociedades no liberales y a estructurar las sociedades domésticas de esos países con criterios también liberales.

Es necesario aclarar que, si bien Rawls en la versión de *Law of Peoples* de 1999 no menciona explícitamente la idea de que un principio de diferencia en sociedades no liberales sería intolerante, sí lo sugiere como parte de su argumentación más general⁴³. Curiosamente, menciona este argumento explícitamente en la primera versión de *The Law of Peoples*⁴⁴:

⁴² Ver Cap. 1, 1.1 para la lista completa de esos principios.

⁴³ Que desarrolla en las páginas 60 y 82.

⁴⁴ Cfr. Rawls, 1993

Hay muchos tipos de sociedades en la Sociedad de Pueblos y no puede esperarse razonablemente de todas ellas que acepten algún principio liberal de justicia distributiva en particular; y aun diferentes sociedades liberales adoptan principios diferentes para sus instituciones domésticas. Por su parte, las sociedades jerárquicas rechazan todos los principios liberales de justicia doméstica. No podemos suponer que ellas van a encontrar dichos principios aceptables al tratar con otros pueblos. (1993: 75)

Me gustaría argumentar en este capítulo que (i) un principio distributivo global no entra en tensión con la idea de tolerancia (y que, por lo tanto, no conllevaría ningún tipo de intervención) y (ii) que se puede adherir a este tipo de principio sin que necesariamente se adhiera al proyecto más amplio del cosmopolitismo.

(i) El principio distributivo global y la idea de tolerancia

En un primer paso de su argumentación, Rawls defiende la idea de que las sociedades decentes deben pertenecer al Derecho de Gentes, aunque no sean liberales. De esta manera, es consistente con los argumentos que había desarrollado para el liberalismo político en las sociedades domésticas. Así como una sociedad liberal debe respetar las doctrinas comprensivas de sus ciudadanos⁴⁵, debe también respetar otras sociedades que no sean liberales. Si no lo hiciera, estaría traicionando una de las ideas constitutivas del liberalismo: la tolerancia⁴⁶. Es así que afirma:

si ciertas instituciones básicas de sociedades no liberales respetan ciertas condiciones específicas de derecho político y justicia y llevan a su pueblo a honrar una razonable y justa ley para la Sociedad de Gentes, un pueblo liberal debe tolerar y aceptar esa sociedad (1999: 69).

⁴⁵ Cfr. el Cap. 4 para un desarrollo de la idea de "doctrina comprensiva".

⁴⁶ Para entender mejor la idea de tolerancia que está utilizando Rawls, nos podemos remitir a la página 122 de Rawls, 1999. Allí sostiene que no se puede razonablemente sostener que todos los pueblos sean liberales. Esto se sigue del principio de Tolerancia de un Derecho de Gentes liberal y de la idea de razón pública liberal. Según este principio, la importancia en el respeto mutuo entre pueblos es central y constituye una parte esencial de la estructura básica de una Sociedad de Pueblos. "Con confianza en los

Evidentemente, al extender el Derecho de Gentes a sociedades no liberales, Rawls no incluye a aquellas que, por ejemplo, violan alevosamente los derechos humanos mínimos de sus ciudadanos o que tienen intenciones agresivas contra otras, sino sólo a aquellas que están bien ordenadas⁴⁷.

Después de haber considerado estos argumentos, critica la postura cosmopolita clásica, representada por Thomas Pogge, Charles Beitz, Brian Barry y David Richards. Su propuesta, según Rawls, consiste en imaginar una posición originaria global (en lugar de una posición originaria doméstica y una segunda posición originaria internacional, entre pueblos) en la que todos los individuos se encuentran simétricamente ubicados detrás de un “velo de la ignorancia”, que esconde tras él la sociedad a la que uno pertenece. De esta manera, encontraríamos el mismo fundamento, universal, para los mismos derechos y libertades.

El problema que tiene este procedimiento, argumenta Rawls, es que implica la imposición coercitiva de criterios liberales a sociedades que no lo son. Esto se debe a que el resultado de la posición originaria global va a ser análogo al que se había obtenido a nivel doméstico, en el que se priorizaban las libertades y derechos típicos del liberalismo. Así, Rawls parece establecer un vínculo casi necesario entre cosmopolitismo e intervencionismo. Según él, si somos consecuentes con este proyecto cosmopolita:

la política exterior de un pueblo liberal —que es nuestra preocupación elaborar— será actuar gradualmente para darle forma a las sociedades todavía no liberales en una dirección liberal, hasta que eventualmente (en el caso ideal) todas las sociedades sean liberales. (1999: 82).

Ahora bien, para sostener que un principio distributivo global es intolerante, Rawls tendría que sostener no sólo que:

- a) Las sociedades no liberales (decentes) no aceptarían los derechos y libertades típicos del liberalismo, porque son ajenos a ellas, sino además que:
- b) No aceptarían en particular un principio de justicia distributivo internacional.

ideales del pensamiento de una constitución liberal democrática, [la Sociedad de Pueblos] respeta a pueblos decentes permitiéndoles encontrar su propio camino para honrar esos ideales”. Rawls, 1999, pág. 122.

⁴⁷ Cfr. Rawls, 1999, págs. 59-88 para una descripción completa de los rasgos centrales de una sociedad no liberal bien ordenada. En 1.2, del capítulo I también describo los rasgos centrales de ese tipo de sociedades.

Es decir, tendría que mostrar que las sociedades no liberales no aceptarían una cláusula de la lista de los ocho principios establecidos por él en la que esté incluido un componente distributivo igualitario.

Me parece que Rawls, con buenas razones, podría argumentar a favor del punto a). Efectivamente, es difícil imaginar cómo una sociedad no liberal decente puede idealmente apoyar la idea típicamente liberal de que las personas son ciudadanos en primer lugar y que tienen los mismos derechos básicos como ciudadanos iguales. Esta idea está excluida por ellas por definición. En efecto, cuando Rawls brinda los criterios básicos de una sociedad no liberal decente (1999: 66), señala que su característica típica es no considerar estas ideas liberales como parte de ellas.

Es el punto b) el que se manifiesta como problemático y el que una gran cantidad de autores, de diferentes procedencias, han criticado.

En primer lugar, es necesario hacer una aclaración. Cuando se considera establecer un principio de justicia distributivo global (como el principio de diferencia global), se está pensando en aplicarlo a la estructura básica internacional y no a la doméstica. Sigo en esto la definición de estructura básica que da el mismo Rawls en *Teoría de la justicia*, pero trasladada al ámbito internacional. La estructura básica doméstica es, según Rawls, “el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social” (2000). Los principios que Rawls deriva de la posición originaria se aplican, evidentemente, a esta estructura básica (no a individuos o a casos individuales como erróneamente creyó Nozick cuando brindó el famoso ejemplo de Wilt Chamberlain)⁴⁸.

Ahora bien, así como los dos conocidos principios de Rawls se aplican a la estructura básica doméstica, un principio de justicia internacional se aplicaría a la estructura básica internacional. Si dicha estructura básica internacional existe o no, es un problema independiente. Mi argumentación en el capítulo anterior apunta hacia una respuesta afirmativa. El punto importante es que un principio distributivo internacional no parece requerir, en principio, ninguna reforma o modificación de la estructura básica doméstica,

⁴⁸ Cfr. Nozick, 1974

justamente porque no se aplica a ella. Rawls parece confundir el plano doméstico y el internacional cuando trata este tema⁴⁹.

De esta manera, para considerar el punto b), es necesario analizar si la modificación de la estructura básica internacional entra en tensión con la idea de tolerancia y si, además, implica intervencionismo.

¿Estamos actuando en contra de la voluntad de sociedades no liberales, si proponemos un principio distributivo global?

Es evidente que la acusación de intolerancia funciona únicamente si adherimos a la idea de que las sociedades no liberales se *resistirían* al principio distributivo global. Es difícil sostener la idea de que debemos ser tolerantes y cuidadosos de imponer algo, cuando en realidad esa imposición es buscada por aquellos a quienes queremos tolerar.

Me gustaría, entonces, a continuación considerar tres argumentos que se han dado para rechazar b)⁵⁰.

En primer lugar, si imaginamos una posición originaria entre pueblos, difícilmente podemos imaginar que se acuerden allí sólo principios distributivos de mínima. Es decir, aquellos que serían suficientes para asegurar el cumplimiento de ciertos derechos humanos que permitan vivir una vida decente. En otras palabras, no resulta factible creer que un representante de un pueblo elija un principio cuya formulación sería algo así como “justa es aquella distribución de recursos según la cual mi pueblo tenga el mínimo decente para vivir, sin importar que otros pueblos tengan mucho más”. ¿No sería más factible suponer que lo que se va a acordar es un esquema distributivo en el que cada sociedad tenga exactamente las mismas posibilidades de acceder a los recursos, sin que se vea afectada por la estructura básica global?

La razón que más fuertemente respalda una respuesta afirmativa es que cada estado estará preocupado por asegurar el logro de su propia concepción del bien, cualquiera que ésta sea. Y no hay ninguna razón para suponer que esta concepción del bien va a estar

⁴⁹ Pogge trató con mayor profundidad este problema en Pogge, 1989

⁵⁰ El primero de los argumentos es desarrollado principalmente por Pogge, 1994, y el segundo y el tercero por Buchanan, 2000 y Kok Chor Tan, 2000

limitada a una vida mínimamente decente. En este sentido, como mostraré más adelante, y contrariamente a lo que sostuvo Rawls, los estados parecen actuar como los individuos. Es decir, buscan la mayor cantidad posible de recursos. Este argumento, curiosamente, se sostiene sobre las palabras del propio Rawls:

Un pueblo que afirme sinceramente una concepción de la justicia no liberal puede todavía pensar que su sociedad debería ser tratada igualitariamente en un justo Derecho de Gentes, aun a pesar de que sus miembros acepten desigualdades básicas entre ellos mismos. A pesar de que una sociedad carezca de igualdad básica, no es no razonable para esa sociedad insistir en la igualdad, al hacer reclamos a otras sociedades (1993: 65, 1999: 70).

Evidentemente, no estoy afirmando aquí que, del hecho de que una sociedad no liberal jerárquica obtenga más recursos, se seguirá que ésta será más justa internamente. El punto importante a mostrar es únicamente que las sociedades no liberales jerárquicas adherirían a un principio igualitario en el ámbito internacional, aun cuando no lo aplicaran luego en el ámbito doméstico. Ninguna sociedad no liberal acordaría sólo un principio distributivo global de mínima, independientemente de los criterios de justicia a los que adhiere internamente.

En segundo lugar, podemos apelar a una analogía que el mismo Rawls propone. Al derivar los principios de justicia en el ámbito doméstico, el concepto de "auto respeto" cumple un papel fundamental: De hecho, es considerado, junto con la libertad, oportunidad, ingreso y riqueza, uno de los bienes primarios. La carencia de este bien puede ser tan nocivo en el bienestar de una persona como la falta de ingresos.

La conexión entre el auto respeto y la distribución equitativa de recursos no parece ser directa en *Teoría de la Justicia*. Dado que es irracional distribuir todos los recursos en forma uniforme, porque existe la posibilidad de mejorar las circunstancias de todos mediante la aceptación de algunas desigualdades (principio de la diferencia), Rawls propone que un *status* de igualdad con respecto a las libertades básicas funcione como *compensación* de esas posibles desigualdades, ubicando así el bien del auto respeto en el nivel del primer principio de justicia. La justicia distributiva está en un lugar subordinado con respecto a estas libertades básicas. (2000:493)

Si bien no puede establecerse un paralelo exacto del principio de las libertades en el ámbito internacional, sí podemos describir instancias en las cuales los países ejercen su derecho a voto, por ejemplo los foros internacionales, las Naciones Unidas, la OMC, etc. En ellas, los países buscan también un status de igualdad y la importancia del bien del auto respeto se hace evidente. Si es cierto que la justicia distributiva está subordinada a las libertades básicas, no veo por qué no lo estará también en el plano internacional.

Es el mismo Rawls quien afirma que:

la falta de respeto [de sociedades liberales] podría dañar el auto respeto de pueblos no liberales, así como también el de sus miembros individuales, y puede llevar a un gran rencor y resentimiento. Negar respeto a otros pueblos y sus miembros requiere de fuertes razones para ser justificado (1999: 61).

Así, muestra que la “autoestima” de un pueblo es uno de los factores que entran en juego al elaborar principios de derecho internacional. En un artículo de W. Hirsch aparece un razonamiento similar:

A la luz de los intereses vitales de cada uno de los pueblos en su independencia, seguridad e integridad territorial y, dada la importancia que tiene para un pueblo y sus ciudadanos el ser respetados por otros pueblos sobre la base de una igualdad justa, sería simplemente irrazonable esperar que los representantes de cualquier pueblo acepten voluntariamente un status menos-que igual en una liga de naciones. (Pogge, 2001: 60).

Si aceptamos, en consecuencia, el hecho de que los pueblos buscan fortalecer la “imagen de sí mismos”, sería más plausible creer que tenderán a buscar principios distributivos internacionales que les den acceso a la mayor cantidad de recursos posibles. El autorrespeto como bien primario es, por lo tanto, un segundo motivo para creer que todas las culturas, tanto liberales como no liberales, van a aceptar un principio distributivo global igualitario.

En tercer lugar, se podría apelar a un argumento fáctico. En el mundo real, las sociedades que se oponen a este tipo de principios son, paradójicamente, las liberales y

no las no liberales⁵¹. Es evidente que la carga de la implementación de dicho principio recaería exclusivamente en estos países, que son además, habitualmente, los más ricos.

Sería difícil imaginar que una sociedad en posición desventajosa rechace la implementación de un principio de este tipo, porque ella sería su principal beneficiaria. Como afirma Pogge,

Dado que el progreso institucional es políticamente posible, sería perverso oponerle diciéndole al resto del mundo: "estamos profundamente preocupados por la igualdad, y nos gustaría mucho que ustedes estén mucho más desventajados que nosotros. Pero, desafortunadamente, nosotros no creemos que a ustedes les importe la igualdad de la misma manera que a nosotros. Por lo tanto, nos sentimos con derecho a rechazar cualquier reforma institucional global que lleve a una igualdad internacional mayor." (1994: 218).

La idea que está detrás de esta cita es clara. No podemos, en nombre de la tolerancia hacia ciertas sociedades, rechazar medidas que las beneficien. Evidentemente, y esto es algo que se puede verificar empíricamente, ellas serían las primeras en adherir a ellas.

Individuos versus pueblos: posibles objeciones de Rawls

Ahora bien, Rawls podría objetar que las tres razones que desarrollé más arriba no son convincentes, ya que todas ellas tienen implícita una analogía o una similitud entre pueblos e individuos.

Desde su punto de vista, la búsqueda de la mayor cantidad de recursos posible es típica de los individuos, ya que aquellos son medios que sirven para alcanzar cualquier meta. Los pueblos, en cambio, sostiene Rawls, tienen otros objetivos o intereses: proteger su integridad territorial, asegurar la protección de sus ciudadanos, mantener sus instituciones justas e independientes, y mantener su autorrespeto como pueblos (pero no necesariamente la distribución de recursos) (Rawls, 1999: 24 y 34). Ellos pueden, quizás,

⁵¹ Es fácil verificar esto en los foros internacionales. Los principales interesados en esquivar la discusión de la eliminación de subsidios agrícolas en la última reunión de la OMC, que se llevó a cabo en México en el 2003, era el grupo de los G8.

buscar un mayor bienestar, pero siempre con el objetivo último de obtener un orden institucional justo e instituciones democráticas estables. De esta manera, la búsqueda de recursos se transformaría únicamente en un medio, y no en un fin en sí mismo.

Esta caracterización de los pueblos impide que la formulación de un principio de diferencia global sea directamente extrapolable desde el ámbito doméstico al internacional. Se debilitaría así la idea de que las desigualdades de riquezas entre los países estarían permitidas únicamente cuando funcionan en beneficio de los más desventajados. Esa sería una idea propia del ámbito doméstico y no del internacional.

Si seguimos el argumento de Rawls, estaríamos obligados a descartar el primer y el tercer argumento desarrollados más arriba. Efectivamente, si es cierto que los pueblos no están preocupados por su bienestar económico *qua* pueblos, entonces la idea de que tanto las sociedades liberales como las no liberales insistirán en obtener una cantidad equitativa de recursos estará debilitada. También lo estará la idea de que es un hecho fáctico que las sociedades más interesadas en obtener una cantidad de recursos igualitarios son precisamente las no liberales (que por lo general son las más desventajadas). Con respecto al segundo argumento, no sería suficientemente fuerte como para mantener en pie, por sí solo, la idea de que las sociedades no liberales no están necesariamente interesadas en incrementar sus ingresos. El autorrespeto que con tanto ahínco buscan las sociedades, podría argumentar Rawls, no se traduciría necesariamente en una mayor demanda de recursos sino, simplemente, en una exigencia de igualdad de status.

Sin embargo, la idea de que los pueblos son indiferentes a su status económico no resulta convincente. En primer lugar, si se afirma que los individuos considerados por separado están interesados en un mayor bienestar, ¿no es factible suponer que los individuos considerados todos juntos lo están también? Después de todo, las sociedades no son más que un grupo de individuos. Evidentemente, Rawls se inclina, sin embargo, por atribuirles algún tipo de entidad supraindividual.

Por otro lado, el reclamo de mayores ingresos por parte de las sociedades desventajadas es un hecho que se puede verificar cotidianamente, y Rawls parece hacer una suposición

simplemente irrealista cuando asume que los representantes de los pueblos no harán lo mismo en la situación originaria ideal.⁵²

En resumen, Rawls rechaza un principio distributivo igualitario global porque considera que sería intolerante con las sociedades no liberales decentes. Dado que ellas no aceptarían un principio de este tipo, no tendríamos más remedio que forzarlas coercitivamente a que tomen medidas que apunten a satisfacer las demandas igualitarias.

Como hemos mencionado al comienzo, este argumento funciona únicamente si adherimos a la idea de que las sociedades no liberales se resistirían a este principio.

Pero, tal como he tratado de mostrar, hay buenas razones para creer que las partes de la segunda posición originaria acordarían un principio igualitario, aun los que no son liberales. De esta manera, la idea de que estas sociedades se resisten a este tipo de principios se debilita y, por lo tanto, el énfasis en la tolerancia deja de ser necesario.

(ii) Rawls, cosmopolitismo y tolerancia

Las conclusiones anteriores se enfrentan con un problema adicional, que tendré que considerar. Cuando Rawls desarrolla su crítica a los cosmopolitas⁵³, ataca la idea de una posición originaria global, es decir, la idea de que todas las personas, sin importar en qué sociedad se encuentren, acuerdan iguales derechos básicos y libertades. Según esta versión, en lugar de una situación originaria doméstica y una segunda situación originaria entre pueblos, tendríamos que adoptar una sola posición originaria, a escala global⁵⁴.

De esta manera, el debate sobre justicia distributiva es sólo una parte de un debate más general, centrado en libertades y derechos universales. Es en este contexto que la acusación de intolerancia hacia los cosmopolitas, por parte de Rawls, es formulada.

Ahora bien, al desarrollar los tres argumentos del apartado anterior, en los cuales mostré que los pueblos buscarían un principio distributivo activamente, más que resistirse

⁵² En este argumento sigo a Leif Wenar, quien hace una afirmación similar. Cfr. Leif Wenar, en Pogge, 2001a, págs. 83-85

⁵³ en el apartado 11.1

⁵⁴ Desarrollaré más esta concepción en el capítulo 4

a él, asumí que Rawls consideraba intolerante un principio distributivo internacional en una situación originaria entre *pueblos*, y no entre *individuos*. En su defensa, Rawls podría argüir que las tres razones desarrolladas arriba no son una respuesta adecuada a su crítica, y que la respuesta adecuada sería mostrar que la posición originaria cosmopolita global es la realmente intolerante, porque se extiende a todos los individuos⁵⁵ y excluye así la posibilidad de que los pueblos apliquen una concepción de justicia doméstica diferente a la que aplican en el nivel internacional.

La suposición tácita de Rawls, al considerar intolerante un principio distributivo global, sería que éste es parte de un proyecto más amplio y abarcativo, en el cual como resultado de la posición originaria global se derivarían también las libertades básicas liberales (que se corresponderían más o menos con las libertades que protege el primero de sus dos principios de justicia. Es decir, que es parte de un proyecto cosmopolita general.

En este punto, me parece importante mostrar que el debate entre algunos cosmopolitas y Rawls tomó caminos en los cuales la posibilidad de escindir el plano distributivo del de las libertades y derechos básicos —posibilidad a la que me referiré más adelante— no fue considerado.

Los lineamientos principales de este debate son los siguientes: por un lado Rawls acusa a los cosmopolitas, como ya he mostrado anteriormente, de proponer argumentos intolerantes. En efecto, el énfasis en la expansión de ideales liberales ubica a los países no liberales en una situación incómoda, porque los hace susceptibles de sanciones.

Ahora bien, los cosmopolitas, por otra parte, sostienen que es en realidad la propuesta de Rawls la que peca de intolerante. Caney⁵⁶ afirma que el esquema teórico de Rawls es demasiado amplio, porque termina acomodando sociedades que a su vez, internamente, pueden ser opresivas con sus ciudadanos. En efecto, una sociedad no liberal decente podría negar igual voz que el resto de sus integrantes a grupos que no comparten la concepción del bien de esa sociedad. Y, sin embargo, habría que tratarla, siguiendo el razonamiento de Rawls, con el mismo estatuto de igualdad con que tratamos a una sociedad liberal que sí respeta las voces disidentes.

⁵⁵ En qué sentido el hecho de extenderlo a todos los individuos es intolerante, lo desarrollare en la segunda parte del capítulo siguiente.

Rawls no podría objetar aquí, siguiendo a Caney, que los derechos humanos básicos de un Derecho de Gentes no permitirían tratar a las minorías intolerantemente. Los derechos básicos que Rawls propone para un Derecho de Gentes son:

el derecho a la vida (a los medios de subsistencia y seguridad), a la libertad (de esclavitud, servidumbre y ocupación forzosa y a una medida suficiente de libertad de conciencia para asegurar libertad de religión y pensamiento); a la propiedad (propiedad personal); y a una igualdad formal tal como está expresada por las reglas de la justicia natural (1999: 65).

Sin embargo, estos derechos no son incompatibles con que en una sociedad no liberal decente no existan (a) ningún tipo de institución democrática o (b) que tenga instituciones democráticas en las cuales el sufragio esté extendido a algunas castas privilegiadas pero no a otras. “Al sostener que una sociedad puede ser decente pero no democrática, Rawls está explícitamente negando el artículo 21 de la Declaración Universal de los Derechos humanos” (Caney, 2002b: 101). Tampoco son incompatibles con que se le niegue atención médica, igualdad de oportunidades o el derecho al matrimonio a una determinada minoría étnica racial:

El esquema de Rawls permite, entre otras cosas, la discriminación racial, la exclusión política de minorías étnicas, la movilización forzosa de miembros de algunas comunidades étnicas, la reducción de algunos al mínimo de subsistencia mientras que otros miembros de la sociedad se solazan en un opulente esplendor, y la perpetuación de grandes desigualdades de oportunidades y poder político. Como tal, es implausible afirmar que el esquema orientado a gentes de Rawls modele la idea de ‘tolerancia’ (2002b, 102)

De acuerdo con Caney, Rawls tampoco podría argumentar, en su defensa, que los líderes de las sociedades decentes no liberales están comprometidos con una concepción común del bien, ya que puede concebirse el caso de que estos líderes consideren que la concepción del bien más adecuada es aquella que requiere la marginalización o discriminación de algunos de los miembros de la sociedad. A pesar de que Rawls sostiene que los miembros de un régimen tienen el derecho a expresar su desacuerdo (Rawls, 1999: 61 y 72), hay que notar que sus líderes pueden, sin embargo, permanecer

⁵⁶Cfr. Caney, 2002b

inalterados frente a ella y proseguir con la imposición coercitiva de su concepción del bien.

En resumen, en el debate entre cosmopolitas y Rawls, las acusaciones de intolerancia son cruzadas. Mientras que por un lado la idea de proponer los mismos parámetros universales de justicia, derivados de una sola posición originaria a escala global, no tiene suficientemente en cuenta a las sociedades no liberales; por el otro, las exigencias mínimas de Rawls para clasificar a una sociedad como decente son compatibles con muchas cosas que, habitualmente, consideraríamos injustas e intolerantes.

Es interesante notar aquí que la postura de los cosmopolitas difiere únicamente en una cuestión de grado con respecto a la de Rawls, y no en una cuestión sustantiva. En efecto, la idea de que el standard mínimo que propone Rawls es demasiado permisivo se soluciona fácilmente elevándolo y acomodando, por lo tanto, una menor cantidad de sociedades a la categoría de no liberales decentes. En este sentido, Caney afirma que “la sugerencia de que la justicia global requiere de un mínimo moral pero que permite variaciones por encima de eso tiene una considerable fuerza intuitiva y debe (de alguna forma) ser aceptada” (2002b:111). La disputa con Rawls no parece insalvable.

No creo necesario tomar aquí una posición en este debate. Lo importante me parece, en cambio, notar que la discusión acerca de cuáles son las libertades y derechos que debemos promover se puede separar de aquella referida a la necesidad de un principio de justicia distributivo internacional. Evidentemente, ni Rawls ni los cosmopolitas advierten que se pueden escindir dos esferas: se podría concebir un principio de justicia distributivo internacional, sin que eso necesariamente conlleve la expansión de las libertades básicas.⁵⁷

En otras palabras, independientemente de la postura que tomemos con respecto al debate, no parece incoherente sostener que, si hay algo en común que comparten los pueblos (tanto los liberales como los no liberales) es su afán de conseguir la mayor cantidad de recursos. Como el mismo Rawls afirma, los recursos⁵⁸ son medios para todos

⁵⁷ Puede surgir en este punto una confusión. No es lo mismo proponer un principio distributivo que gobierne la relación entre pueblos, que uno que regule la acción entre individuos. La diferencia entre estos dos planos la elaboraré en el capítulo V.

⁵⁸ Tanto financieros como naturales. Más adelante voy a desarrollar con más detalle en qué consistiría un principio distributivo internacional.

los fines y, como tales, son independientes de la concepción de bien o de justicia que posea una sociedad. Dado este hecho, es verosímil creer que, en la segunda posición originaria, podrían derivarse principios distributivos igualitarios. Así como en la primera posición originaria los individuos autointeresados elegían los principios más igualitarios posibles, porque hipotéticamente no querían a correr el riesgo de estar en la situación más desventajosa, parece lógico suponer que en la segunda posición originaria va a suceder algo análogo. Como veremos en el capítulo V, Wilfred Hirsch sostiene, en consonancia con Rawls, que cualquier tipo de sociedad, sin importar su concepción interna de la justicia, busca obtener la mayor cantidad de recursos a escala global.

De esta manera, la posible objeción de que un principio igualitario de distribución de las riquezas, como el principio de diferencia, no es algo que los individuos de una sociedad no igualitaria rechazarían, porque es ajeno a ellos, pierde su fuerza. Mientras que un pueblo puede demandar igual trato en la arena política internacional, puede, a su vez, implementar una política inequitativa en el interior de sí mismo. Por supuesto que no es ésta posibilidad la que quiero defender. El punto es mostrar, únicamente, que un principio distributivo global no implica necesariamente intolerancia (y, por consiguiente, intervención). Por supuesto que este punto está ligado al requisito de que este principio se aplique únicamente a la estructura básica internacional.

Rawls y el argumento “nacionalista parcial”

Otro de los argumentos al cual apela Rawls para rechazar un principio distributivo internacional es el que podemos llamar “nacionalismo parcial”. De acuerdo con él, los compatriotas de un país tienen el derecho moral de exigir una consideración especial por su bienestar, de una forma que los ciudadanos de otros estados no tienen. En otras palabras, los individuos tendrían obligaciones especiales hacia sus compatriotas por el hecho de pertenecer a la misma nacionalidad —en este sentido, el argumento nacionalista parcial constituye un argumento ético, en tanto se refiere al modo en el que debería funcionar un país. Ahora bien, un principio distributivo internacional cosmopolita se aplicaría a todos los individuos por igual, independientemente de la nacionalidad a la que pertenezcan y, por lo tanto, entraría en conflicto con la idea de parcialidad nacional.

Rawls es un defensor de la idea de parcialidad nacional en un sentido, pero no en otro. Parece defender este argumento en cuanto a la distribución de recursos, pero no en cuanto a los derechos humanos.

Con respecto a un status de igualdad en la distribución de recursos, parece inclinarse por la idea de que son los compatriotas de una sociedad los que tienen prioridad al acceso de bienes que fueron producidos en ella. La importancia que Rawls le otorga a los pueblos por sobre los individuos encaja perfectamente con esta concepción. Mientras que cada una de las sociedades sea internamente justa, afirmaría (es decir que tenga instituciones justas y decentes), no es inadmisibles que existan desigualdades económicas *entre* pueblos, por más grandes que éstas sean.

La concepción de Rawls se centra básicamente en la idea de que son las sociedades las que deben florecer, y que el ámbito de las relaciones internacionales debe asegurar una paz estable y duradera para que las condiciones de este florecimiento persistan. De acuerdo con esta idea, es lógico suponer que los representantes de la segunda posición originaria van a representar los intereses de un pueblo, considerado como una entidad colectiva, y no de los individuos. Es a partir de esta segunda posición originaria que se van a derivar los principios que rigen las relaciones internacionales.

Sin embargo, con respecto a los derechos humanos, Rawls se inclina por extenderlos universalmente. Todos los individuos deberían estar protegidos por ellos por igual, ya que su violación estaría “igualmente condenada tanto por los pueblos liberales razonables como por los pueblos jerárquicos decentes” (1999: 79)⁵⁹

Me gustaría analizar en esta sección hasta qué punto el esquema teórico de Rawls puede ser considerado nacionalista parcial y, luego, revisar los problemas que trae aparejados esta concepción.

Para llevar a cabo este análisis, es necesario establecer una distinción entre un argumento descriptivo y un argumento ético. Según el primero, Rawls estaría tratando de mostrar los rasgos básicos de una sociedad, su esquema de cooperación y la manera en la que éste determina cargas y beneficios. Es decir, un argumento descriptivo mostraría el

⁵⁹ Me detendré con más detalle en la aparente tensión entre los derechos humanos, que protegen individuos, y la prioridad de los pueblos, en el capítulo IV.

modo en el que funciona efectivamente una sociedad. Según el segundo, Rawls intentaría mostrar que los principales beneficiarios de los bienes producidos en una sociedad deberían ser las sociedades en las que fueron producidas y no sociedades ajenas. Es decir, un argumento ético mostraría el modo en que *debería* funcionar una sociedad. Si Rawls está defendiendo un argumento del primer tipo exclusivamente, no le podremos atribuir una concepción nacionalista parcial. La razón es que el argumento descriptivo no implica ningún juicio con respecto a cómo se deberían distribuir los recursos, mientras que el ético si lo hace.

Me gustaría analizar a continuación (a) hasta qué punto el argumento de Rawls es ético, es decir que implica algún tipo de juicio normativo. Considero que hay razones suficientes para atribuirle a Rawls una concepción nacionalista parcial. Luego analizo (b) dos argumentos que se han dado para mostrar que el nacionalismo parcial no excluye un principio global cosmopolita. Finalmente, concluyo que solamente una versión radical del cosmopolitismo es incompatible con él y que, por lo tanto, el argumento de la parcialidad nacional no es suficiente para rechazar la existencia de un principio distributivo global, según una versión menos radical del cosmopolitismo.

(a) Los pueblos y la obligación hacia extranjeros: el nacionalismo parcial como argumento ético

Rawls afirma que la existencia de un gobierno central no es deseable (1999: 36), porque implicaría, entre otras cosas, la posibilidad de un despotismo generalizado. Ahora bien, si un gobierno a escala mundial no es deseable, el autor tendría que reconocer la necesidad de que exista algún tipo de autoridad descentralizada. Por eso afirma que “en la ausencia de un estado mundial, tiene que haber fronteras de algún tipo.” (1999: 39)

Rawls se basa en una analogía para defender esta afirmación. La idea es que, así como una propiedad tiende a deteriorarse cuando no nos hacemos cargo de ella, un territorio nacional requiere de un gobierno y del apoyo perpetuo y permanente de los habitantes que viven en él para que no se deteriore. Pero, para llevar a cabo esta tarea, este gobierno necesitará del apoyo voluntario de sus miembros.

Es aquí donde queda en evidencia que la cultura política de un pueblo es necesaria. Tal como afirma Beitz:

Las sociedades liberales dependen de una compleja combinación de lealtad institucional, sentimiento de compañerismo y fidelidad a principios políticos compartidos reconocibles para motivar el apoyo y sacrificio de sus instituciones. De hecho, sin el nutriente de una cultura común, es difícil imaginar cómo estas fuerzas motivacionales pueden ser sostenidas y por lo tanto cómo las instituciones liberales pueden ser estables. La gente debe, por lo tanto, estar motivada a verse a sí misma como compartiendo una empresa común, a tener orgullo en la identidad de su sociedad y sus logros, y a aceptar las responsabilidades mutuas de una pertenencia a un esquema cooperativo (2000: 682).

Si las sociedades liberales no podrían subsistir sin la leal unión de sus miembros, y si éstos deben cooperar asiduamente entre sí para sostenerlas, difícilmente puede afirmarse que la idea de que otras sociedades tengan el mismo derecho al acceso de bienes que el que tienen las sociedades en las cuales el bien estuvo originalmente producido: “El argumento es consistente con una razón para sostener que los requerimientos distributivos de una Sociedad de Gentes debería ser menos demandante que principios de justicia para una sociedad doméstica” (Beitz, 2000: 682). Esto nos muestra que, en realidad, el argumento ético juega un papel importante en la argumentación y que los pueblos tienen un deber especial hacia sus integrantes.

En este mismo contexto, de acuerdo con Beitz, Rawls sostiene que no es realista suponer que se haría un gran sacrificio por personas que no son vistas como conciudadanas. Parece ser así que la idea de que son los conciudadanos y no los individuos de cualquier parte del mundo los que generan obligaciones más fuertes no es exclusiva de autores como David Miller o Yael Tamir (que habitualmente se autoidentifican con este tipo de posiciones comunitaristas).

Dado que Rawls considera la existencia de deberes de un pueblo hacia sus integrantes, puede atribuírsele una posición nacionalista parcial.

(b) Nacionalismo parcial y cosmopolitismo

Este tipo de postura (el nacionalismo parcial) ha dado lugar a distintas críticas. En primer lugar, como observa Beitz (2000: 683), es evidente que el círculo de simpatías es flexible y que se puede extender (o achicar). Los lazos fuertes no están necesariamente vinculados con una comunidad política. Otro tipo de lealtades, que pueden incluir pertenencia a una determinada religión o cultura (que trascienden las fronteras de un estado), pueden superponerse y, a veces, ser prioritarias con respecto a los lazos que tenemos con nuestros conciudadanos. Hay que tener en cuenta, además, el hecho de que en el interior de un estado conviven, cada vez más, distintos tipos de concepciones del bien que priorizan la lealtad a quienes sostienen la misma concepción por sobre la lealtad a un conciudadano que pertenezca a una concepción del bien diferente. Si Rawls quisiera dar cuenta de esta flexibilidad de los lazos de lealtad, la idea de que los pueblos tienen prioridad sobre los individuos se debilitaría.

Pero hay dos argumentos, (a) y (b), que parecen ser más apropiados para responder a Rawls y que muestran que la aceptación del nacionalismo parcial no es incompatible con el cosmopolitismo.

(a) Tal como afirma Caney (2001: 981), podemos identificar dos tipos de cosmopolitismo. Según el primero, que él llama radical⁶⁰ (representado principalmente por Beitz), deberían existir principios de justicia distributivos globales y, además, no deberían haber principios de justicia distributivos a nivel nacional. Según la segunda versión, menos radical, (representada por ejemplo por Wilfred Hinsch, Brian Barry o Martha Nussbaum), tendrían que haber principios de justicia distributivos globales, pero no se niega la posibilidad de que se extiendan también principios locales⁶¹.

La idea de que los conciudadanos tienen obligaciones especiales entre sí no entra de esta manera en conflicto con esta última versión del cosmopolitismo.

⁶⁰ Para profundizar en el argumento cosmopolita radical, cfr. Beitz, 1999b y Pogge, 1989. Expondré con mayor detalle el cosmopolitismo radical en el capítulo IV y delinearé allí mis objeciones a esta postura.

Es posible que exista un desacuerdo con respecto a qué tipo de obligaciones son las prioritarias y en qué medida, pero esto no implica que las dos tesis sean lógicamente incompatibles. Evidentemente, si se adoptara la versión menos radical del cosmopolitismo, Rawls tendría que aceptar que el argumento al que apela para negar la existencia de un principio distributivo global no es suficientemente convincente: su nacionalismo parcial podría coexistir con principios de justicia distributivos globales.

De hecho, su doctrina de los derechos humanos parece ser una confirmación de esto, ya que sostiene que éstos generan obligaciones correlativas en sociedades diferentes a las de aquéllos en los que tienen validez. Así, la violación de derechos humanos mínimos elementales en un determinado país obligará a otros integrantes de la Sociedad de Gentes a actuar, por medio de medidas aislacionistas o incluso coercitivas. Esto se deriva de su quinto principio de la Sociedad de Gentes.

Esta última ha sido señalada como una de las principales inconsistencias de Rawls⁶². Su esquema teórico parece priorizar el interés de los pueblos pero, por otra parte, le otorga importancia a los derechos humanos, que protegen a los individuos. (Al margen de que, además, Rawls parece ser demasiado laxo en los derechos mínimos que termina defendiendo para la Sociedad de Gentes. Excluye, por ejemplo, la libre expresión, por considerarla un valor esencialmente liberal). Creo, sin embargo, que esto, más que una contradicción, muestra que la teoría de Rawls fue concebida principalmente para la relación entre estados, y no de individuos, y que en todo caso se puede complementar fácilmente con una teoría de derechos humanos —quizás cosmopolita. La diferencia que existe entre Rawls y los cosmopolitas en este punto parece ser menor. No hay posiciones conceptualmente contradictorias, sino únicamente diferencia con respecto a cuáles son los derechos que deben ser incluidos y cuáles no. Sobre esto volveré más adelante.

(b) Por otra parte, la idea de que los sistemas distributivos tienen que funcionar a nivel local para ser viables, porque una estructura institucional gigantesca, a escala mundial, no es verosímil, tampoco es un argumento suficiente en contra de un principio distributivo

⁶¹ El cosmopolitismo menos radical será analizado en profundidad en el capítulo V, cuando me ocupe de la postura de Wilfred Hinsch. No voy a detenerme en las posturas de Barry o de Nussbaum, porque exceden los propósitos de este trabajo. Cfr. Nussbaum, 1990 y Barry, 1982 para ello.

⁶² Cfr. por ejemplo Moellendorf, 2002

global. La razón es que al defender un principio global se propone un criterio moral universal, más que una reforma institucional concreta. De esta manera, al argumento de que un sistema de distribución global sería inviable, los cosmopolitas podrían replicar que, cualquiera sea el esquema distributivo que se vaya a adoptar, hay que tratar de que se aproxime lo más posible a este criterio moral.

Rawls se basa, además, en un esquema de las relaciones internacionales que es más o menos el siguiente: cada sociedad se hace cargo de su propio bienestar y entra en relaciones voluntarias de cooperación con otras sociedades que, a su vez, son autónomas y autosuficientes. Existe una obligación especial hacia sociedades que no son autosuficientes, a las que llama sociedades cargadas. Esta obligación consiste en que las sociedades que están en una mejor situación deberán proveerles recursos a las sociedades desventajadas, hasta que éstas sean autosuficientes y puedan entrar en relaciones voluntarias de cooperación con otros pueblos.

Los autores cosmopolitas han hecho hincapié, sin embargo, en el hecho de que esta visión de las relaciones internacionales no tiene en cuenta el modo en el que se da habitualmente la relación entre los pueblos más aventajados y aquellos que no lo son. El problema es, en particular, que en muchas ocasiones los primeros consiguen ventajas gracias a los esfuerzos y trabajo de los segundos. De esta manera, la idea de que las sociedades son autosuficientes (y deben asistir a las que no lo son) no parece ser tan adecuada como la idea de que, en realidad, las sociedades se relacionan entre sí en un esquema de cooperación global.

La versión del cosmopolitismo que defiende la idea de un mismo principio distributivo a escala global, aplicable a cualquier individuo independientemente de la nacionalidad a la que pertenezca, parece ser demasiado extrema. El problema es que es difícil compatibilizarlo con el hecho evidente de que los estados tienden a beneficiar a los individuos que pertenecen a él por sobre los que pertenecen a otros estados. Por ejemplo, la política de un estado con respecto a planes de asistencia social estará destinada siempre a beneficiar a los ciudadanos más desventajados de ese estado y no a los de otros estados. Suponer lo contrario no parece demasiado realista.

Ahora bien, la versión menos radical del cosmopolitismo (de acuerdo a la definición de Caney) no excluye la posibilidad lógica de que coexistan principios distributivos a nivel

doméstico con otros diferentes, y no tan demandantes, a nivel internacional. De acuerdo con esta versión, habría principios en dos niveles: doméstico e internacional⁶³.

Por otra parte, la versión de Rawls según la cual no existen en absoluto obligaciones hacia ciudadanos de otras sociedades, sino sólo deberes de asistencia, no sólo no da cuenta del hecho de las lealtades que trasciendan los estados, sino que además permite la posibilidad de que existan grandes desigualdades entre diferentes sociedades que se relacionan a través de un mismo esquema de cooperación⁶⁴.

He intentado demostrar en esta sección que, al apelar a un argumento ético, Rawls sostiene una concepción nacionalista parcial. A primera vista, esta idea de parcialidad nacional se opondría a un principio distributivo internacional cosmopolita que se aplique a todos los individuos por igual, más allá de su pertenencia a una nacionalidad determinada. Sin embargo, si seguimos la distinción que realiza Caney entre dos tipos de cosmopolitismo, podemos concluir que el nacionalismo parcial rawlsiano puede ser compatible con la versión menos radical del cosmopolitismo. De esta manera, no se podrá rechazar un principio de justicia distributivo global apelando a razones nacionalistas parciales. En este aspecto, la posición de Rawls también se debilita.

Deber de asistencia y principio distributivo

Es importante considerar, por último, un punto en el que Rawls insiste cuando rechaza un principio distributivo internacional. En *The Law of Peoples* sostiene que un deber de asistencia —es decir el octavo principio acordado por la Sociedad de Gentes— tendría efectos similares a los de un principio distributivo. Pero agrega además que tiene una ventaja que el principio no tiene: establece un punto de corte, es decir un punto a partir del cual la asistencia no será ya necesaria porque se habrá logrado el objetivo deseado, que es que un pueblo sea bien ordenado. Para tal fin, la única meta de un deber de asistencia será que el pueblo beneficiado logre instituciones justas y estables. Una vez que esto se alcance, no existirá deber alguno desde los países aventajados hacia los más

⁶³ Esta posibilidad la desarrollo en el Cap. V

⁶⁴ El hecho de que existe un esquema de cooperación entre los estados lo desarrollo en el cap. V

desventajados. Así, Rawls afirma que “la meta de lograr instituciones liberales o decentes, asegurar derechos humanos, y satisfacer necesidades básicas [...] está cubierta por el deber de asistencia” (1999:116).

Pero este argumento omite una importante distinción entre deberes de *humanidad* y deberes de *justicia*. Esta distinción es más que una sutileza conceptual.

Si concedemos que los países prósperos poseen solamente un deber de humanidad o asistencia hacia los países pobres, estamos concediendo también que el standard mínimo de recursos y bienestar que estos últimos tienen que superar es justo, y que la asistencia se produce en un marco de instituciones de fondo aceptables. En otras palabras, la asistencia no cuestiona el mecanismo institucional de distribución de recursos, sino que demanda transferencia de recursos *dentro* de ese mismo mecanismo. En contraste, el deber de *justicia* se refiere a la estructura institucional misma y cuestiona el standard mínimo mismo. Mientras que el deber de asistencia aspira a *redistribuir* recursos, los deberes de justicia apuntan a una distribución justa en primer lugar. Siguiendo a Barry, la intención de la justicia, propiamente hablando, no es transferir recursos como tales (i.e. sacándoselos a sus verdaderos dueños y relocalizarlos en otros), sino, más bien, establecer el criterio correcto de propiedad, para redefinir aquello que “justamente corresponde a un país.” (1982: 248).

De esta manera, las aspiraciones de los deberes de asistencia y las de justicia son distintas. Mientras que los primeros exigen asistencia humanitaria dentro de un esquema institucional dado, los segundos evalúan críticamente *ese* esquema institucional. Algo análogo sucede con el principio de la diferencia en el ámbito doméstico. Este no exige que los ricos donen parte de sus riquezas a los pobres, para que éstos tengan un mínimo decente, sino que tiende a demandar que la estructura básica de la sociedad se configure de manera tal que las instituciones beneficien a todos, *en primer lugar*.

Pero hay un segundo aspecto que conviene notar cuando analizamos la diferencia entre asistencia y justicia. La idea de asistencia implica selectividad. Generalmente aquellos que deciden dar parte de sus recursos con fines “humanitarios” deciden en qué términos lo hacen y a quiénes deben beneficiar (después de todo, ellos consideran que los recursos que ofrecen son *suyos*). Esto no sucedería si consideramos la distribución como un asunto

de justicia, ya que el concepto mismo de justicia impide esta selectividad. Los beneficiarios de los recursos son únicamente aquellos a los que les corresponde serlo⁶⁵.

Con respecto a la segunda afirmación de Rawls —que un deber de asistencia tiene un punto de corte— nos podemos remitir a la argumentación que desarrollé en el capítulo II. Así como el principio de la diferencia doméstico no requiere que la transferencia de recursos sea permanente, sino únicamente que corrija las circunstancias iniciales arbitrarias, lo mismo puede decirse del principio de diferencia internacional.

Ahora bien, no se podrá argumentar aquí que el deber de asistencia es el que tiende a corregir las circunstancias iniciales desfavorables. Quizás lo hará con respecto a algunas, de alcance limitado (desventajas naturales, *know-how*, instituciones estables), pero aun luego de cumplirse con la asistencia de estas cosas mínimas nos encontraremos con un segundo nivel de circunstancias iniciales desfavorables, a saber la estructura básica global. Y es precisamente esto lo que el deber de asistencia no cuestiona, porque se basa en la idea, como dijimos en el capítulo anterior, de que el desempeño de un país depende exclusivamente en su cultura política. Rawls cita a Argentina y a Japón como los ejemplos más claros de esto.

A lo largo de este capítulo intenté mostrar que dos de los argumentos a los que apela Rawls para rechazar un principio distributivo global no son válidos. En primer lugar, la idea de que sería intolerante hacia sociedades no liberales se debilita cuando se evidencia que son ellas mismas las que activamente buscan este tipo de principio, aunque no lo apliquen en el ámbito doméstico. En segundo lugar, la idea de parcialidad nacional no es excluyente con un principio de este tipo, si se adhiere a una versión más liviana del cosmopolitismo. Por otra parte, mostré que un deber de asistencia tiene un status diferente, menos exigente, que un principio de justicia distributivo. En el capítulo siguiente analizo la propuesta cosmopolita.

⁶⁵ La argumentación de este apartado sigue más o menos los lineamientos de Tan, 2000, cap. 7 y de Beitz, 1999c.

Capítulo IV—Cosmopolitismo, etnocentrismo e intervencionismo

En los capítulos II y III he intentado mostrar que las razones que da Rawls para rechazar un principio distributivo internacional no son suficientemente convincentes. En el capítulo que sigue intentaré delinear los argumentos a favor de un principio global, desde el punto de vista del cosmopolitismo (capítulo IV). Mostraré además que este enfoque no es suficientemente convincente.

Evidentemente, la posibilidad de acceso a bienes varía radicalmente de acuerdo con el lugar del planeta en el que nos encontremos. Esta situación se ve bien reflejada en las estadísticas. Cerca de 1.200 millones de personas viven con menos de un dólar por día y alrededor de 2.800 millones viven con menos de dos dólares por día. Sin embargo, sólo veinticinco millones de personas en los estados Unidos tienen un ingreso sumado mayor que el del 43% más pobre de la población mundial. Por otra parte, mientras que en 1960 el ingreso sumado de los países que tenían la quinta parte más rica de la población era 30 veces mayor que el de los países que contenían la quinta parte más pobre, en 1977 la razón se elevó a 74:1⁶⁶.

Estas cifras nos muestran que, salvo que no consideremos la igualdad en la distribución de recursos como una meta a alcanzar⁶⁷, tendremos la obligación de actuar para equiparar las oportunidades de todos las personas del planeta.

¿Trae la concepción de derecho internacional de Rawls alguna solución a esta situación? Evidentemente, no. Dado que rechaza cualquier tipo de principio igualitario en el nivel internacional, termina trasladando la solución del problema mundial de la pobreza a los gobiernos locales.

En oposición a esta “solución a medias” que nos da Rawls, los autores cosmopolitas intentaron fundamentar un esquema distributivo internacional más equitativo, que considere el interés de todos los individuos por igual, independientemente de la nacionalidad o comunidad política a la que pertenezcan.

⁶⁶ UNDP, 1999 y 2001

⁶⁷ Evidentemente, existen diferentes concepciones de la igualdad. A lo largo de este trabajo me refiero específicamente a la distribución igualitaria de *recursos*. Por otra parte, con respecto al problema de qué significa específicamente “igualdad”, no estoy sosteniendo que todos los individuos o pueblos deberían tener exactamente la misma cantidad de recursos, tesis que además nadie sostiene, sino que hay que aplicar

A lo largo de este capítulo me gustaría analizar las propuestas de los dos autores más importantes de esta tradición: Thomas Pogge y Charles Beitz. Si bien es evidente que sus ideas han ido cambiando con el paso del tiempo, se puede identificar un núcleo central que me gustaría reconstruir. Considero, sin embargo, que la solución que estos dos autores han dado, y que han dado los cosmopolitas en general, no es satisfactoria y que tampoco constituye una fundamentación adecuada para un principio igualitario. Las razones las expondré hacia el final del capítulo.

En primer lugar, me gustaría reconstruir las ideas que tienen en común todos los cosmopolitas, no sólo Pogge y Beitz, para después analizar las diferencias internas que existen entre ellos.

Los enunciados que comparten los autores cosmopolitas son los siguientes:

- (a) Los individuos poseer valor moral
- (b) Todos los individuos lo tienen por igual
- (c) El valor moral de los individuos genera el mismo tipo de obligaciones para todos los individuos.

Estas ideas implican que el alcance de la justicia tiene que ser global y, además, que así como la pertenencia a una determinada etnia o sexo es moralmente irrelevante, también la nacionalidad lo es. Esto se deduce de los puntos a, b y c, considerados en conjunto. En efecto, si todos los individuos tienen el mismo valor moral y todos los individuos tienen la obligación de respetarlo, entonces las fronteras nacionales no tendrán ninguna relevancia moral. Por otra parte, dado que la justicia, de acuerdo con el cosmopolitismo, debería fundarse sobre a, b y c, entonces la jurisdicción a la que se aplica tampoco debería estar acotada a un estado o nación sino a la comunidad mundial de ciudadanos.

Este es un argumento moral, pero el cosmopolitismo también tiene una postura con respecto a cómo deben estar estructuradas las instituciones internacionales. En este sentido, podemos distinguir, siguiendo a Pogge, entre “cosmopolitismo moral” y

algún criterio legítimo de distribución, como el principio de la diferencia o algún otro. Sobre el problema del contenido específico del principio distributivo global volveré en el capítulo siguiente.

“cosmopolitismo institucional”. Este último se basa en la idea de que las estructuras políticas nacionales tienen que estar configuradas de modo tal que se subordinen a algún tipo de autoridad supranacional, ya sea un gobierno mundial o una asociación de cuerpos regionales. El argumento moral es la justificación de la cual parten los cosmopolitas para reformar las instituciones internacionales en un determinado sentido⁶⁸.

Existen, sin embargo, diferentes variantes de cosmopolitismo. En primer lugar consideraré la de Thomas Pogge y, luego, la de Charles Beitz.

Thomas Pogge: Un principio de diferencia global

La teoría de Thomas Pogge es compleja. En esta sección me gustaría detenerme en tres puntos clave que se relacionan a la fundamentación e implementación de un principio de diferencia global. Intentaré delinear, entonces, (i) el modo en el que debería construirse, según el autor, una posición originaria global, (ii) la estructura institucional que más adecuadamente podría llevar a cabo una posición cosmopolita y (iii) medidas concretas que contribuyen a la aplicación del proyecto cosmopolita.

(i) La posición originaria global

Pogge⁶⁹ argumenta, en *Realizing Rawls*, a favor de una posición originaria global. En ella, las partes representan los intereses de todos los individuos en su totalidad, independientemente de la nacionalidad a la que pertenezcan. A pesar de que este esquema contrasta con el de Rawls, en el cual las partes representan los intereses de pueblos en lugar de individuos, Pogge sostiene que una posición originaria global es consistente con la concepción de la justicia que Rawls defiende en el ámbito doméstico. De esta manera, Rawls no habría hecho más que autocontradecirse cuando desarrolló su teoría de justicia internacional.

⁶⁸ En la Introducción, Parte II, desarrollo mejor esta distinción.

⁶⁹ Cfr. Pogge, 1989, tercera parte

Si seguimos los lineamientos básicos de *Teoría de la justicia*, argumenta Pogge, tendremos que concluir que deberían existir principios de justicia internacionales. Los principios de justicia que se derivaban del esquema cerrado de las sociedades domésticas se derivan ahora a nivel global, y donde se considera el mundo en su totalidad como un esquema cerrado en sí mismo.

La idea central de este esquema global es que los dos principios de justicia que Rawls derivaba en su teoría de justicia doméstica deberían derivarse ahora en una escala global, como resultado de esta posición originaria más amplia. De esta manera, todos los habitantes del planeta deberían regirse por las mismas libertades básicas y deberían distribuir los recursos de la misma manera, siguiendo el criterio del principio de diferencia. También aquí el primer principio tendría prioridad lexicográfica con respecto al segundo.

El punto de partida de Pogge es que es la estructura institucional internacional la que genera desigualdades sociales. Recurrir a microexplicaciones, como, por ejemplo, las malas acciones de un determinado gobierno, sería insuficiente. La razón es que existen factores causales que exceden el control de las autoridades locales (por ejemplo, reglas de intercambio comercial internacional), y que se manifiestan en muchos lugares simultáneamente. De manera que el análisis de las instituciones de un determinado país nos proveerá de razones sólo parciales para entender las causas de la pobreza del mismo. Es a la estructura internacional, en consecuencia, a la que debemos aplicar los principios de libertad y diferencia.

El esquema que propone Pogge (que, en adelante, llamaré G1) tendría, según este autor, ventajas considerables con respecto al de Rawls, en el cual los representantes de la segunda posición originaria acuerdan principios que rigen la relación entre los pueblos (y que, de ahora en adelante, llamaré G2).

Como veremos más adelante, Pogge le atribuye a G2 una interpretación universalista, según la cual la teoría de justicia doméstica de Rawls es concebida para ser aplicada en cualquier comunidad, sea liberal o no. De esta manera, G2 se corresponde con el esquema rawlsiano en *The Law of peoples*, pero bajo el punto de vista universalista de Pogge.

Si somos coherentes con la idea de que las contingencias sociales o naturales en una sociedad doméstica no son un parámetro justo de distribución, como lo sería, por ejemplo, nacer con un determinado talento o en el seno de una determinada familia, entonces la posesión de recursos naturales de un país tampoco lo es. Los recursos minerales, el clima, etc., son arbitrarios desde un punto de vista moral, en un sentido rawlsiano. El mero hecho de poseerlos no nos debería otorgar un mérito mayor sobre ellos. De esta manera, bajo G1:

los términos de la cooperación internacional pueden y deben ser establecidos de manera tal que las desigualdades sociales que se generan a partir de la distribución arbitraria de recursos naturales tienda a optimizar la situación del más desventajado. De esta manera, un principio globalizado limitaría pero no impediría las desigualdades de los ingresos que reflejan términos de intercambio comercial injustos. (Pogge, 1989:251).

Es posible, por otra parte, que se argumente que no es plausible que G1 limite las desigualdades que surgen de contingencias sociales en lugar de naturales. Pero este argumento tampoco resultaría suficientemente convincente. Aun si explicáramos la pobreza de una persona en el ámbito doméstico en términos de su preferencia por el ocio, Rawls requiere que las instituciones se diseñen de manera tal que dicha persona cargue con las consecuencias de esa decisión recibiendo menos de otros bienes, simultáneamente o en tiempos diferentes. En otras palabras, la respuesta de Rawls consistiría en incluir el ocio en la lista de bienes básicos. Análogamente, aun si explicáramos la pobreza de una nación en términos de su preferencia por el ocio (en lugar de incrementar la tasa de ahorros), deberíamos diseñar las instituciones internacionales de modo tal que la distribución de cargas sea similar al ámbito doméstico.⁷⁰

Se podría llegar a argumentar que bajo G2 este tipo de problemas tampoco existirían, porque las partes podrían acordar un esquema distributivo en el cual los estados tengan posibilidades similares. Sin embargo, el hecho de que exista una cierta igualdad entre estados no impide que las desigualdades existan internamente, dentro de cada uno de ellos. De esta manera, el individuo más aventajado de una determinada sociedad estará en una mejor situación que el individuo menos aventajado de una sociedad relativamente

más pobre. G2 permitiría de esta manera desigualdades gigantescas. En otras palabras, G2 no es inconsistente con que, por ejemplo, un individuo muy pobre de un país esté en una posición mucho más aventajada que un individuo rico de otro país.

Otro de los argumentos que respaldaría la idea de que G1 es más apropiado es el hecho de que las estructuras básicas de los estados no están aisladas del contexto internacional, sino que están estrechamente relacionadas con él. No es factible concebir, según Pogge, principios distributivos para “sociedades cerradas”, porque hay que tener en cuenta que éstas interactúan constantemente con la estructura básica internacional. Pogge caracteriza, así, a las relaciones internacionales como relaciones de interdependencia. G1 se adecua más a esta idea porque se aplica a toda la estructura internacional mientras que G2 parte de una sociedad aislada.

Si globalizamos el primer principio de Rawls, argumenta Pogge, tendríamos que terminar estableciendo un conjunto de derechos y libertades básicas, análogas a la Declaración Universal de los Derechos Humanos que, sin embargo, cada sociedad podría “inflar” de acuerdo con su propia concepción local de justicia. Pogge apela aquí, y éste es un supuesto fuerte a lo largo de toda su argumentación, a la posibilidad de un “discurso intercultural”: existe un núcleo de valores compartidos que son el fundamento de estos derechos mínimos.

Por otra parte, al globalizar el segundo principio —el principio de diferencia— estaríamos exigiendo a todas las sociedades que orienten sus economías en una dirección consistente con él. De todas formas, aclara Pogge, tendrían un cierto margen de autonomía (que G2 de todas maneras no permitiría porque exigiría que todas las sociedades apliquen el principio de diferencia internamente), ya que las libertades básicas tendrían prioridad en cada sociedad y ellas prescriben que hay un margen para elegir prácticas internas, siempre y cuando sean consistentes con derechos humanos mínimos.

(ii) Una propuesta de organización institucional

En *Realizing Rawls*, Pogge no avanza en la propuesta de una reforma institucional concreta. Aclara, sin embargo, que si ésta se realizara, debería tender a acercarse lo más

⁷⁰ En el capítulo II desarrollo esta idea con mayor detalle.

posible a satisfacer los principios morales desarrollados más arriba. Es en “Cosmopolitismo y Soberanía” (2002: 168) donde da los primeros pasos en este sentido.

El punto de partida de su argumentación es que el orden institucional existente, basado en estados nacionales, no es adecuado para hacer cumplir los ideales morales universales cosmopolitas. La razón es que los estados nacionales están en permanente tensión y relación de competencia entre ellos, y esto genera una situación de inseguridad e inestabilidad permanente (*modus vivendi*), que no favorece las condiciones para una paz estable y duradera no estarían dadas. Por otra parte, bajo este orden institucional, los estados tienen la posibilidad de hacer prácticamente lo que quieran a sus ciudadanos. La soberanía interna es casi absoluta.

Pogge no propone un estado mundial centralizado en lugar del esquema clásico de naciones soberanas, porque éste sería sólo una variante de la del estado nacional, pero en una escala global. Su idea es, en cambio, que la autoridad gubernamental debería estar dispersa verticalmente. Las personas podrían gobernarse a ellas mismas a partir de unidades políticas de diferentes tamaños. Por ejemplo, a través de un vecindario, ciudad, provincia, estado, región, etc. Los individuos pertenecerían a todas estas unidades políticas simultáneamente, pero sin que alguna de ellas en particular sea prioritaria con respecto a otra.

La posible objeción de que este tipo de organización institucional se quedaría sin un mecanismo de decisiones últimas, es decir el tipo de objeciones típicamente hobbesianas, no sería adecuada en este punto, aclara Pogge. Si observamos el desarrollo histórico de los últimos 200 años, podemos verificar que la coexistencia de distintos tipos de autoridades es posible aunque no apelemos a una última instancia decisora. En efecto, la clásica división de la autoridad gubernamental en tres poderes ha sido una muestra de esto. Una observación similar se podría hacer para el caso de las estructuras verticales de soberanía: los regímenes federalistas también se han desarrollado sin la necesidad de una instancia última de apelación.

En este esquema, las personas tendrían

derecho a un orden institucional bajo el cual aquéllos significativa y legítimamente afectados por una decisión política tendrían una misma igualdad de

oportunidades para influenciar estas decisiones —directamente, o a través de sus representantes (2002: 184)

Este derecho, que Pogge propone como un “derecho humano” a la participación política, favorecería el orden institucional de “muchas capas”. En éste, existirían tanto procesos de decisión descentralizados como centralizados. Los procesos descentralizados permitirían dar cabida a la mayor cantidad posible de personas, mientras que los centralizados también serían importantes porque impedirían la exclusión de personas directamente afectadas por ciertas decisiones. Pequeñas unidades políticas, como los vecindarios, están muy extendidas y abarcan una gran cantidad de personas. En este sentido, podemos considerarlos instancias descentralizadas de gobierno. Pero procesos de escala global, como crisis ecológicas (efecto invernadero, agujero de ozono) difícilmente puedan resolverse a través de instancias de decisiones tan pequeñas como vecindarios. Es por esto que unidades políticas mucho mayores adquieren relevancia. Y es importante que la mayor cantidad posible de personas puedan influenciar las decisiones que se toman en este nivel. Por eso la centralización es fundamental.

El problema que surge en este punto es el de encontrar un procedimiento de decisión que sea capaz de dirimir los conflictos que potencialmente puedan surgir entre unidades soberanas pequeñas y otras mayores. Por ejemplo, si un individuo pertenece tanto a una provincia como a un gobierno nacional y existan regulaciones contradictorias entre estas dos instancias. Pogge aclara que este punto es complejo y de difícil resolución, pero que en casos de esta índole se debería priorizar, en la escala vertical de autoridad, a quienes tienen los derechos humanos mínimos insatisfechos. Por otra parte, la experiencia muestra que comunidades que comparten tradiciones, religiones o lenguaje, tienden a estar excluidas u oprimidas por una comunidad más grande que las contiene. En esos casos, este tipo de comunidades también tendría prioridad (no por el hecho de compartir una misma cultura —lo que sería moralmente irrelevante— sino por la circunstancia de que suelen ser excluidas o marginadas).

(ii) Un Dividendo Global de Recursos

Otra conocida propuesta de Pogge con respecto a la reforma de las instituciones es la instrumentación de un Dividendo Global de Recursos (GRD, en inglés). La idea central es que los estados y sus gobiernos no deberían tener un control absoluto sobre los recursos naturales del planeta y que deberían compartir con otros estados más pobres una pequeña parte de su valor al usarlos o venderlos. El valor recaudado estaría destinado a la satisfacción de las necesidades básicas de las personas de pocos recursos.

No considero relevante desarrollar esta propuesta⁷¹, ya que las objeciones a las que se exponen habitualmente los cosmopolitas están relacionadas al tipo de autoridad que se requiere para implementar este tipo de medidas, y no al contenido de las medidas en sí.

Es este último punto el que me gustaría considerar. ¿Un impuesto global, como el GRD, requeriría de una autoridad mundial centralizada tanto para implementarlo como para sancionar a los países que no lo cumplen?

La respuesta parece ser positiva y, evidentemente, la propuesta de una soberanía descentralizada y dispersa, que consideramos anteriormente, no parece la solución adecuada. Este esquema le otorga una mayor autonomía a pequeños grupos para que puedan resistir los abusos de unidades mayores, de las que son parte. Pero no hay desarrollados argumentos que permitan justificar la idea de una autoridad a escala mundial que pueda implementar algo como el GRD. De hecho, cada vez que ésta tratase de intervenir, si existiese, para aplicar dicho impuesto, entraría en conflicto de intereses con soberanías de menor escala. En consecuencia, tendremos que buscar la respuesta de Pogge con respecto a cómo realizar esta implementación en otro lado.

Pogge admite la necesidad de sanciones para que se efectivice el GRD (2002: 208), pero entiende que dichas sanciones pueden administrarse de modo descentralizadas. Una vez que se detecta que algún país no cumplió con su obligación, todos los demás deberán sancionarlo (por ejemplo, limitando la importación de productos de ese lugar). Evidentemente, se podría objetar que estas medidas no son realistas. Bastaría con que tanto Estados Unidos como Europa no implementen estas sanciones, para que sean ineficaces.

Es así que Pogge necesita apelar no sólo a la “buena voluntad” de las sociedades prósperas (2002: 211) (especialmente estas dos últimas), sino también a dos argumentos

⁷¹ Cfr. Pogge, 2002, Cap. 8

que considera eficaces en contra de esta objeción. En primer lugar, aun si el proyecto de reforma institucional que propone no es realista, al menos resulta útil para poner en evidencia que la pobreza es una gran injusticia en términos de los valores normativos occidentales y, en segundo lugar, su propuesta no es tan irrealista después de todo. En efecto, así como el movimiento abolicionista del siglo XIX logró presionar al gobierno británico para que suprima la esclavitud, convicciones morales de la misma magnitud podrían influir favorablemente en decisiones de política internacional de esta índole.

En síntesis, el universalismo de Pogge se basa en la idea de que todos los individuos tienen el mismo valor moral; por ello deberían ser las “unidades últimas de preocupación” en cuestiones de justicia internacional. Esto le permite fundamentar la extensión de los principios de justicia rawlsianos al ámbito de las relaciones internacionales.

La implementación de dichos principios requiere, además, de una estructura institucional internacional —que no podemos encontrar en el actual esquema de estados-nación— que permita llevarlos a la práctica. Esta estructura no presupone un gobierno mundial centralizado, sino la dispersión de la soberanía en muchos niveles diferentes. Cada uno de ellos funcionaría adecuadamente si se respetara un derecho humano a la participación política.

Charles Beitz: otra versión de un principio de justicia distributivo internacional

Otro intento por fundamentar un principio distributivo global es el de Charles Beitz⁷².

Según su entender, aun si seguimos la idea de Rawls de que las sociedades que acuerdan leyes y principios en el derecho internacional son autosuficientes, es posible defender la necesidad de un principio de justicia global redistributivo. La lista de los ocho principios que, según Rawls, acordarían los pueblos⁷³ son, indudablemente, aceptables, ¿pero es esta lista exhaustiva?

Ninguno de ellos da cuenta del hecho de que la distribución de recursos naturales es moralmente arbitraria. Las partes en la primera posición originaria veían la distribución

⁷²Cfr. Beitz, 1999b.

⁷³Expuestos en 1.2, Cap. I

de talentos como algo moralmente arbitrario. Análogamente, las partes en la segunda posición originaria sabrán que la distribución de recursos naturales es despareja y que algunas poblaciones del planeta podrán acceder más fácilmente a ellos que otras. Si el caso de los talentos naturales es moralmente arbitrario, ¿por qué no lo es también el de los recursos naturales?

El principio que subyace a este argumento intuitivo es, según Beitz, el siguiente:

cada persona tiene un mismo derecho *prima facie* a compartir el total de los recursos disponibles, pero desvíos de esta situación inicial podrían estar justificados (análogamente a la operación del principio de diferencia) si las desigualdades resultantes fueran para el mayor beneficio de aquéllos menos aventajados por la desigualdad (1999b:141).

Estos argumentos apoyan la idea de que un principio internacional de redistribución de recursos es necesario, aceptando el supuesto de que los estados son autosuficientes. Ahora bien, los estados no son autosuficientes, afirma Beitz, sino que participan de complejas relaciones económicas, políticas y culturales. El término “interdependencia”, y no “autosuficiencia” es más apropiado para definir el ámbito de las relaciones internacionales.

El fenómeno de interdependencia se refleja en el hecho de que existe un creciente intercambio de transacciones en comunicaciones, comercio, inversiones, viajes, etc. Muchas de estas transacciones exceden el control de los estados, sobre todo el de aquellos no desarrollados. Las condiciones de negociación entre un país que tiene concentradas todas sus exportaciones en pocos productos y otro que tiene su producción diversificada, por ejemplo, no son simétricas. El primero es mucho más vulnerable que el segundo y las decisiones que tome este último afectarán directamente al país más débil⁷⁴.

La interdependencia muestra que existe un esquema de cooperación global y no sólo doméstico. De ello resulta que las fronteras no tiene un significado moral especial. En otras palabras, las “sociedades cerradas” de *Teoría de la justicia* no son tales, si consideramos el ámbito global de aplicación. Las partes de una posición originaria

tendrían así detrás del velo de la ignorancia también la nacionalidad a la que pertenecen y, por lo tanto, los principios que elegirían se aplicarían globalmente.

Ahora bien, un principio de diferencia global, ¿se aplicaría a personas o a estados? Beitz se inclina por la primera alternativa. La formulación misma del principio prescribe que es la posición del individuo más desventajado, aun si consideramos su posición en una escala global, la que tiene que ser maximizada. Un principio de diferencia global no requiere necesariamente que se trasladen riquezas de un país pobre a uno rico, porque la persona o el grupo de personas desventajadas puede no corresponderse con fronteras nacionales. Pero no es inconsistente con este argumento considerar los estados nacionales como los agentes responsables de ejecutar las obligaciones que exigiría un principio de este tipo. De hecho, sería deseable que esto fuera así porque los estados se encuentran en una situación más favorable que los individuos para llevar a cabo este tipo de medidas.

Esto sugiere que la aplicación de un principio de diferencia global no estaría satisfecho simplemente con transferencias de fondos entre estados. Las agencias que se ocuparían de ellas deberían asegurarse también —en el plano no ideal— que los destinatarios finales sean individuos. Para el caso de que la causa de la pobreza se origine en las injusticias de los gobiernos domésticos, deberían llevarse a cabo presiones o intervenciones que tiendan a realizar reformas estructurales en las instituciones de esos países. Pero un principio de diferencia global también tendría implicaciones en las estructuras institucionales internacionales. Por ejemplo, las reglas que gobiernan el comercio internacional y las finanzas podrían ser rediseñadas con fines redistributivos.

Algunas consideraciones críticas

Los autores cosmopolitas parten, en todos los casos, de la premisa de que los individuos deben ser la “unidad última de preocupación”. Esto no sólo quiere decir que, por ejemplo, la pertenencia a una determinada nación es moralmente irrelevante, sino que también se refiere al hecho de que los contratos hipotéticos, como los que se dan en una posición originaria, se realizan simétricamente entre todos los individuos del mundo.

Ahora bien, los principios que se derivarían de una posición originaria global serían los mismos para todos, ya que nadie habría sido excluido de ella. Y, si seguimos el razonamiento de Pogge y Beitz ya expuesto, el contenido de los mismos no podrá ser otro que el de los dos principios de Rawls en *Teoría de la Justicia*. En otras palabras, todos los individuos del mundo, independientemente de la comunidad política o nacionalidad a la que pertenezcan, deberían regirse por estos dos principios.

Pero esta conclusión es problemática. Evidentemente, podemos ponernos de acuerdo en el hecho de que los ciudadanos de una sociedad liberal democrática apoyarían estos principios o, al menos, que ellos responden a ideas que son reconocidas como válidas en esas sociedades. Pero no parece verosímil extraer la misma conclusión para las sociedades no liberales. Efectivamente, es difícil imaginar que una sociedad teocrática como la islámica, por ejemplo, podría adherir al principio de la diferencia o, menos aún, al de las libertades básicas. Esta idea es, sencillamente, ajena a ellas.

La primera acusación a la que están expuestos los cosmopolitas es, en consecuencia, la de etnocentrismo.

Por otra parte, así como los dos principios de justicia en el ámbito doméstico requieren de una estructura institucional que los haga efectivos y que tenga poder de sanción —el estado—, los dos principios de justicia en el ámbito internacional requerirán de una estructura institucional internacional para los mismos efectos. Esta autoridad mundial —ya sea un estado mundial u otro tipo de instituciones intermedias como las que defiende Pogge— estaría autorizada a intervenir y a sancionar a estados que no cumplan con la aplicación de los principios.

De esta manera, los estados no liberales no sólo tendrán la exigencia de aplicar principios ajenos a ellos sino que, además, estarán expuestos a sanciones coercitivas si no los aplican. La segunda acusación a la que se exponen los cosmopolitas es, en consecuencia, la de intervencionismo.

Este argumento está claramente expuesto en *The Law of Peoples*. Allí Rawls⁷⁵, en un párrafo que ya cité en el capítulo anterior (1999: 82), afirma que una justicia cosmopolita nos llevaría a concluir que “todas las personas deben tener los mismos derechos liberales que los que tienen los ciudadanos en una democracia constitucional” y que “en este

⁷⁵ En un párrafo que ya cité en la pág. 36. Cfr. Rawls, 1999, pág. 82

sentido, la política exterior de un pueblo liberal va a ser actuar para darle una forma liberal a las sociedades que todavía no lo son, hasta que eventualmente (en el caso ideal) todas las sociedades sean liberales. Pero esta política exterior simplemente asume que solamente una sociedad democrática liberal puede ser aceptable". Rawls cree que un Derecho de Gentes, de la manera en la que está articulado, acomodaría a las sociedades que no son liberales y que, sin embargo, son decentes.

Es importante evitar aquí una posible confusión. La idea de que la extensión de un principio de diferencia al ámbito internacional sería intolerante con sociedades que no son liberales es un tema independiente, que ya traté en el capítulo anterior. Allí sostuve que —a pesar de lo que afirma Rawls explícitamente en la versión de *The Law of peoples* de 1993, e implícitamente en la versión de 1999—este problema se diluye. Si consideramos dos posibilidades. La primera consiste en escindir un principio distributivo global del proyecto más general del cosmopolitismo, que incluye valores políticos y las libertades básicas. La segunda, en aplicar tal principio a la relación entre pueblos y no entre individuos. De esta manera, se debilitarían las acusaciones de etnocentrismo.

Rainer Forst (Pogge, 2001a: 76) observó que dicha acusación es común entre quienes se manifiestan escépticos con respecto al proyecto "globalista" de Pogge y Beitz. Los autores que, a su entender, se encuentran dentro de esta tradición son Kersting, Chwaszcza, Hoffe, Maus y Miller. La idea que tienen en común, sostiene, es que

la empresa globalista se encuentra en el dilema de intentar construir principios de justicia para un mundo que comprende una gran pluralidad de culturas y tradiciones sobre la base de premisas fundamentalmente normativas. Parece, de esta manera, desatender lo que John Rawls llamó el "hecho del pluralismo" en el nivel global y está en peligro de ser intolerante hacia sociedades no liberales en general, requiriéndoles que sean miembros de un régimen liberal global. El Globalismo es, de esta manera, un tipo velado de etnocentrismo y carece de un punto de partida normativo neutral (Pogge, 2001a: 170)

Es interesante la respuesta de Pogge a esta objeción. La idea de que no habrá acuerdo con respecto a los principios a adoptar en sociedades no liberales sería propia de un escéptico empedernido, sostiene. Un "discurso intercultural" [cross-cultural discourse], en el cual las distintas visiones de los participantes encuentren un punto en común, nos

ayudaría a ver los principios globales como algo que no es esencialmente occidental, sino más bien como el resultado de un diálogo entre culturas:

No debemos estar descorazonados —o sentirnos absolvidos!— por expectativas pesimistas sobre la apelación y el éxito político de nuestra concepción de justicia o de las reformas institucionales que ellas requieren. Debemos, más bien, desarrollar y proponer esta concepción y luego tratar con las objeciones y contrapropuestas de otras culturas o desde el interior de la nuestra a medida que surgen. Un discurso intercultural sobre un asunto substantivo moral de semejante magnitud ampliaría la visión de sus participantes y tendería a hacer las concepciones morales involucradas menos propias, mientras que cada uno trata de acomodar lo que encuentra tolerable o aun valioso en otras tradiciones culturales (1989: 271).

Este tipo de apelación a una concepción traslapada entre culturas es similar, en ciertos aspectos, a la que sostiene Nussbaum cuando desarrolla la idea de concepciones morales substantivas de florecimiento humano que forman el núcleo moral de todo orden legítimo de la vida social (Nussbaum, 1990).

La acusación de etnocentrismo perdería su fuerza, evidentemente, si todas las culturas acordaran en la implementación de los principios de Rawls a escala global. Ellos ya no serían el resultado de una imposición cultural sino más bien el resultado de un acuerdo obtenido, a pesar del hecho del pluralismo razonable.

Pero es el mismo Pogge (1989: 272) quien sugiere que un principio rawlsiano de diferencia globalizado requiere un conjunto “delgado” de derechos humanos mínimos que, una vez cumplidos, permitiría a cada sociedad “inflar” de acuerdo con su propia concepción de justicia doméstica. Similarmente, el principio de las libertades básicas globalizado permitiría elegir a cada ciudadano su propia forma de organización política. De esta manera, queda en evidencia que el mencionado “discurso cultural” no se refiere a la posibilidad de un acuerdo generalizado con respecto a la aplicación de los dos conocidos principios de Rawls, sino de un acuerdo generalizado con respecto a los derechos mínimos que deben ser protegidos (los incluidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos).

En tanto los derechos humanos son requerimientos de mínima, no parece inverosímil que puedan adherir a ellos quienes sustentan concepciones no liberales. El punto es que un principio distributivo igualitario tiene un status diferente al de un derecho humano, ya

que no sólo prescribe una lista de bienes mínimos para cada individuo, sino que involucra una concepción de justicia más compleja, en la cual se trata de *maximizar* las ventajas y en la que sólo cierto tipo de desigualdades está justificado. En otras palabras, el cumplimiento de los derechos humanos en un estado es compatible con grandes diferencias sociales y económicas internas. En cambio, un principio de justicia de la índole de los rawlsianos requiere como condición necesaria la satisfacción de los derechos humanos, pero exige más.

Este es un punto con el que también acuerda Forst cuando muestra que lo que está en juego en los argumentos de los “globalistas” es la defensa de “derechos humanos básicos de subsistencia y seguridad, que se asumen estando fuera del alcance del desacuerdo normativo”, es decir, los derechos humanos básicos están fuera de discusión (Pogge, 2001^a: 73).

Resumiendo, Pogge y Beitz no evitan la acusación de etnocentrismo. La respuesta que el primero da a dicha acusación es eficaz para una defensa de los derechos humanos mínimos —con la que, de todas maneras, las teorías de justicia más importantes acordarían— pero no lo es para extender los dos principios de justicia de Rawls al ámbito internacional.

Sin embargo, hay quienes insisten en extender los valores liberales a las culturas no liberales. Un intento extremo de ello ha sido el que intentó Kok-Chor Tan⁷⁶. Su idea básica, que no podemos más que identificar con la de Pogge, es que el liberalismo comprensivo, y no el liberalismo político, es la respuesta adecuada a la pregunta de cuáles deberían ser los límites del liberalismo (i.e. hasta qué punto debemos ser tolerantes con otras culturas que no son liberales).

El punto, siguiendo la idea de este autor, es que el liberalismo político⁷⁷ —idea que está desarrollada en *Political Liberalism* de Rawls— sería tolerante con grupos o doctrinas

⁷⁶ Cfr. Tan, 2000

⁷⁷ Brevemente, el liberalismo político sostiene que el liberalismo no debe ser entendido como una doctrina comprensiva aplicable a cada aspecto de la vida de una persona y a toda la sociedad, sino que debería, en vez, ser considerado únicamente como una doctrina política y, como tal, aplicable al contexto político de una sociedad. Para que se entienda bien la diferencia entre liberalismo político y comprensivo podemos apelar a dos diferencias: en primer lugar el liberalismo es *político* cuando el ámbito al que se aplica es la estructura básica de la sociedad, mientras que el liberalismo es *comprensivo* cuando se aplica a las relaciones interpersonales y al tipo de virtudes que uno debe cultivar; en segundo lugar, el alcance de uno y otro es diferente. Mientras que el primero es independiente de cualquier doctrina filosófica y se limita al aspecto que todas ellas tienen en común, el segundo parece tener un alcance mayor y abarca todos los

que, a su vez, pueden llegar a ser injustos internamente hacia ciertos individuos de ese grupo o que podrían sencillamente no tener valores típicos del liberalismo. La idea de que se pueden reevaluar y revisar las concepciones del bien basadas en la religión de uno — es decir, la idea de autonomía— es sencillamente ajena y externa a ciertas comunidades religiosas. De esta manera, en el liberalismo político, los valores liberales quedan relegados a la esfera política. La extensión de esta idea al ámbito internacional, en *The Law of peoples*, es lo que llevaría a Rawls a ser permisivo con sociedades que no respetan internamente las libertades individuales, por ejemplo. Pero, dado que esta extensión sería el paso lógico de Rawls, que se desprende de sus ideas de *Political Liberalism*, Kok Chor Tan concluye que el problema está ya en germen en la teoría de Rawls, en el nivel doméstico. Hay, en otras palabras, una tensión entre los derechos individuales y los grupales en el liberalismo político.

La solución sería la extensión del liberalismo comprensivo al ámbito internacional, porque se aplica a individuos y no a grupos. De esta manera tendremos un parámetro con el cual juzgar violaciones a los derechos individuales en el interior de culturas no liberales. El maltrato a las mujeres no podría ser defendido con el argumento de que se trata de prácticas tradicionales de cierta cultura y que intentar obstaculizarlas sería propiciar una actitud intervencionista, ya que podríamos apelar al derecho individual de las mujeres a ser tratadas con igualdad dentro de su comunidad.

Evidentemente, Pogge sigue este razonamiento o, al menos, éste es la consecuencia lógica de su idea de “extender” los principios liberales de justicia doméstica a todo el mundo.

Sin embargo, encuentro problemática la idea de hacer extensivo el liberalismo comprensivo al ámbito internacional. En primer lugar, el argumento de que esta extensión es necesaria para proteger a los individuos no me parece válido porque, como sostuve anteriormente, ya existe consenso, en la teoría de Rawls (así como también en las de Pogge y Beitz), con respecto a que ciertos derechos humanos mínimos deben respetarse. No parece necesario, por lo tanto, sustituir el liberalismo político por el comprensivo.

aspectos de la vida, no sólo aquellos que parecen estar fuera de discusión. Cfr. Rawls, 1996, para los conceptos de “liberalismo comprensivo” y “liberalismo político”.

Los derechos humanos no son una imposición etnocéntrica, porque dichos requerimientos mínimos podrían obtenerse a partir de un diálogo intercultural y, por lo que se observa en la experiencia política cotidiana, no parece imposible que sea así. Estos derechos humanos mínimos se aplican a individuos y, por lo tanto, son incompatibles con violaciones a las libertades individuales en el interior de una cultura, como temía Tan. Tal como se vio en el Capítulo III, puede haber un desacuerdo con respecto a qué tipo de derechos son los que deben estar vigentes y cuál es su contenido, así como también cuáles son los parámetros mínimos que se deben respetar. Pero ésta es sólo una discusión de grados y no de puntos de vista sustancialmente incompatibles.

Pero hay una razón por la cual la extensión del liberalismo como doctrina comprensiva no resulta adecuada: evidentemente exige mucho más que el mero respeto de los derechos humanos mínimos. Exige también que se respete la autonomía individual y la igualdad y libertad de todos los individuos como ciudadanos que comparten una comunidad política. Se trata de una postura mucho más radical. Y no parece verosímil que ciertas sociedades (o individuos) no liberales acepten que un liberalismo extremo deba prevalecer en sus propias culturas.

El propio Tan admite que

proteger la identidad cultural puede tener que implicar (en ciertos casos) la restricción de ciertas libertades individuales. En este punto, el liberalismo comprensivo no tiene ninguna solución para ofrecer y hemos alcanzado el punto límite de nuestra teoría ideal. La resolución de estos casos es una cuestión de pragmatismo y diplomacia, de la que mejor se deberían encargar los políticos antes que los filósofos. (2000: 156)

He desarrollado la argumentación de Tan porque creo que es la consecuencia lógica—extrema—de la postura de Pogge. El nexo entre ambos es claro. No podremos expandir globalmente los principios de justicia de Rawls si no lo hacemos mediante la expansión de las ideas del liberalismo comprensivo. Si lo que quisiéramos expandir fuera el liberalismo político, entonces habría lugar para concepciones disidentes, que no aceptan la aplicación de estos principios en sus propios estados. Creo, así, que ni uno ni otro logran sortear la acusación de etnocentrismo.

Por otra parte, Beitz, como indiqué anteriormente, también se inclina por aplicar los principios distributivos a individuos en lugar de pueblos, apela a otro tipo de respuesta para contrarrestar la objeción de etnocentrismo. La idea de que las partes en una posición originaria global no podrían llegar a un acuerdo con respecto a los principios a adoptar, porque carecen de un sentimiento de “comunidad mundial” (1999b: 156), no es persuasiva, según él, porque confunde el plano ideal y el no ideal.

Su argumento es que la teoría ideal prescribe standards que las reformas políticas tienen que alcanzar como “metas”, y que dicho ideal no puede ser rechazado por el simple hecho de que no puede ser alcanzado en el presente. Sólo podríamos aducir que dicha meta no podrá lograrse en un futuro si creemos que ciertos hechos sociales son inmutables en el tiempo. Pero no está demostrado que no pueda lograrse en el futuro un progresivo acuerdo referido a ciertas concepciones de justicia entre individuos de distintas culturas. No es, en otras palabras, un hecho social inmutable que estas concepciones van a ser siempre incompatibles. De esta manera, el argumento de que la extensión de un principio global no respetaría los valores de otras culturas no sería adecuado, porque no ignora el hecho de que este acuerdo puede darse en el futuro.

Pero parecería que este argumento es circular. ¿Cuál es el contenido de estas “metas” a alcanzar? Beitz no podría responder aquí otra cosa más que “un principio de diferencia global”. El problema es que esta respuesta ya presupone que hubo un acuerdo con respecto a este principio, cuando no lo hubo. En otros términos, confunde el punto de llegada con el punto de partida. No es posible establecer el contenido de una Teoría ideal si no elucidamos primero será la concepción de justicia compartida por diferentes culturas políticas. Sin embargo, como ya señalé, no es factible suponer que sociedades no liberales adhieran a un principio de diferencia para aplicar en el ámbito doméstico.

Una crítica similar es la que desarrolla Rawls en *The Law of peoples* cuando sostiene: “Sin tratar de elaborar un Derecho de Gentes liberal razonable, no podremos saber que las sociedades no liberales no pueden ser aceptables. La posibilidad de una posición originaria global no muestra eso, y no podemos meramente asumirlo” (1999 :83)

El primer paso en la construcción de un fundamento para el derecho internacional, siguiendo a Rawls, es elaborar un Derecho de Gentes en el que estén incluidas las sociedades no liberales. Sólo en una segunda instancia podremos determinar si las

sociedades no liberales, o cuáles de ellas, podrían incluirse en la Sociedad de Gentes. Pero Beitz parece hacer el razonamiento inverso al sostener que sólo las sociedades (y los individuos) que se rigen por principios liberales son aceptables y que, una vez que se sostienen estos principios como “metas”, tendremos que rechazar a todas aquellas alternativas que no se rigen según los parámetros liberales.

Evidentemente, no se trata de considerar las sociedades liberales y no liberales como igualmente razonables. Tampoco se trata de lo contrario —i.e. de sostener que una de las dos concepciones es más razonable que la otra. Mi postura, que en este punto coincide con la de Rawls, es que no podemos presuponer que una teoría de justicia global no incorporará también concepciones no liberales. Y sólo podremos saberlo si en primer lugar incorporamos a representantes de sociedades no liberales en una segunda posición originaria.

Hasta este momento argumenté que tanto Pogge como Beitz se encuentran con el problema de que individuos pertenecientes a sociedades no liberales no adherirían a un principio de diferencia. Pero Pogge cree que los principios de justicia que Rawls derivó en *Teoría de la Justicia* también fueron concebidos aplicarlos a todas las comunidades políticas, independientemente de que sean o no sean liberales. Su interpretación de Rawls es, en otras palabras, universalista. Por ello cree que su esquema G1 le parece más flexible que G2. En efecto, si adoptáramos G2 bajo la interpretación universalista de Rawls, entonces G1 sería más flexible porque no requeriría que los participantes de la posición originaria global participen de ella, luego de haber decidido implementar los dos principios de justicia en el nivel doméstico.

Pero la interpretación universalista de Rawls es de dudosos fundamentos. Esto se puede ver claramente, si analizamos la enumeración de los elementos de la situación inicial (2000: 143), en *Teoría de la justicia*. Allí se mencionan como interpretaciones de la posición originaria, entre otras, la generalidad, universalidad, carácter público, jerarquía y definitividad⁷⁸. De acuerdo con la segunda de ellas, la universalidad, los principios “han

⁷⁸ Otras de importancia son: la estructura básica de la sociedad como objeto de la justicia, condiciones de escasez moderada, velo de ignorancia, desinterés mutuo y egoísmo general, aunque hay más.

de ser universales en su aplicación. Tienen que valer para todos, por ser personas morales” (2000: 131).

Alcanza con analizar este último rasgo de la posición originaria para darse cuenta de que la teoría de justicia doméstica de Rawls no fue concebida para sociedades no liberales, ni podríamos aplicarla a ellas tampoco. Si fuera así, tendríamos que adscribirle el rasgo de “universalidad” a sociedades no liberales. Pero de acuerdo con la definición que el mismo Rawls da de sociedades decentes, “una sociedad jerárquica decente claramente no trata a sus miembros con igualdad” (1999: 83). De esta manera, tendremos que sacar de la lista uno de los componentes claves de la posición originaria. Y es evidente que no se derivarán los mismos principios de justicia como consecuencia de ello.

Nótese que no sería de utilidad aquí apelar a la distinción entre plano ideal y no ideal para objetar este argumento. Se podría sostener que, si bien las sociedades no liberales no respetan el principio de universalidad en el nivel fáctico, deberían hacerlo en el nivel normativo. Sin embargo, tal como el mismo Rawls sostiene en *The Law of peoples*, los representantes de la segunda posición originaria no tienen oculto detrás del velo de la ignorancia que la sociedad que representan es una sociedad jerárquica no liberal y actúan sobre la base de la suposición de que tienen que defender su concepción de bien en la arena internacional. Y, dado la misma no es consistente con el principio de universalidad, no es verosímil sostener que defenderían un principio de este tipo. Ni siquiera en el plano normativo.

Rawls es consistente al asumir que una teoría de la justicia global no puede considerar el mundo en su totalidad como una comunidad cerrada. La elaboración de su teoría en dos etapas o dos posiciones originarias le permite dar cuenta del hecho del pluralismo razonable entre sociedades. Y el mismo Rawls sostiene que su concepción de justicia “pertenece a la tradición del pensamiento liberal y a la comunidad más amplia de la cultura política de las sociedades democráticas. Falla, en consecuencia, en ser estrictamente formal y verdaderamente universal.” (1995 y 1999: 55)

Creo, en resumen, que es más acertado, y que hay buenos elementos, para considerar a Rawls un autor contextualista más que universalista. Evidentemente, esto no significa que todo lo que es considerado justo en un plano no lo será en el otro. Simplemente estoy

afirmando que la teoría de Rawls no prescribe, como incorrectamente entendieron Pogge y Beitz, que deben prevalecer los mismos parámetros de justicia en el interior de todas las sociedades.

En definitiva, ni Pogge ni Beitz logran evitar la acusación de etnocentrismo.

La segunda objeción con la que tienen que lidiar ambos autores es la de intervencionismo. La idea de que debemos extender ciertos principios de justicia en el mundo parece presuponer que se necesita una suerte de autoridad mundial o de gobierno supranacional para que los aplique y sancione a quienes no cumplen con ellos. Pero esto no sólo parece inverosímil, sino que además plantea el problema de hasta qué punto es legítimo y deseable intervenir.

Curiosamente, tanto Beitz como Pogge niegan la posibilidad de un gobierno mundial. Mientras que el primero sostiene que el cosmopolitismo “no es una visión acerca de la mejor estructura institucional para la política internacional” y que “el cosmopolitismo es agnóstico con respecto a la estructura adecuada de las instituciones internacionales” (1999b: 199), el segundo lo considera insatisfactorio, porque no sería más que una variante del estado-nación, pero a escala global, con lo cual todos los problemas que trae aparejado el primero se trasladarían al segundo.

Pero parece ser cierto que el cosmopolitismo implica un gobierno mundial. Debido a que, para el cosmopolitismo, cada individuo del mundo es potencialmente el portador de un derecho, cada uno está bajo la obligación de institucionalizar una estructura legal capaz de proteger e implementar esos derechos. La validez global de los derechos humanos se activa únicamente a través de un esquema global de instituciones. El reconocimiento de estos derechos implica reciprocidad y universalidad. Al respecto Kersting sostiene:

si elegimos un contractualismo tradicional desde el comienzo y trabajamos con una situación originaria individual, la teoría de justicia global debe adoptar la forma de un fundamento de un gobierno mundial. Si tratamos de evadir un gobierno mundial, aun estando interesados en una teoría de justicia internacional, tenemos que construir una teoría de las relaciones internacionales basada en el orden de la ley y la paz (Pogge, 2001a: 292)

No parece necesario analizar las posibles implicancias de un gobierno mundial, porque tanto Rawls como Pogge y Beitz parecen estar de acuerdo con que ésta no es una alternativa viable o deseable. Pero el punto es que la propuesta cosmopolita parece implicar, de todas maneras, una autoridad fuertemente intervencionista y centralizada.

Las reacciones de Beitz y Pogge frente a este argumento son diferentes. Mientras que el primero optó por adoptar una versión menos radical del cosmopolitismo⁷⁹, según la cual el cosmopolitismo se desentiende del tipo de reformas que hay que implementar y se mantiene únicamente en el plano de la argumentación moral, el segundo propuso el sistema de soberanía descentralizada vertical que desarrollé en este capítulo.

Sin embargo, este sistema confunde el plano normativo con el del ejercicio fáctico del poder. Mientras que podríamos afirmar que cada una de las esferas de soberanía tendría legitimidad para gobernar —el plano normativo presupone esta legitimidad—, nos encontraríamos con el problema fáctico de que existiría una pluralidad de poderes dispersos, que podrían posiblemente entrar en conflicto. Sin embargo, si se deben asegurar los derechos básicos —y esto es lo que pretende Pogge— necesitaremos de un poder centralizado que tenga la autoridad legal y ejecutiva para implementarlos⁸⁰.

Parece factible entonces sostener que la concepción de justicia cosmopolita está asociada con la tesis de un estado mundial centralizado, a pesar del esfuerzo que han hecho sus autores por despegarse de ella. El esquema de autoridad alternativo que Pogge ha desarrollado no parece ser satisfactorio, por las razones aducidas en el párrafo anterior y, por lo tanto, los cosmopolitas parecen tener que conformarse con “apelar a la buena voluntad de los países prósperos”, para citar una frase del mismo Pogge.

Encontrar un esquema institucional viable, que implemente las reformas exigidas por una concepción de justicia global, es el desafío que quedará pendiente para el próximo capítulo.

⁷⁹ Cfr. el apéndice de Beitz, 1999b

⁸⁰ En este punto comparto la posición defendida por Zanetti. Cfr. Pogge, 2001a 216.

Capítulo V- Federalismo moral

A lo largo de esta tesis me propongo analizar la legitimidad de un principio de justicia distributivo global y considerar su posible alcance y sus límites. Para llevar a cabo esta tarea es necesario aclarar y demarcar el significado de “principio de justicia distributivo global”, con el fin de no confundirlo con otros conceptos con los que, en algunas ocasiones, se lo ha confundido. Es importante destacar, también, que no voy a pronunciarme con respecto al contenido específico de este principio. Esa tarea quedará pendiente para otra ocasión.

Un primer paso para la aclaración de este concepto consiste en asumir que los derechos humanos tienen un estatuto diferente al de un principio de justicia distributivo. Tal como aclaré en el capítulo anterior, los primeros se refieren al cumplimiento de exigencias mínimas, como por ejemplo la prescripción de un derecho a “un nivel de vida adecuado” que les asegure a los individuos la satisfacción de las necesidades mínimas (alimentación, vestido, vivienda y asistencia médica)⁸¹. Un principio de justicia distributivo específica, en cambio, qué tipo de desigualdades están justificadas y, por lo tanto, limita en ciertos casos la legitimidad de la posesión de ciertos bienes en personas que están más aventajadas. En otras palabras, los derechos humanos no exigen que todos los individuos de un estado tengan un acceso igualitario⁸² a los bienes, sino únicamente que tengan acceso a aquellos que satisfacen su dignidad como personas, tal como afirma el art. 1 de la Declaración.⁸³ Esto significa, entre otras cosas, que en un estado en el que están plenamente satisfechos todos los derechos humanos acordados en la Declaración Universal pueden existir, de todas formas, grandes desigualdades económicas.

Por otra parte, un principio de justicia se puede derivar de una concepción de justicia que es compartida por los integrantes de una comunidad, pero que puede no serlo en otra.

⁸¹ Cfr. Art. 25 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

⁸² En cualquiera de los sentidos en los que se pueda entender el término “igualdad”.

El principio de la diferencia es un ejemplo de ello, porque podemos concebir que se aplique en el contexto de una sociedad de tradición liberal, pero difícilmente en una que no lo sea. De esta manera, los principios de justicia tienen asociado un rasgo contextualista que los derechos humanos no tienen.⁸⁴

Otro paso importante en la demarcación del concepto de "principio distributivo global" consiste en tener en cuenta su alcance. En este sentido, las alternativas parecen ser tres: establecer principios de justicia domésticos, dejando abierta la posibilidad de que cada comunidad política adopte principios diferentes internamente; extender los mismos principios de justicia globalmente, opción bajo la cual todos los habitantes del mundo tendrían que regirse bajo los mismos parámetros; y, la tercera, que cada comunidad se rija internamente por la concepción de justicia que considere justa pero que, en el plano internacional, comparta con las demás comunidades los mismos criterios. Mientras que Rawls parece defender la primera de las alternativas y Pogge y Beitz la segunda, yo me inclino por defender la tercera.

El contenido de un principio de justicia distributivo global queda abierto a discusión. Evidentemente, será distinto según cuál de las tres opciones que mencioné arriba escojamos. Esto se debe a que los sujetos morales de las primeras dos opciones son individuos, mientras que los de la segunda son estados. Pero también variará según lo que se quiera priorizar: recursos, libertades políticas, autonomía, etc.

No voy a desarrollar aquí en detalle el contenido de un principio global, ya que excede los propósitos de mi trabajo. Creo, sin embargo, que un paso importante estará dado, si se ofrecen buenas razones para su legitimidad y si se identifica su alcance.

El problema de la justificación también es importante aquí. Creo que, en líneas generales, el procedimiento constructivista de Rawls, basado en contratos hipotéticos como el de la posición originaria, es convincente y, en este sentido, no me alejo demasiado de él (ni tampoco parecen hacerlo los autores cosmopolitas, que también adhieren a un procedimiento de este tipo). Creo, por otra parte, que un procedimiento alternativo de justificación no alteraría sustancialmente mis conclusiones.

⁸³ "Todos los seres humanos nacieron libres e iguales en dignidad y derechos. Están dotados con razón y conciencia y deberían actuar uno con otro en un espíritu de hermandad".

⁸⁴ Hay muchas otras diferencias, pero no creo necesario mencionarlas aquí. Alcanza con reconocer, para el punto que me propongo mostrar, que son conceptos bien diferentes y con funciones también diferentes.

Me gustaría argumentar en este capítulo a favor de un principio distributivo global más exigente que la noción minimalista de derechos humanos. Sostengo que un principio de este tipo debería respetar la autonomía de los pueblos con respecto a la concepción de la justicia que quieran adoptar y, por lo tanto, su ámbito de aplicación debería estar acotado a la estructura básica internacional. Los sujetos morales fundamentales van a ser, en este sentido, los pueblos y no los individuos. Si fueran los individuos, estaríamos expuestos al mismo tipo de objeciones a las que están expuestos los cosmopolitas. Mi postura no es incompatible con una concepción de derechos humanos individuales. Al contrario, creo que con respecto a ellos sí es posible encontrar un punto de vista compartido y transcultural.

Teorías de justicia global alternativas han sido llevadas a cabo especialmente por Rawls, Pogge y Beitz. Pero, como mostré en los capítulos anteriores, estos intentos tienen ciertas limitaciones y problemas.

A continuación resumiré estas limitaciones y luego presentaré mi propia posición, a la que denominaré —siguiendo a Wilfred Hinsch— “Federalismo Moral”. Como se apreciará más adelante, dicha alternativa se ubica en una posición intermedia entre las dos mencionadas y, según mi entender, constituye un enfoque mucho más adecuado para una teoría de justicia global. Me anticiparé, además, a dos posibles objeciones en contra de esta propuesta.

Limitaciones de los enfoques rawlsiano y cosmopolita

The Law of Peoples es un texto que, indudablemente, no está expuesto a la objeción de etnocentrismo. Y éste es precisamente uno de los méritos de Rawls. La idea de que los pueblos pueden elegir su concepción de bien (o de justicia) una vez satisfechos ciertos estándares mínimos entre sus integrantes es una idea que hasta los propios cosmopolitas propugnan, aunque siempre procuran aclarar que estos estándares deben ser más exigentes que los ofrecidos por Rawls. Pese a este mérito, tiene una postura decididamente pasiva con respecto a las obligaciones distributivas que existen entre pueblos o estados. Dado que considera que la cultura política de un país es el único factor

determinante en la prosperidad de un pueblo, cualquier exigencia de transferencia de recursos de un pueblo a otro no sería más que una carga injusta para aquellos que deben "subsidiar" a los países más desventajados. Más aún, ha sostenido que no podemos imponer dichas obligaciones a países que no estarían de acuerdo en adoptarla y, además, que los integrantes de un pueblo deben ser responsables del "cuidado" que necesita la tierra en la que habitan para que pueda sostenerse económicamente, razón por la cual los ciudadanos de esta tierra tienen obligaciones prioritarias con aquellos que pertenecen a ella. Las exigencias del principio de asistencia a los pueblos desfavorecidos son mucho menores que las que reclamaría un principio de justicia.

De esta manera, el esquema teórico de Rawls no da cuenta, en el plano normativo, de los efectos distributivos inequitativos asociados a la estructura básica internacional. En otras palabras, la idea de que los pueblos son "autosuficientes" omite el hecho de que existe una compleja red de relaciones de interdependencia, cuya descripción voy a llevar a cabo más adelante. Las exigencias distributivas se limitan a la esfera doméstica (en las sociedades liberales), pero, precisamente por esto, Rawls termina traicionando su compromiso con el igualitarismo.

Con la idea de que las circunstancias de justicia en el ámbito doméstico son análogas a las que existen en el ámbito internacional y que no hay razones para abandonar nuestros compromisos igualitarios cuando extendemos una teoría de justicia globalmente, los autores cosmopolitas buscaron extender los principios de justicia liberales domésticos a todos los individuos del mundo. De esta manera, como mostré en el capítulo IV, no parecen tomar en cuenta el hecho de que muchas sociedades no adhieren a dichos principios.

Esta objeción no resulta válida, sin embargo, si se quiere encontrar una justificación extendida de los derechos humanos. La posibilidad de alcanzar un "discurso intercultural" (Pogge), si se hace efectiva, difícilmente pueda ser considerada como una imposición "liberal". Como está implicado en su misma formulación, esta noción sólo busca encontrar una concepción mínima de justicia compartida y, en este sentido, puede ser concebida como el resultado de un diálogo del que todos participan. Las objeciones que apuntan a la idea de que los derechos humanos no son más que imposiciones

occidentales no serían adecuadas en este contexto. Si distinguimos origen de validez, podremos enfocarnos en la justificación de los derechos humanos y no en la cultura con la cual estuvieron asociados en primer lugar. En otras palabras, el hecho de que la idea de los derechos humanos haya surgido en el contexto de las sociedades democráticas occidentales no implica que sean esenciales a ellas y, por lo tanto, inaplicables a otras culturas. Su validez puede ser considerada, de todas maneras, universal. Por otra parte, es un hecho visible que el avance de los derechos humanos en el plano positivo internacional no se dio como consecuencia de imposiciones culturales. La Declaración Universal de los Derechos Humanos, en 1948, fue acordada voluntariamente por todos los países que la integraron, incluyendo los de tradición no liberal.

Creo que Rawls no podría estar en desacuerdo con esto último. De hecho, el sexto principio al que supuestamente adherirían tanto las sociedades liberales como las no liberales, en *The Law of Peoples*, es que deben respetarse los derechos humanos. Evidentemente, la adhesión de Rawls a los derechos humanos se expresa de una manera extraña: no sólo hace un recorte arbitrario de ellos (ya que excluye algunos sin dar razones convincentes), sino que, además, no da cuenta del hecho de que necesita de una concepción cosmopolita para fundamentarlos. El motivo es que el Derecho de Gentes es un procedimiento ideado para pueblos, mientras que los derechos humanos, tal como lo exigen las argumentaciones cosmopolitas, se aplican a individuos. Por ello encuentro que el cosmopolitismo y Rawls resultan complementarios, al menos en este sentido. *The Law of Peoples* podría incorporar una concepción de derechos humanos más robusta, cosmopolita, y sus premisas fundamentales no estarían sustancialmente alteradas.

Creo que, con respecto a los derechos humanos, el desacuerdo entre Rawls y los cosmopolitas no es insalvable, aunque sí lo es con respecto a los principios de justicia. Es llamativo que ni Pogge ni Beitz volvieran a intentar fundamentar la extensión de un principio de diferencia global en los textos posteriores a *Realizing Rawls* y *Political Theory and International Relations* y se abocaran a considerar la legitimidad de los derechos humanos. Esto puede ser interpretado, quizás, como una retirada respecto de sus tesis iniciales. El punto que me interesa destacar es que, si bien una defensa cosmopolita de los derechos humanos es tanto deseable como legítima, la extensión de principios de

justicia a todos los individuos del mundo parece no poder evitar la objeción de etnocentrismo e intervencionismo.

En lo que sigue consideraré —tal como había adelantado— el federalismo moral, alternativa que, según mi entender, no es vulnerable a las objeciones y limitaciones que acabo de reseñar.

La alternativa del federalismo moral

Existe, como anticipé, una alternativa a la idea de que los principios de justicia deben aplicarse o bien al ámbito doméstico o bien a la comunidad mundial en su totalidad: podemos imaginar principios de justicia que estén vigentes sólo en el nivel internacional y que dejen lugar a que cada pueblo tenga la autonomía suficiente para que elija su propia concepción doméstica de justicia. De esta manera, tendremos principios liberales domésticos, pero también principios no liberales domésticos en otros pueblos. Simultáneamente, una concepción de justicia internacional, compartida por todos los pueblos, podrá regir el intercambio comercial, de recursos, etc. entre pueblos. Esta alternativa, tal como la desarrolló Wilfred Hinsch, es

un modelo con una estructura de dos niveles [two-tier structure], que comprenda principios de justicia distributivos tanto domésticos como globales —o, mejor dicho, intersociales. En dicho modelo, los principios que regulan la distribución de las riquezas domésticas y globales no necesariamente deben ser, respectivamente, los mismos. Más aún, una estructura de dos niveles permitiría una pluralidad de concepciones de justicia doméstica en parte divergentes (no todas las cuales deben ser necesariamente concepciones liberales), siempre y cuando haya un solo y unificado conjunto de principios regulando la cooperación intersocial. Podemos denominar esta idea de justicia global *federalismo moral*: una pluralidad de estados ampliamente independientes, internamente organizados por concepciones de justicia divergentes, por lo menos en parte, (algunas de las cuales pueden ser liberales, algunas no) y que cooperan sobre la base de una concepción de la justicia común (Pogge, 2001a: 56)

Según esta idea, es posible imaginar un orden internacional en el cual estados organizados en forma más o menos independiente estén unidos por ciertas regulaciones que deben respetar.

Como afirmé anteriormente, creo que un procedimiento contractualista hipotético, como una segunda posición originaria, es legítimo en este contexto. Y, si seguimos la idea que está contenida en él junto con la del federalismo moral, podremos concluir que las naciones representadas acordarán principios de justicia igualitarios⁸⁵ en el ámbito internacional con respecto a la distribución de recursos, mientras que sus concepciones de justicia doméstica podrán diferir. El motivo es que en una segunda posición originaria las partes estarán interesadas en elegir el principio que, racionalmente, más favorezca a su población. Dado que no conocerán las características particulares de su pueblo (territorio, recursos, etc), no correrán el riesgo de estar en la peor situación y, por lo tanto, se inclinarán por elegir aquellos principios que favorezcan al menos aventajado. La regla del maximin también será aplicable en este caso.

Las razones más importantes para defender el federalismo moral son, sostiene Hirsch, la necesidad de protegerse contra un estado mundial tiránico, las exigencias que requiere la provisión local de bienes y la idea de que el territorio está mejor cuidado cuando un grupo de personas en particular se hace cargo de ella, en lugar de la humanidad en su conjunto.

Evidentemente, estos rasgos no tienen que estar necesariamente asociados a un orden internacional en el cual los estados sean autosuficientes. Lo que se afirma es únicamente que, al mismo tiempo que se hacen cargo autónomamente de su propio bienestar, participan de reglas de intercambio entre ellos. Y estas reglas de intercambio, que están configuradas por lo que anteriormente definimos como estructura básica internacional, pueden determinar una relación de interdependencia. En otras palabras, autonomía no implica autosuficiencia. Un estado que esté en una situación desventajosa puede ser en principio autónomo, pero ello no excluye que factores que estén fuera de su control incidan en su nivel de bienestar. Un claro ejemplo de ello (aunque se pueden mencionar muchos más) es el resultado que produce en algunas economías la libre circulación de los capitales financieros. Dado que no existe ninguna barrera para que se desplacen al lugar en el que encuentran mayores beneficios o intereses, pueden perjudicar a un país al dejar

⁸⁵ En el capítulo III de las razones por las cuales creo que el principio que se derivará de la segunda posición originaria será igualitario con respecto a la distribución de los recursos.

sus inversiones allí por el mero hecho de haber encontrado condiciones más convenientes en otro lado.

Los argumentos de mérito o responsabilidad no tienen cabida aquí. Difícilmente podamos atribuir el perjuicio causado a los manejos irresponsables o corruptos de los gobiernos locales. Hechos como la libre circulación de los capitales financieros son variables que, sencillamente, están fuera de su control. Ahora bien, es evidente que algunos países son más vulnerables que otros a estas dinámicas. En particular, los países emergentes parecen serlo. Lo que exige una correcta interpretación del federalismo moral, junto con la construcción de principios que parten de la segunda posición originaria es, creo, que las reglas de intercambio de bienes entre países sea igualitaria. Si aplicaríamos esta idea al ejemplo que mencioné recién, no podríamos más que llegar a la conclusión de que la libre circulación de capitales financieros debería estar regulada de forma tal que se compensen las consecuencias negativas que producen las reglas a las cuales están sujetas. Hirsch no parece adherir a esta idea, o al menos no se pronuncia acerca de ello. Pero parece ser la consecuencia de su razonamiento.

Una “concepción de justicia” está asociada, en general, con la idea de que funciona dentro de una comunidad dada. El ejemplo más claro de esto es Rawls. Su teoría no fue construida para ser aplicada a cualquier comunidad posible. Ella es, en consecuencia, una forma reducida de justicia. Sin embargo, las comunidades no son mónadas cerradas, sino que se relacionan entre sí. Y esta relación se manifiesta a través de (i) obligaciones de paz e intercambio y (ii) normas que prescriben cómo actuar si se violan las obligaciones de (i)⁸⁶. Ni (i) ni (ii) se aplican a un contexto vacío, aclara Hirsch. La creciente expansión y liberalización del comercio, junto con instituciones clave en este proceso como el FMI y la Organización Mundial del Comercio, configuran una compleja estructura básica internacional, que puede aparecer como justa a los ojos de algunos pero que evidentemente no lo es. Esta estructura no sólo es intersocial, sino también intrasocial. El fenómeno de la migración de las fuerzas de trabajo cuestiona la idea de que la interrelación y el intercambio se dan únicamente entre estados y es un ejemplo de lo que Hirsch llama “espacio social transnacional”.

⁸⁶ Cfr. Hirsch, “Globalisierung der Gerechtigkeit – Politische Schwärmerei oder moralischer Realismus”.

Pero, para describir con más detalle la dinámica de las relaciones de intercambio transnacionales y los efectos distributivos que genera, podemos mencionar los siguientes ejemplos: (i) El comercio es especialmente importante para los países en desarrollo. Para mantener su fuente de ingresos, muchos de ellos necesitan exportar productos en los cuales forzosamente deben especializarse. Pero importan a cambio productos elaborados y con un mayor valor agregado. El cuadro de dependencia se hace evidente cuando se ve que la economía entera de algunos de estos países se ve afectada cuando disminuye el precio de algunos de estos “commodities”. (ii) Las reglas de intercambio comerciales entre países son desparejas. Productos que están subsidiados en países desarrollados tienen fuertes restricciones comerciales para ser exportados desde países en desarrollo a países desarrollados. Sin embargo, la regla no se aplica a la inversa. Habitualmente estos últimos tienen libertad para ubicar sus productos, que normalmente requieren de mayor especialización y valor agregado, en países desarrollados. Las reglas de intercambio comercial son, así, asimétricas. Estos hechos—que son sólo algunos a los que se podría apelar—están lejos de corresponderse con el cuadro habitual de las relaciones internacionales que se muestra en la teoría clásica (i.e. un conjunto de estados autosuficientes que interactúan comercialmente para beneficiarse mutuamente de los productos que uno no tiene y el otro sí).

Tal como notó Beitz, “Hay una política económica global con una estructura institucional emergente y un sistema de normas y prácticas que la gobiernan. Para la mayoría de los estados, es costoso, si es que es posible, retirarse de esta estructura.” (1999b: 518) La posible objeción de que esta estructura de interdependencia no es coercitiva, en el sentido en que nadie está obligado a participar de ella⁸⁷, no parece tener lugar aquí. En efecto, es claro que no participar de estas reglas de juego acarrearía peores resultados de los que pueden lograrse participando.

El federalismo moral, tal como lo he descrito hasta el momento, no sólo es consistente con concepciones de justicia internas diferentes, sino que, además, exige que la concepción de justicia externa sea aceptada por todos y que, por lo tanto, sea una sola. Así, podemos oponer al “individualismo normativo”, es decir a la idea de que los individuos deben poder desarrollar su autonomía positiva, el “pluralismo normativo

⁸⁷ Ver por ejemplo Chauvier, citado en Pogge, 2001a, para este tipo de objeción.

razonable”. Lo que lo caracteriza es la existencia de una pluralidad de concepciones que satisfacen criterios mínimos de racionalidad e imparcialidad.

A pesar de la dificultad de encontrar principios que funcionen de manera colectiva, es un supuesto del federalismo moral que este acuerdo colectivo no es imposible. Tanto el hecho del consenso con respecto a los derechos humanos que se puede lograr a partir de un discurso intercultural hipotético, como el resultado de la segunda posición originaria —tal como la construye Rawls en *The Law of Peoples*— muestran que los pueblos tienden a defender concepciones de justicia igualitaria entre estados, aunque no apliquen esos criterios internamente.

El pluralismo normativo asume la autonomía individual junto con el hecho del pluralismo razonable. Por un lado, las concepciones liberales de justicia protegen el interés de las personas en vivir de acuerdo con la manera que deseen o que refleje sus compromisos o intereses más elementales. Esta postura, que podemos denominar “autonomía positiva”, es paralela a la idea de que no se puede imponer a terceros una concepción de lo que es correcto o bueno, es decir la “autonomía negativa”. Tanto la autonomía positiva como la negativa son complementarias y son la base para lograr principios de justicia consentido⁸⁸.

Por otra parte, la idea del pluralismo razonable implica el reconocimiento de un amplio conjunto de concepciones del bien y de lo correcto, siempre y cuando todas ellas cumplan con requerimientos mínimos de racionalidad, practicabilidad e imparcialidad. Esta pluralidad de concepciones es fuente de una amplia diversidad de ideas pero, a la vez, una posible base para el rechazo de algunas de ellas. En efecto, se deriva de la idea de autonomía negativa que, basta con que una de las posibles concepciones de lo correcto o del bien rechace el principio que está en discusión, para eliminarlo como norma de aplicación universal. La razón es que el concepto de autonomía negativa implica que no es correcta la imposición de algún principio de justicia en particular y, por lo tanto, sólo deberán prevalecer aquellos que sean razonablemente aceptados por todas las partes.

Siguiendo el razonamiento del capítulo IV, esto no significa que tengamos que negar que hay ciertas exigencias de libertad individual (minimalista), bienestar y tolerancia que

⁸⁸ La distinción entre autonomía positiva y negativa está desarrollada en Hinsch, citado en Pogge, 2001a, pág. 57. Lamentablemente, el autor no desarrolla esta idea y no es mucho más lo que puedo agregar.

no puedan razonablemente ser rechazadas. Ahora bien, con respecto a la idea más ambiciosa de algunos liberales cosmopolitas—léase Pogge, Beitz, Tan, etc.—considero que es necesario tomar distancia. Tal como afirma Hinsch:

[el federalismo moral] puede ser, sin embargo, incompatible con la idea, estimada por muchos liberales, de que todas las concepciones de justicia doméstica tienen que ser liberalmente comprensivas, en el sentido de asegurar el mismo conjunto de derechos básicos y libertades (se podría agregar aquí principios de justicia) que están protegidos por las constituciones de las democracias constitucionales occidentales (Pogge, 2001a: 58).

El pluralismo razonable y la exigencia de un principio compartido

El federalismo moral, si bien es compatible con la idea de una amplia diversidad de concepciones del bien y de lo correcto en el ámbito doméstico, requiere que haya una única concepción de justicia en el ámbito internacional, que, dado que sería el producto de un acuerdo razonable entre las partes, todos seguirían voluntariamente. ¿Es este acuerdo posible?

Evidentemente, cuanto más plural y amplio sea el conjunto de concepciones que interactúan, más difícil será lograrlo. Pero no es imposible. Tal como sostuve en el Capítulo III, el valor de las riquezas es independiente de la concepción de justicia a la que uno adhiere. En palabras del propio Hinsch,

en un sentido rawlsiano amplio, ingreso y bienestar son medios para todos los propósitos [all-purpose means] que poseen valor instrumental para los individuos, independientemente de sus concepciones comprensivas de vida, en todo tipo de ambientes sociales. Dondequiera que miremos, la distribución del ingreso dentro de las sociedades y la distribución del bienestar entre sociedades parecen ser fuente de controversias públicas y conflicto político. Esto sugiere que el razonamiento a favor del federalismo moral y la tolerancia hacia concepciones que no son comprensivamente liberales puede no aplicarse con la misma fuerza y generalidad en el campo de la justicia distributiva. (Pogge, 2001a: 58)

Esto apoya la idea de que podría encontrarse un acuerdo con respecto a principios distributivos en el ámbito internacional, aunque quizás no con respecto a otras esferas

(ideas religiosas, cosmovisiones, concepciones más amplias de justicia, etc). Aunque puede haber desacuerdo con respecto al contenido exacto de este tipo de principio, es evidente que, independientemente de él, en tanto principio normativo obligará a modificar la estructura global de la cual todos los estados participan, voluntaria o involuntariamente en la actualidad (léase tratados comerciales, políticos, reglas de instituciones globales, etc).

No estoy en condiciones de proponer un principio de tales características. Sin embargo, me inclinaría por arriesgar la hipótesis de una formulación semejante a la del principio de la diferencia doméstica. Un enunciado del estilo "Todos los estados tendrán la misma posibilidad de acceso a los beneficios del intercambio con otros países, a menos que una desigual distribución de ellos beneficie al más desventajado" podría ser factible, aunque, como ya señalé, no tengo todavía elementos para defenderlo con propiedad. Lo que me interesa dejar sentado es que se habría dado un paso importante, si se argumenta a favor de la legitimidad y necesidad de un principio global, aun cuando no acordemos en su contenido.

El federalismo político

No sólo un principio de justicia distributivo global, sino también las leyes y normas del derecho internacional en general (que se corresponden más ó menos con los ocho principios de Rawls del Derecho de Gentes), requieren de una estructura institucional que los haga efectivos. Si bien existe en la actualidad un grupo de instituciones supranacionales (Naciones Unidas, OTAN, etc), ellos surgieron a partir del acuerdo voluntario entre países. Dado que no existe una autoridad centralizada coercitiva, un principio distributivo global puede parecer irrealista.

Los autores cosmopolitas, sobre todo Pogge, han propuesto reformas institucionales que puedan hacer efectivas éstas y otras medidas distributivas que deberían aplicarse, procurando evitar la existencia de una autoridad mundial supranacional. Sin embargo, tal como expliqué en el capítulo anterior, estas propuestas son muy problemáticas.

La respuesta que parece ser más adecuada en este punto es la idea de federalismo político. Tal como sostiene Føllesdal,

los órdenes federales parecen ser una posibilidad atractiva para teóricos políticos cosmopolitas criticados por requerir un estado mundial [...] De hecho, al menos desde Kant, los órdenes federales fueron favorecidos por estar menos inclinados al despotismo (Pogge, 2001a: 242)

¿En qué consiste el federalismo político y cuál es su ventaja con respecto a la idea de una autoridad centralizada? Tal como lo desarrolla Føllesdal, consiste en un esquema político en el cual, a pesar de que pueda haber un orden unitario central, existen múltiples centros regionales de gobierno que tienen capacidad de decisión y autoridad final en muchos ámbitos, tanto legislativos como ejecutivos, generalmente de acuerdo con ciertos poderes dados constitucionalmente.

Esta alternativa entraría en conflicto con las ideas básicas del cosmopolitismo. Dado que una estructura legislativa y ejecutiva fuertemente centralizada es un requisito necesario del cosmopolitismo para sus ideas fuertemente igualitarias —como mostré en el capítulo anterior— el federalismo político colisionaría con la idea de igualitarismo estricto.

Requisitos distributivos cosmopolitas estrictamente igualitarios, por ejemplo en la forma de un principio de diferencia global, parecerían requerir poderes legislativos y ejecutivos altamente centralizados para regular todas las interacciones con implicaciones distributivas. De hecho, uno de los argumentos de James Madison para una federación de estados era que podría prevenir “una división igual de las propiedades, o de cualquier proyecto impropio o alocado” (Pogge, 2001a: 242)

¿Debemos, en consecuencia, abandonar nuestros ideales igualitarios, si queremos defender un orden federalista moral? Evidentemente, no. El punto en cuestión no es si el federalismo moral o político es el menor mal posible, sino ver hasta qué punto existen ciertas desigualdades que son legítimas. Al hacerlo, también habremos ganado en autonomía. En otras palabras, la compensación por ciertas desigualdades es la autonomía y el control político de los individuos en cada una de las subunidades que se encuentran en un sistema federal.

Una gran parte de las recientes teorías liberales defiende la idea de que, debido a que todos los individuos merecen el mismo respeto, también son merecedores de la misma

porción de recursos—ya sean bienes, recursos u oportunidades.⁸⁹ Pero creo que esta igualdad no debe tomarse en un sentido estricto y que, si somos consecuentes con estas teorías, tendremos que reconocer que cierto tipo de desigualdades es de todas formas legítimo. El problema de por qué la igualdad en sí misma es importante y en qué medida cada una de las teorías es igualitaria es complejo y excede mis propósitos desarrollarlo aquí. Solamente me interesa notar que la igualdad a la que estas teorías se refieren tiene un alcance acotado y es aplicable en general sólo a cierto tipo de instituciones. Pero no son teorías radicalmente igualitarias. Es en este punto que Føllesdal sostiene:

los argumentos con respecto a la igualdad son limitados en alcance: no apoyan afirmaciones acerca de la calidad de vida en general. Son, más bien, argumentos dirigidos a instituciones y requieren que se prevengan ciertas desigualdades, a saber, aquellas que contribuyen a mantener la miseria, dominación o procedimientos de dominación. Y las instituciones deberían generar iguales porciones de ciertos bienes, tales como ingreso, oportunidades y derechos políticos y civiles (Pogge, 2001a: 249)

Es así que algunas desigualdades no resultan ilegítimas, incluso para las teorías más igualitaristas. Reconocer este hecho nos hace ver que el federalismo político, si bien efectivamente es consistente con desigualdades entre individuos en el interior de una subunidad —en nuestro caso se acentuaría quizás un poco más en las sociedades no liberales— no parece serlo en mucha mayor medida que una teoría igualitaria liberal. El cosmopolitismo exige que los principios a globalizar sean los mismos en todas las comunidades del mundo. Pero el federalismo moral (y político) reconoce que, dado el hecho del pluralismo razonable, no es factible encontrar una sola concepción de lo correcto o del bien a la que todos puedan razonablemente adherir y, por lo tanto, prioriza la autonomía sobre la igualdad.

Puede objetarse que la autonomía de cada una de las subunidades de un sistema federal, aun si respetase los derechos humanos mínimos, puede estar en tensión con los valores de grupos minoritarios que existen en el interior de esa comunidad política y que no tendríamos ningún parámetro con el cual considerarlo injusto. Creo, sin embargo, que éste es el mismo tipo de problemas con el que nos encontramos en las sociedades

⁸⁹ Ver para estas teorías a Cohen 1989, Dworkin 1981, Amartya Sen 1980 o incluso el mismo Rawls 1971,

liberales contemporáneas en el ámbito doméstico; tal como muchos autores han notado, las tensiones internas del liberalismo político entre derechos individuales y derechos grupales son también constitutivas del liberalismo. Una concepción robusta de los derechos humanos, que surja como resultado de un diálogo intercultural, parece, en cambio, ser más adecuada para este tipo de objeciones.

Creo que las ventajas de un sistema político federal son varias. Una de ellas, quizás la más importante en este contexto, es que así se evita un poder unitario externo centralizado. Al respecto, Føllesdal señala: “[el sistema federal] permite a las subunidades cierta protección en contra de la dominación o intervención de otras subunidades.[...] este argumento no sólo se aplica a unidades geográficas, sino también a minorías culturales y religiosas que viven entremezcladas entre ellas” (Pogge, 2001^a: 254). En efecto, el hecho de que las decisiones políticas se sometan a un doble control ejecutivo y legislativo (en el nivel del gobierno central unitario y en el nivel del gobierno político local), permite a las subunidades representar mejor los intereses (políticos, económicos, etc) y las identidades locales culturales o religiosas. También da lugar a un mayor espacio para la innovación política e institucional, se adapta mejor a las circunstancias locales y facilita la toma de decisiones porque los afectados tienen mejor acceso a la información de sus problemas locales.

De acuerdo con la estructura institucional que estoy proponiendo, un principio de distributivo global no tendría una autoridad coercitiva fuerte que lo respalde. El motivo es que, en un sistema federal, la soberanía institucional está circunscripta a gobiernos locales pequeños y no a un gobierno mundial centralizado. No hay en consecuencia una autoridad a la que apelar en el caso de que, por ejemplo, un estado no cumpla con sus obligaciones redistributivas estipuladas en el principio global, o en el caso de que haya una especulación financiera que abuse de la situación de vulnerabilidad de un país. Sin embargo, lo mismo parece suceder en el caso de los ocho principios sancionados por el Derecho de Gentes. Si vemos el cuarto principio, por ejemplo, “Los pueblos deben respetar el deber de no intervención”, o el segundo, “Los pueblos deben respetar los tratados”, o cualquiera de los ocho principios en general, tendríamos que llegar a la conclusión de que se necesita también una autoridad fuertemente centralizada para

hacerlos valer. En efecto, es difícil imaginar que se haga respetar el principio de que los pueblos no deben intervenir, por ejemplo, si no hay un poder coercitivo que sancione a aquellos que desean violar esta regla. Sin embargo, ninguno de los ocho principios se sancionó bajo la suposición de que habría una autoridad para hacerlos cumplir. Y si los ocho principios no necesitaban de una autoridad de este tipo, no se ve bien por qué un principio distributivo global sí la necesitara. Alcanza con agregarlo a la lista de los principios internacionales (posiblemente sustituirlo por el 8, es decir el deber de asistencia) para que se encuentre al mismo nivel que los demás. Evidentemente, hay ciertos principios —como el deber de no intervención— que parecen ser menos cuestionables que un principio distributivo y que, además, están ya cristalizados en el derecho internacional. Pero eso no excluye el hecho de que estén justificados en el plano ideal, por un lado, ni que su legitimidad deje de cuestionarse en el futuro, por la otra.

Creo, así, que en una segunda posición originaria global, las partes no tendrían ninguna razón para no adherir a un principio de este tipo. El argumento al que se apela muchas veces, según el cual estaría justificado un principio de la diferencia en el ámbito doméstico liberal, pero no el internacional porque no hay instituciones que lo hagan valer, no parece adecuado aquí. Si lo fuera, ningún principio del derecho internacional estaría justificado. Es claro que es importante fortalecer los tratados e instituciones internacionales ya existentes e incorporar nuevas exigencias también. Pero, al hacerlo, no estaremos exigiendo un gobierno mundial centralizado.

Posibles objeciones

Me gustaría a continuación analizar dos posibles objeciones a las que se puede apelar en contra del proyecto del federalismo moral, en general

I. No parece tener argumentos suficientes para juzgar las injusticias en el ámbito doméstico. Mientras que exige principios de justicia igualitarios en el ámbito internacional, otorga una considerable autonomía a los pueblos en sus políticas internas. De esta manera, no podríamos objetar una sociedad islámica, si decide que las mujeres deben tener derechos diferentes que los hombres o un trato desigualitario, porque se

podría aducir que está siguiendo sus parámetros internos de justicia y que tiene la autonomía para decidir cuál de ellos es el correcto.

Una postura cosmopolita radical no está expuesta a este tipo de crítica, porque aboga por la extensión de los mismos principios de justicia a escala global. De acuerdo con los autores y argumentos que consideré en los capítulos anteriores, estos principios no podrían ser otros que los de los dos principios de Rawls en el ámbito doméstico. Pero el problema del federalismo moral parece ser que prescribe principios de justicia de alcance más limitado, porque sólo considera la extensión de principios entre estados pero no en el interior de ellos.

Ahora bien, el pluralismo en las concepciones de justicia doméstica es sólo un pluralismo restringido. No todas las concepciones de justicia domésticas son legítimas o aceptables. En particular, aquellas que no garantizan los derechos humanos mínimos no lo son. Es así que Hinsch nos advierte que

el pluralismo de las concepciones domésticas de justicia debe ser concebido como un pluralismo acotado. Se asume que todas las concepciones involucradas satisfacen ciertos criterios generales de justicia doméstica (i.e. garantizan derechos humanos básicos) y que no son incompatibles con principios de justicia global que regulan la cooperación intersocial. (Pogge, 2001^a: 59)

Esto nos conduce nuevamente al debate sobre cuáles son los derechos humanos mínimos que deben universalizarse, y cuáles son los que son incompatibles con concepciones no liberales. Pero, como sostuve anteriormente, sea cual sea la postura que se tome en él, estaremos lidiando únicamente con exigencias mínimas y no con concepciones de justicia. De esta manera, el federalismo moral es compatible con los derechos humanos universales, pero no con la idea de que todas las concepciones de justicia deben respetar los derechos y libertades básicas occidentales⁹⁰.

Evidentemente, habrá quienes sostienen que una sociedad no puede ser justa si no se rige bajo los parámetros de los principios liberales occidentales. En otras palabras, no

⁹⁰ Así, en una sociedad que se rige con criterios constitucionalistas, la idea de que todos los ciudadanos son iguales y principios de justicia distributivos como el de la diferencia quedarían excluidos.

podrán imaginar un mundo justo que no sea completamente liberal. Pero no es ésta la postura que quiero defender.

II. La segunda objeción que me gustaría considerar es la de “mérito”. Tal como expliqué en el primer capítulo de este trabajo, Rawls cree que un principio distributivo entre estados significaría una carga injusta para países que manejaron responsablemente sus recursos, o que tomaron las decisiones adecuadas, en beneficio de otros que están en desventaja como consecuencia de sus propios errores. Ya mostré en ese capítulo las razones por las cuales creo que ese argumento no es válido. Pero me gustaría considerar una razón adicional.

Parece ser un punto de vista compartido entre los autores de distintas tradiciones que los individuos que se rigen bajo los mismos principios de justicia están relacionados entre sí mediante un mismo esquema de cooperación. No parece factible suponer que tenemos obligaciones directas hacia individuos que no sólo están lejos geográficamente, sino que además participan de un esquema de cooperación completamente aislado del nuestro. Si cobramos impuestos a alguien que tiene cierta cantidad de ingresos, lo hacemos habitualmente con el propósito de beneficiar a alguien que está en una situación desventajosa, pero que pertenece a la misma comunidad política o estado que la persona a la cual se cargó impositivamente. Esta idea está en línea con el argumento hipotético de Pogge, según el cual, si descubriéramos que existe vida organizada en Venus, totalmente disociada de la de la tierra, sería implausible sostener que tendríamos obligaciones distributivas hacia ella (2002: 102). El motivo es que no hay ningún tipo de relación en nuestros esquemas cooperativos entre esa comunidad y la nuestra.

Ahora bien, el ejemplo hipotético de Rawls —que desarrollé en el primer capítulo— según el cual un principio de justicia distributivo cargaría injustamente a los países que manejaron responsablemente sus recursos, presupone que no existió ningún esquema de cooperación entre países y que el punto de llegada de cada uno de ellos estuvo originado en factores exclusivamente internos. Sin embargo ya comenté que existen profundas relaciones de interdependencia y cooperación entre países e individuos, que exceden las fronteras nacionales, y que constituyen una compleja estructura básica global, evidentemente injusta. De esta manera, está dada una condición importante para que se

justifique la aplicación de un principio distributivo global entre estados. La objeción del mérito no parece tener lugar aquí. El federalismo moral no requiere que un principio global se aplique en todos los casos y en cada situación, sino sólo cuando existe una relación de cooperación entre cada una de las partes involucradas. No parecen ser muchas las situaciones en las cuales las partes involucradas están exentas de este tipo de relación, pero éste es un problema de otro tipo que no voy a considerar aquí.

Creo, en resumen, que el federalismo moral es la concepción de justicia global que parece más acertada, si queremos encontrar una respuesta normativa a las profundas injusticias del mundo contemporáneo. Esta alternativa no parece estar expuesta a las críticas a las que sí están las dos teorías de justicia alternativas más importantes —la de Rawls y la del cosmopolitismo— y rescata, a su vez, el aspecto más razonable de cada una de ellas. Por una parte, el federalismo moral sostiene que es legítimo un principio distributivo global. Al hacerlo, reconoce que tiene un estatuto y una función diferente al de un principio doméstico, como el principio de la diferencia. Mientras que este último requiere de una autoridad pública que lo haga valer y una cultura política común, no podremos encontrar estos rasgos en el plano internacional. Muchos autores parecen sostener que, dada la ausencia de los dos rasgos mencionados, no podemos defender dicho principio. Sin embargo, lejos de ser cierto, he tratado de mostrar cómo se podría derivar de todos modos un principio igualitario de una segunda posición originaria. Este principio internacional va a carecer de una autoridad que la haga valer, es cierto, pero parece traer el mismo nivel de exigencia que cualquiera de las normas tradicionales del derecho internacional, como el deber de no intervención. Por otra parte, a pesar de que no surge como resultado de una cultura política común, encuentra su sustento de todas maneras en la búsqueda de los pueblos de ser reconocidos como iguales y en la idea de que los recursos son bienes a los que todas las culturas políticas quieren acceder, independientemente de su concepción de bien o de justicia doméstica.

Por otra parte, el federalismo moral no es etnocentrista. La búsqueda insistente del cosmopolitismo de parámetros de justicia homogéneos en todas las culturas debe tener sus límites, de acuerdo con la postura que defiende. Con respecto a los derechos

humanos, el federalismo moral no parece alejarse demasiado del cosmopolitismo. Ambos abogan por una racionalidad mínima intercultural que debe exigirse y cuyo contenido parece poder obtenerse como resultado de un diálogo intercultural. Queda pendiente la tarea, para otra tesis, de cuáles son exactamente los derechos humanos que deberán prevalecer y si alguno de ellos es esencialmente liberal, como sostuvo Rawls, entre otros. Pero no parece ser ésta, de todas maneras, una disputa insalvable.

Con respecto a los principios de justicia, sin embargo, el federalismo moral prefiere priorizar la autonomía a la igualdad (únicamente en el plano doméstico, no en el internacional en el que debe haber un solo principio común). En este sentido, les da lugar a culturas que no son liberales y que tampoco quieren serlo.

El federalismo moral, por otra parte, se complementa bien con el federalismo político. La alternativa de un gobierno mundial centralizado no parece viable, o al menos en eso parece acordar la mayoría de los autores, desde Kant en *Perpetual Peace* hasta Rawls, Pogge y Beitz en la actualidad.

Es por esto que creo que un sistema de gobierno descentralizado, adaptado a las circunstancias locales y autónomo en sus decisiones parece más viable.

Si se me objeta que dicha alternativa no va a encontrar una autoridad que haga valer el principio distributivo global defendido anteriormente, podré no sólo responder que el federalismo moral es una utopía realizable, como responderían Rawls y los cosmopolitas, sino además que un principio global parece ser una alternativa viable cuando consideramos su inclusión en el derecho positivo internacional.

Consideraciones finales

La motivación que ha guiado mi trabajo ha sido, principalmente, analizar los argumentos a favor y en contra de un principio distributivo global, en el contexto del debate contemporáneo sobre justicia global. He intentado además defender una posición, el federalismo político, a la que, creo, no se le prestó demasiada atención, pero que representa una importante opción para eludir los problemas implicados en las posiciones más conocidas.

La obra sobre justicia internacional más relevante y discutida en la actualidad es, sin duda, *The Law of Peoples*, de Rawls. Las propuestas alternativas surgieron, por otra parte, como reacción a este texto. Es por estas dos razones que comencé con su análisis.

Rawls se esfuerza en tratar de mostrar que un principio de justicia distributivo internacional no está justificado. De esta manera, no es consistente con sus compromisos igualitarios previos en el ámbito doméstico. Dicha inconsistencia no constituye una contradicción en sí, si Rawls pudiese justificar que el plano doméstico y el internacional deberían regirse con parámetros de justicia diferentes. Sin embargo, los argumentos a los que apela para justificar dicha diferencia no son convincentes.

La razón más importante a la que apela Rawls para descartar un principio distributivo internacional es, como mostré en el Capítulo II, que aplicarlo cargaría injustamente a los países que manejaron responsablemente sus recursos en beneficio de otros que tomaron decisiones equivocadas, o que sencillamente decidieron "dedicarse al ocio". Rawls se basa en un ejemplo hipotético para respaldar esta afirmación. Argumento en dicho capítulo que este ejemplo no sólo es altamente idealizado, sino que además se basa en una concepción de los estados como autosuficientes que es anacrónica. Pero trato de mostrar, además, que las implicancias que Rawls imagina para este principio en el ámbito internacional son las mismas que tendría en el ámbito doméstico. En efecto, el principio de la diferencia tiene el problema de que subsidia a aquellos que deiden no dedicarse a actividades lucrativas. De esta manera, Rawls se encuentra en la situación incómoda de tener que aceptar las consecuencias negativas de su principio en los dos ámbitos, o descartar el principio de la diferencia por completo. Pero parecería que esta última alternativa no es verosímil.

Hay, sin embargo, una diferencia entre el plano doméstico y el internacional, podría responder Rawls. Mientras que en el plano doméstico los individuos raramente deciden dedicarse al ocio y, por lo tanto, el costo de aplicar el principio de la diferencia es sólo marginal, los países *siempre* están en situación desventajosa como resultado de sus decisiones incorrectes o su "cultura política". De esta manera, la analogía entre los dos planos no sería legítima. Argumento, sin embargo, que esta idea, que llamé "nacionalismo explicatorio", se basa en la premisa empírica falsa de que los países pobres están en esa situación exclusivamente como resultado de factores internos—i.e. sus decisiones y cultura política—y no como resultado de una estructura global que los condiciona. De esta manera, existen también circunstancias iniciales azarosas desfavorables, que deben ser corregidas. La analogía entre el plano individual y el doméstico, en este sentido al menos, parece adecuada.

Ahora bien, la respuesta de Rawls al hecho de que el principio de la diferencia subsidiaría a los que deciden dedicarse al ocio o, en otras palabras, a los surfistas de Malibú, puede también aplicarse al plano internacional. De esta manera, el principio de la diferencia se presenta como una buena estrategia para ambos planos, tanto el doméstico como el internacional.

La primera razón a la que apela Rawls para descartar el principio internacional no es, en conclusión, válida. En este aspecto al menos, el plano doméstico y el internacional parecen análogos.

Rawls sostiene también que un principio de la diferencia no sería aceptado por sociedades no-liberales y que, por lo tanto, estaríamos siendo intolerantes con ellas si pretendiéramos extenderlo globalmente. Sostuve en el Capítulo III que la idea de intolerancia implica que los países a los cuales se pretende extender el principio se resistirían a él. Sin embargo, hay razones para creer que, lejos de resistirse, lo buscarían activamente. Para sostener este argumento tendremos que distinguir el plano doméstico del plano internacional—distinción que Rawls llamativamente omite. El hecho de que los países no-liberales adhieran a un principio igualitario distributivo internacional no implica que lo van a aplicar con criterios igualitarios internamente. Hecha esta aclaración, podemos que un principio igualitario entre países se acordaría por tres razones: en primer lugar los pueblos buscarían idealmente (en una segunda posición originaria) tener un

acceso igualitario a los bienes, y no *mínimo*, como parecen exigir algunos derechos humanos. En segundo lugar, así como el auto-respeto es un bien primario importante en la primera posición originaria, no hay razones para creer que no lo será en la segunda. De esta manera, los pueblos tenderán a buscar una posición en la cual se respete su dignidad como pueblos. En tercer lugar, es un hecho fáctico que los países que habitualmente tienden a impedir este tipo de principio en los foros internacionales son los liberales, y no los no-liberales.

En este capítulo me concentré en una posible respuesta de Rawls a esta objeción: los pueblos no desean mayores recursos o ingresos y, por lo tanto, las razones aducidas en el párrafo anterior no serían adecuadas. La búsqueda de ingresos es propia de los individuos. Los pueblos buscan otro tipo de bienes. Pero sostengo que este argumento no es válido. Son varias las razones a las que se puede apelar aquí, pero considero que un pueblo no es más que una suma de individuos y, salvo que entendamos a los pueblos como algún tipo de entidad supraindividual—opción por la cual es dudoso que Rawls se incline—tendremos que concluir que los estados también buscan recursos, de la misma manera en que lo hacen los individuos.

Sostuve en este capítulo que Rawls no podría apelar, como respuesta a los argumentos desarrollados en el párrafo anterior, a la idea de que su acusación de intolerancia estaba dirigido al proyecto cosmopolita en general, que también incluye la expansión de las libertades básicas y de los valores liberales en general. Si bien es cierto que tanto los cosmopolitas como Rawls formular acusaciones cruzadas de intolerancia, como muestro en el debate que desarrollo, no opto por defender una de las dos posiciones aquí—considero que están “empatados” y que, de todas maneras esa una discusión que se reduce a una cuestión de grados—sino que me inclino por escindir la idea de un proyecto distributivo global del proyecto más amplio del cosmopolitismo. De esta manera, no encontraremos las complicaciones usualmente asociadas a esta tradición filosófica.

La conclusión parcial de este apartado es que, si aplicamos un principio distributivo internacional entre *estados* y de forma tal que se entienda como separado del proyecto cosmopolita, no estará expuesto a las objeciones de intolerancia que le preocupan a Rawls. De esta manera, la segunda de las razones a las que apela el filósofo también queda descartada.

Ahora bien, una tercera razón a la que apelaría se encuentra desarrollada en el argumento que denominé 'parcial nacionalista'. Rawls parece defender la idea de que no sólo es un hecho, sino que además *debería* serlo, que los ciudadanos de una comunidad política benefician prioritariamente a sus compatriotas. De esta manera, un principio distributivo cosmopolita parece no ser realista, si no inmoral. Pero sostuve que podemos distinguir entre un cosmopolitismo radical y otro más liviano y, de acuerdo con este último, las premisas nacionalistas de Rawls y un principio distributivo internacional no parecen incompatibles. En consecuencia, el argumento 'parcial nacionalista' no parece adecuado tampoco para derrumbar la legitimidad de un principio distributivo internacional.

Dado que las razones que da Rawls para descartar un principio de este tipo no son convincentes, analizo a continuación, en el capítulo IV, las razones que dan los cosmopolitas en general, y Pogge y Beitz en particular, para defenderlo positivamente. También analizo brevemente la estructura institucional que propone Pogge para implementarlo. Considero, sin embargo, que ninguno de los dos parece escapar a las acusaciones de etnocentrismo e intervencionismo. Al pretender que los principios distributivos rawlsianos se globalicen entre individuos, pretenden además que todos los individuos se rijan bajo los mismos parámetros, que no son otros que los liberales. Por otra parte parece necesitarse una estructura institucional fuertemente intervencionista para aplicarlo.

Los argumentos a favor de un principio internacional desarrollados hasta aquí no son convincentes. Pero es apresurado concluir por ello que debemos abandonar nuestro intento de fundamentarlo.

En el capítulo V intento desarrollar una concepción intermedia, que rescata los aspectos más destacables de cada una de las posiciones. Denomino a dicha concepción 'federalismo moral', siguiendo a Hinsch. El federalismo moral defiende la autonomía de los pueblos con respecto a su propia concepción de la justicia, a la par que sostiene la necesidad de un principio regulador en el ámbito internacional. De esta manera no está expuesto ni a las objeciones de etnocentrismo ni a las de falta de compromiso con el igualitarismo global. Concluyo además que el federalismo político es un buen

complemento para el federalismo moral, con respecto a la estructura institucional que debe implementarse.

Mi postura con respecto a los derechos humanos no parece alejarse demasiado de las de Rawls y Pogge. No hay diferencias sustanciales en este punto.

Quedan varios aspectos pendientes en mi tesis, que requieren de tratamiento y a los que no me pude abocar por falta de espacio. Un desafío importante a tener en cuenta es que, como sostiene Peter Singer en varios de sus artículos, la igualdad en sí, considerada en el plano internacional, no debería ser una meta a perseguir, y que lo importante es buscar instituciones justas internamente. Es un presupuesto básico constante de mi tesis, sin embargo, que la igualdad en sí sí es importante.

Por otra parte, hay ciertos derechos humanos que son considerados por Rawls típicamente liberales y que, en consecuencia, no serán aceptados por cultural no-liberales. No me destuve en este problema, pero es evidente que si extendiéramos todos los derechos universalmente no pareceríamos estar alejados de la posición cosmopolita que critique en el capítulo IV. Creo que este punto requiere de más análisis.

El federalismo moral también parece estar expuesto a la objeción de que legitima un orden internacional basado en un *modus vivendi*, más que en buenas razones. Eso podría desprenderse del hecho de que no favorece ningún tipo de esquema institucional centralizado supraestatal. Aunque podría alegarse que, de todas formas el federalismo moral no es inconsistente con la idea de que deben fortalecerse los organismos internacionales como las Naciones Unidas, creo que debería explorarse este problema con más detalle.

Seguramente son varios más los aspectos vulnerables del federalismo moral. No tengo espacio para tratarlos aquí, pero creo que, en todo caso, un balance general de esta teoría con respecto a las otras dos que desarrollé en mi tesis parece mostrar que los problemas implicados en el federalismo moral son menores.

Creo que, si reconocemos esto, habremos avanzado en una concepción de justicia global sólida y razonable.

Referencias bibliográficas

- *Barry, Brian. "Humanity and justice in global perspective" in Pennock, J.R. and Chapman, J.W. (ed.) *Ethics, economics and the law*, New York: New York University Press, 1982.
- *Beitz, Charles. "International Liberalism and Distributive justice: a survey of recent thought" *World Politics* 51.2 (1999a): 269-296.
- *-----*Political theory and international relations*. Princeton: Princeton University Press, 1999b.
- *-----."Rawls's Law of Peoples" *Ethics* 110.4 (2000): 669-696.
- *-----."Social and Cosmopolitan Liberalism." *International affairs* 75 (1999c): 515-29
- *Buchanan, Allen. "Rawls's Law of Peoples: rules for a vanished Westphalian World" *Ethics* 110.4 (2000): 697-721.
- *Caney, Simon. "A reply to Miller" *Political Studies* 50 (2002a): 978-983.
- *-----."Cosmopolitanism and the Law of Peoples" *The Journal of Political Philosophy* 10. 1 (2002b): 95-123.
- *-----."International distributive justice: a survey article" *Political Studies* 49 (2001): 974-997.
- *Chatterjee, Deen K. *The ethics of assistance. Morality and the distant needy*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- *Cohen, Gerald. "On the currency of egalitarian justice" *Ethics* 99 (1989): 906-44.
- *Dworkin, Ronald. *Sovereign virtue: the theory and practice of equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- *-----."What is Equality? Part 1: Equality of Resources" *Philosophy and Public Affairs* 10 (1981a): 185-246
- *-----."What is Equality? Part 2: Equality of Welfare" *Philosophy and Public Affairs* 10 (1981b): 283-345.
- **Economist* (1998): 19; o, en Internet, www.eia.doe.gov/emeu/cabs/nigeria.html.
- *Freeman, Samuel (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. New York: Cambridge University Press, 2003.

- *Haggard, Stephen and Maxfield Sylvia "The Political Economy of Financial Internationalization in the Developing World" in Keohane, Robert O and Milner, Helen (ed) *Internationalization and Domestic Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- *Hinsch, Wilfred. "Globalisierung der Gerechtigkeit: politische Schwärmerei oder moralischer Realismus?", conferencia dictada el 24/11/2000 en la universidad de Saarland, Saarbrücken; o, en Internet, www.uni.saarland.de/fak3/fr31/hinsch/antritt.htm
- *Kant, Immanuel. "Perpetual peace" in Reiss, Hans (ed.). *Kant's political writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- *Kymlicka, Will. *Contemporary political philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- *Landes, David . *The Wealth and Poverty of Nations*. New York: W. W. Norton, 1998.
- *Miller, David. "Caney's 'International distributive justice': a response" *Political Studies* 50 (2002): 974-977.
- *-----, *Market, State, and Community*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- *Moellendorf, Darrel. *Cosmopolitan justice*. Cambridge: Westview Press, 2002.
- *Musgrave, Robert. "Maximin, uncertainty, and the leisure trade off". *Quarterly Journal of Economics* 88 (1974): 232-53.
- *Nozick, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. New York, Basic Books, 1974.
- *Nussbaum, Martha. "Aristotelian social democracy" in Douglass, Bruce, Mara, Gerald and Richardson, Henry (ed.). *Liberalism and the Good*. New York: Routledge, 1990.
- *Pogge, Thomas. "An egalitarian Law of Peoples" *Philosophy and public affairs* 23. 3 (1994): 195-224.
- *----- (ed.) *Global justice*. Malden: Blackwell Publishing, 2001a.
- *----- "A Global Resource Dividend." In Crocker, David and Linden, Toby (ed.) *A Ethics of Consumption: The Good Life, Justice, and Global Stewardship*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.
- *-----, *Realizing Rawls*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1989.
- *-----, "Rawls on international justice" *The Philosophical Quarterly* 51.203 (2001b): 246-253.

- *----- . *World poverty and human rights. Cosmopolitan responsibilities and reforms*. Malden: Blackwell Publishing, 2002.
- *Rawls, John. "The Law of peoples" in Shute, Stephen and Hurley, Susan (ed.) *On human rights*. New York: Basic Books, 1993.
- *----- . *The Law of peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- *----- . *Political liberalism*. New York: Columbia University Press. 1996.
- *----- . "Reply to Habermas" *The Journal of Philosophy* XCII 3 (1995): 132-180.
- *----- . *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- *Rorty, Richard. "La prioridad de la democracia sobre la filosofía", en *Objetividad, Relativismo y Verdad*. Barcelona: Paidós, Barcelona, 1996
- *Sachs, Jeffrey and Warner, Andrew. *Natural Resource Abundance and Economic Growth*, NBER Working Paper no. 5398. Cambridge, Mass.: National Bureau of Economic research, 1995.
- *Sen, Amartya. "Equality of what?" *Choice, welfare and measurement*. Cambridge: MIT Press, 1980.
- *Shue, Henry. *Basic rights: subsistence, affluence, and US foreign policy*. (Second edition with a new afterword.) New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- *Tan, Kok- Chor. "Liberal toleration in Rawls's Law of Peoples" *Ethics* 108 (1998): 276-295.
- *----- . "Reasonable disagreement and distributive justice" *The Journal of Value Inquiry* 35 (2001): 493-507.
- *----- . *Toleration, diversity and global justice*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2000.
- *Tesón, Fernando. *A philosophy of international law*. Boulder, Colorado: Westview, 1998.
- *Van Parijs, Philippe. *Real Freedom For All: what (if anything) can justify capitalism?* Oxford: Clarendon Press, 1995.
- *Walzer, Michael. *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.