

# La propuesta filosófico-política de John Rawls en el marco de *The Law of Peoples*\*

## PHILOSOPHICAL-POLITICAL PROPOSAL OF JOHN RAWLS UNDER THE LAW OF PEOPLES

Recepción: 8 de septiembre de 2009 • Aprobación: 29 de octubre de 2009

William Farfán Moreno<sup>2</sup>

### Resumen

Antes de abordar cualquiera de las problemáticas que surgen en la obra de John Rawls –*The Law of Peoples*–, es imprescindible comprender varios de los constructos que emplea el filósofo norteamericano en su propuesta filosófico-política desde *A Theory of Justice* hasta *Political Liberalism*.

Los constructos son el procedimiento que asegura una convivencia política ya sea entre ciudadanos, como lo propone Rawls en *A Theory of Justice* y lo complementa luego en *Political Liberalism*, o entre naciones a través de su propuesta en *The Law of Peoples*. Por lo tanto, el objetivo de este documento es realizar una reconstrucción de tales constructos dentro de la propuesta normativa con la intención de plantear los problemas que surgen al interior del derecho de gentes “rawlsiano”.

### Palabras clave

Posición original, consenso entrecruzado, razón pública, derecho de gentes.

\* Este artículo es resultado del proyecto *Escenarios para una sociedad colombiana posconflicto*. Propuesta desde una perspectiva de paz y derechos humanos, gestionado por el Centro de Investigación en Hábitat, Desarrollo y Paz (CIHDEP), de la Universidad de La Salle. En particular, el artículo es resultado adscrito al grupo Filosofía, Realidad y Lenguaje, reconocido por Colciencias y clasificado en Categoría B.

2 Filósofo Universidad de La Salle y Magister en Filosofía Universidad de los Andes. Docente-investigador de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de La Salle, integrante del grupo *Filosofía, Realidad y Lenguaje* (Colciencias, Categoría B) y miembro del Centro de Investigación en Hábitat, Desarrollo y Paz (CIHDEP).

## Abstract

Before addressing any problems that arise in the work of John Rawls *The Law of Peoples*, it is imperative to understand several of the constructs used by the American philosopher in its philosophical proposal-politics from *A Theory of Justice* to *Political Liberalism*. The constructs are the procedure that ensures coexistence between public policy either, as proposed in both *A Theory of Justice* and *Political Liberalism* complements then, either between nations or through its proposal in *The Law of Peoples*. Therefore, the objective of this study was to conduct a reconstruction of these constructs within the proposed legislation intended to address problems that arise within the law of nations Rawlsian.

## Keywords

Original position, crosslinked consensus, public reason, the law of nations.

## Antecedentes conceptuales de *The Law of Peoples*

Para la comprensión de los constructos rawlsianos, se seguirá la estructura explicativa que plantea Mejía Quintana en el texto *A Theory of Justice* (2005), que rastrea tres constructos, a saber: 1. La posición original y un sub-constructo de este, que es el velo de ignorancia. 2. Los dos principios básicos de su teoría de la justicia y un sub-constructo de este, que es el orden lexicográfico. 3. El equilibrio reflexivo. En *Political Liberalism*, Rawls agrega otros dos constructos que son el resultado de las críticas que surgieron a raíz de su teoría de la justicia: 1. El consenso entrecruzado. 2. La idea de la razón pública. El análisis de estos constructos tiene como objetivo comprender las implicaciones que tienen en *The Law of Peoples*. Por lo tanto, la idea de este texto es presentar con claridad los conceptos más relevantes que emplea Rawls en el derecho de gentes teniendo como punto de partida los antecedentes que se encuentran en sus obras anteriores.

## El uso de la posición original para el caso doméstico: una antesala de *A Theory of Justice* para *The Law of Peoples*

La posición original la usa Rawls en dos niveles: “dos veces en las sociedades liberales (una en el nivel doméstico y otra en el derecho de gentes) [primer nivel] y una vez, en el segundo nivel, en las sociedades jerárquicas decentes” (Rawls, 2001a: 84; 1999: 70). Se explica el primer uso del primer nivel.

Sin lugar a dudas, la posición original de Rawls es uno de los constructos que mayor debate ha traído entre los filósofos políticos, precisamente porque esta propuesta que distanció a Rawls de los filósofos contractualistas clásicos. ¿De qué forma? Will Kymlicka (1995a: 72) considera que para Rawls el argumento del contrato social de los clásicos es una propuesta débil para sustentar unos principios que regulen una sociedad. Por eso, Rawls tiene como idea “presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un mayor nivel de abstracción de la teoría familiar del contrato social, tal como se encuentra, por

ejemplo, en John Locke, Jean Jacques Rousseau e Inmanuel Kant (Rawls, 1971: 10; 1997b: 24)<sup>3</sup>.

Ahora bien, ¿por qué se cree que los argumentos del contrato social clásico son pocos sólidos? Según Kymlicka (1995a: 73-75), en el contrato social se pide que se imagine un estado natural anterior a toda autoridad política y que luego de ello, se establezcan los términos del contrato con el fin de saber posteriormente las obligaciones de los ciudadanos y de la autoridad. Los teóricos clásicos han usado este método y han llegado a diferentes respuestas, pero a una misma crítica: nunca existió tal estado natural, por lo tanto, un contrato social producto de un estado hipotético lleva a pensar que el acuerdo o contrato de igual forma es hipotético.

No obstante, para Ronald Dworkin que lo cita Kymlicka, hay otra forma de considerar el contrato social: “Invocamos la idea del estado natural no para encontrar los orígenes sociales de la sociedad, o las obligaciones históricas de gobiernos e individuos, sino para conformar la idea de la igualdad moral de los individuos” (Kymlicka, 1995a: 74). En este sentido, el argumento del estado natural en el contrato social tiene como objetivo presentar a los seres humanos como iguales moralmente para que en esta situación originaria de igualdad se elijan los términos del contrato, es decir, los términos de cómo deben ser gobernados todos y de cómo se debe gobernar.

Según Kymlicka, esta segunda consideración del contrato social es la que *adapta* Rawls en el sentido de que a partir de una posición de igualdad que se da en el contrato se determinarán los principios de justicia. Es claro que el verbo utilizado por Kymlicka es *adaptar* porque Rawls de ninguna manera identifica la posición original con el estado natural de la teoría clásica del contrato social, sino más bien la ve como una correspondencia, es decir, la posición original de la teoría de la justicia

sería una analogía de estado de naturaleza del contrato social clásico.

Cuando Rawls adapta esta consideración del contrato social, quiere decir que es necesario realizarle modificaciones sustanciales, pues según Kymlicka “mientras que la posición originaria de Rawls se ‘corresponde’ con la idea del estado natural, también difiere de ella, porque Rawls cree que el aceptado estado natural no es realmente una ‘posición inicial de igualdad’” (Kymlicka, 1995a: 75). Aquí Rawls recurre al argumento intuitivo y considera que el estado natural es inequitativo porque algunas personas, por sus talentos, habilidades o fortalezas físicas, tendrán mayor poder de negociación que otras y estarán capacitadas para poner condiciones ventajosas para ellos que para todos por igual; por otra parte, los de menos poder o aptitudes en la negociación no tienen otra opción que hacer concesiones.

Para Rawls, como los talentos, habilidades o fortalezas físicas son naturales y no merecidos, entonces en un contrato no se debería privilegiar a los poseedores de esa “lotería natural” y desfavorecer a los otros en la determinación de los principios de justicia. De esta manera, indica Kymlicka:

(...) se hace necesario un nuevo instrumento para descubrir las implicaciones de la igualdad moral, un instrumento que impida que la gente se aproveche de sus ventajas arbitrarias al elegir los principios de justicia. Esta es la razón por la que Rawls desarrolla su peculiar interpretación, conocida como la “posición original” (Kymlicka, 1995a: 75).

Y es por esta razón por la cual Rawls se distancia de las interpretaciones clásicas del contrato social y por la que su teoría toma una posición innovadora.

De esta manera, la posición original es un estadio donde los afectados, en la toma de decisiones con miras al ordenamiento de una sociedad justa, no saben, hipotéticamente, cuál es su posición en la sociedad, sus ventajas frente a los otros afec-

3 “To present a conception of justice which generalizes and carries to a higher level of abstraction the familiar theory of the social contract as found, say, in Locke, Rousseau, and Kant”.

tados, sus capacidades intelectuales y técnicas que los conlleven a desempeñar una función mejor que la del otro. En la posición original los individuos son razonables y desinteresados (Cfr. Rawls, 1971: 6-10; 1997b: 20-24) con el fin de que algunas personas no obtengan mayores beneficios que otras.

Estas ideas, argumenta Rawls en *Liberalismo político* (Rawls, 1993: 23; 1995: 46), son obvias en la vida diaria, pero se encuentra con la dificultad que existe en cualquier concepción de la justicia que utilice la idea de contrato, y es la de encontrar un punto de vista que se aparte de las características y circunstancias particulares y un punto de vista a partir del cual sea posible llegar a un acuerdo justo entre personas consideradas libres e iguales:

Ésta es, de hecho, la concepción de la “justicia como equidad”: la idea de que los principios reguladores fundamentales (los principios de la justicia) pueden ser obtenidos a partir de la consideración de una situación en la que han sido canceladas ciertas posibilidades de perseguir el interés personal mediante la adhesión a un principio y no a otro (condiciones de equidad). (Barry, 1993: 20).

Brian Barry considera que las condiciones de la posición original pueden dividirse en dos clases: las que se refieren al conocimiento y las que aluden a la motivación. En cuanto a las primeras, se trata de que los individuos en la posición original tengan un límite a la información; y a las segundas, significa que cada uno de los individuos tiene una concepción del bien que desea favorecer –en este sentido son racionales– pero con las limitaciones del conocimiento, no se sabrá el contenido de tal concepción.

Para asegurar tales límites, Rawls emplea un sub-constructo que es el “velo de ignorancia”, cuyo objetivo no es otra cosa que hacer que la justicia funcione como imparcialidad a través de los límites de la información, puesto que el ejercicio psicológico de la posición original no es suficiente para que los afectados no tomen decisiones para provechos particulares.

Con respecto a la información necesaria, para evitar la objeción sobre la posibilidad o imposibilidad de que las partes establezcan unos principios sin tener en cuenta ciertos criterios básicos acerca de las particularidades de sus vidas y de la vida social cayendo en un abstraccionismo, Rawls introduce la noción de bienes sociales primarios como aquellos que le impondrán límites a la realidad, tanto a la concepción como a la realización de los principios de la justicia elegidos en la posición original a través del velo de ignorancia (Mejía Quintana, 2005: 55).<sup>4</sup>

Así pues, el argumento para los principios de la justicia supone que las partes desean estos bienes primarios y que es razonable desearlos. Así, dada la naturaleza humana, el querer estas cosas es una parte de su racionalidad y se requieren para el desarrollo de sus planes racionales de vida. Tener conocimiento de ellos en la posición original hace que los principios de la justicia les aseguren un número suficiente de bienes sociales primarios en su vida ciudadana.

Por otra parte, en Rawls (1993: 23; 1995: 46) resulta evidente que la posición original con velo de ignorancia es un recurso de representación, y de ahí que cualquier acuerdo al que lleguen las partes deba interpretarse como hipotético y no histórico. Por tal motivo, se requiere que las partes estén situadas simétricamente para llegar así a acuerdos en condiciones justas. Ni la posición o rol que se desempeña en la sociedad, ni las doctrinas comprensivas razonables serán argumentos sólidos para proponer y esperar que otros acepten una concepción de la justicia que favorezca a quienes están en nuestra misma posición.

4 Rawls considera cinco bienes primarios: Derechos básicos y libertades políticas claramente establecidas; libertad de movimiento y libertad de escoger ocupación entre un espectro amplio de oportunidades; poder y prerrogativas de acceso a oficios y posiciones de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la estructura básica de la sociedad, renta y riqueza, bases sociales de auto-respeto. (Rawls, J. (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación*. Edición a cargo de Erin Kelly. Barcelona: Paidós, p. 91).

Entonces, análogamente como en Kant, es necesario *prescindir de las diferencias personales de los seres racionales y asimismo de todo contenido de sus fines privados*, para pensar en un todo de todos los fines,<sup>5</sup> de la misma manera para Rawls, a las partes no se les permitirá conocer la posición social de aquellos a quienes representan, ni la particular doctrina comprensiva de la persona a la que representan, ni acerca de las razas y grupo étnico, al sexo y al género de las personas, a las facultades naturales.

Es claro entonces que la posición original con velo de ignorancia al ser un recurso de representación lo que hace es *modelar* las condiciones justas para especificar los términos justos de cooperación social en la estructura básica de la sociedad y las restricciones a los argumentos. Según el autor, “la idea es usar la posición original al modelo de la libertad y la igualdad y las restricciones sobre los motivos de tal manera que se hace del todo evidente que un acuerdo se hará por las partes como representantes de los ciudadanos” (Rawls, 1993: 26; 1995: 48).<sup>6</sup>

A partir de esta posición original, cuya condición principal es el velo de ignorancia, se pueden elegir los principios de justicia de una sociedad históricamente determinada.<sup>7</sup> En el marco de

ellos, Rawls utiliza un sub-constructo que denomina *orden lexicográfico*, cuyo fin es garantizar el cumplimiento de los principios pero atendiendo las prioridades, que en el caso de una sociedad bien ordenada, son las libertades básicas. Por lo tanto, el segundo principio no se garantiza efectivamente si no se ha satisfecho primero el de igualdad-libertad. De esta manera, será el principio de igualdad-libertad el que regulará los principios relacionados con las desigualdades sociales y económicas:

El orden lexicográfico define las dos normas de prioridad. En primer lugar, la prioridad de la libertad y, en segundo lugar, la prioridad de la justicia sobre la eficacia y el bienestar: estos principios no sólo constituye el fundamento consensual de todo el ordenamiento jurídico positivo sino que, simultáneamente, son un criterio de interpretación y legitimación de todas las medidas que el Estado tome en torno a la sociedad. De ellos se derivan, pues, tanto las interpretaciones constitucionales como las interpretaciones ciudadanas sobre las leyes y medidas que afectan el orden social (Mejía Quintana, 2005: 57).

Rawls introduce un tercer constructo que es denominado *equilibrio reflexivo*. Como lo expresa Óscar Mejía Quintana, este equilibrio es un mecanismo que permite ir “comprobando paulatinamente la plausibilidad de los principios al contraponerlos con las propias convicciones y proporcionar orientaciones concretas, ya en situaciones particulares” (Mejía Quintana, 2005: 59). De esta manera, el equilibrio reflexivo cumplirá con dos funciones específicas y son, según Mejía, una metodológica y otra política.

En la primera función, comparto la teoría Mejía (2005a: 70) para quien el equilibrio reflexivo de Rawls se ubica en el campo epistemológico del

5 Escribe Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: “Por reino entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Mas como las leyes determinan los fines, según su validez universal, resultará que, si prescindimos de las diferencias personales de los seres racionales y asimismo de todo contenido de sus fines privados, podrá pensarse un todo de todos los fines (tanto de los seres racionales como fines en sí, como también de los propios fines que cada cual puede proponerse) en enlace sistemático; es decir, un reino de los fines, que es posible según los ya citados principios” [subrayado del autor] (Kant, 1995:47).

6 “The idea is to use the original position to model both freedom and equality and restrictions on reasons in such a way that it becomes perfectly evident which agreement would be made by the parties as citizens ‘representatives’”.

7 Los dos principios rezan así: “a) Cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar d libertades para todos; y b) Las desigualdades sociales y económicas tienen que

satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia) (Rawls, J. (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación*. Edición a cargo de Erin Kelly. Barcelona: Paidós, p. 73).

*coherentismo*,<sup>8</sup> tanto en *A Theory of Justice* como en *Political Liberalism*.

Así pues, la función del equilibrio reflexivo en una etapa después de llegar a una concepción política de la justicia y después de haber realizado un consenso traslapado con doctrinas razonables, es ayudar a encontrar la coherencia entre una doctrina razonable y la concepción sustantiva, es decir, es el método que busca en un alto grado encontrar la coherencia entre una doctrina razonable y la concepción de justicia: “En este sentido, se busca confrontar las ideas intuitivas sobre la justicia, que todos poseemos, con los principios asumidos, logrando un proceso de ajuste y reajuste continuo hasta alcanzar una perfecta concordancia” (Mejía Quintana: 2005, 59).

Por otra parte, la función política del equilibrio reflexivo busca que los principios sean refrendados por la cotidianidad misma de las comunidades en tres dimensiones contextuales específicas, a saber, la de la familia, la del trabajo y la de la comunidad. En este campo, se ve que el equilibrio entre los principios y los juicios, no se concibe como algo absoluto o permanente, sino que por las circunstancias de las tres dimensiones está sujeto a transformaciones, de aquí que sea a su vez reflexivo.

Los constructos y sub-constructos que Rawls emplea, en especial la posición original, evidencian los conceptos de lo racional y lo razonable. Según Rawls, ¿qué es lo racional y qué es lo razonable? El filósofo norteamericano llegó a los conceptos de racional y razonable, primero para justificar el

contrato social y segundo, derivado del anterior, por su interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad.

Frente a lo primero, Rawls, como lo interpreta Oscar Mejía Quintana (1997a: 35), inicia con el siguiente planteamiento: ¿de qué manera el contrato social puede ser moralmente legítimo y subsumido por el ciudadano sin atentar contra su autonomía política? Frente a esta pregunta Rawls desarrolla su idea de sociedad entendida como un sistema justo de cooperación: “Una sociedad es una asociación autosuficiente de personas que en sus relaciones entre sí reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias y que parte, de conformidad con ellos” (Rawls, 1971: 4; 1997b: 18).<sup>9</sup>

Tales reglas son las que especifican un sistema de cooperación que sirven para promover el bienestar de todos aquellos que hacen parte de la sociedad. Rawls (1971, 4; 1997b, 18) caracteriza el sistema de cooperación por tener intereses comunes, específicamente dos, a saber: por un lado la identidad de intereses cuyo propósito es el bienestar de todas la personas que hacen parte de la cooperación social; y en segundo lugar, está el conflicto de intereses que es el resultado de la colaboración dada en la cooperación social y en donde cada persona le interesa saber cómo han de distribuirse los mayores beneficios.

Para que los fines de estos intereses se ejecuten de una manera justa es necesaria la existencia de un conjunto de principios que regulen los deberes y derechos en las instituciones básicas de la sociedad y definan la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social; tales principios son los principios de la justicia. Rawls expresa lo razonable de la siguiente forma:

Lo razonable es un elemento de la idea de la sociedad como un sistema de cooperación justo y que sus condiciones justas ser razonable para que todos puedan

8 El *coherentismo* lo define la profesora Arnie Mejía del siguiente modo: “El coherentismo es una familia de teorías epistemológicas que tienen por fundamento dos tesis, una negativa y una positiva. La primera dicta que ningún juicio es epistemológicamente independiente de otro, con lo cual se niega la existencia de juicios epistémicos básicos o autoevidentes. La segunda tesis sostiene que la justificación se deriva del apoyo mutuo entre los juicios de un sujeto. [...] Como agentes epistémicos sólo debemos contar como epistémicamente legítimo un juicio si poseemos alguna razón para tenerlo, es decir, si tenemos otros juicios que apoyen este juicio particular. [...] para el caso de una ética consensual, no es permitido invocar razones a favor o en contra de una propuesta que no se apoye en otras razones” (2005a: 71).

9 “...a society is a more or less self-sufficient association of persons who in their relations to one another recognize certain rules of conduct as binding and who for the most part act in accordance with them”.

aceptar es parte de su idea de la reciprocidad. Y agrega más adelante: las personas razonables, se dice, no son movidas por el interés general, como tal, sino el deseo mismo de un mundo social en el que, como libres e iguales, pueden cooperar con otros en términos que todos puedan aceptar (Rawls, 1993: 49; 1995: 67).<sup>10</sup>

Se tiene, entonces, que lo razonable se asocia con dos situaciones específicas, en primer lugar con la disposición para proponer y acatar los términos justos de la cooperación, y en segundo lugar, con la disposición de reconocer la carga de juicio y aceptar sus consecuencias. Por otra parte, lo racional se determina como: “Lo racional es, sin embargo, una idea distinta de lo razonable y se aplica a un único agente unificado (persona individual o corporativa), con la capacidad de juicio y la deliberación en la búsqueda de los fines y los intereses peculiares propios” (Rawls, 1993: 49; 1995: 68).<sup>11</sup>

## El consenso traslapado (*overlapping consensus*) y la razón pública: una antesala de *Political Liberalism* para *The Law of Peoples*

Rawls introduce estos dos conceptos en *Political Liberalism* para realizar unos cambios de fondo a su teoría de la justicia, debido a las fuertes críticas que los comunitaristas le hicieron. La crítica más sobresaliente es que su teoría de la justicia tiene un carácter tan abstracto que no logra percibir la existencia de otras doctrinas razonables o com-

prensivas, e incluso, su interpretación kantiana de la justicia como equidad hizo que su filosofía práctica fuera considerada otra doctrina comprensiva de más. Por eso en *Political Liberalism* su objetivo es tomar distancia frente al kantismo y considerar un constructivismo político y no moral. De aquí que complementa la justicia como imparcialidad con estos dos constructos adicionales, a saber: el consenso traslapado y la razón pública.

Se explica brevemente cada uno de ellos.

Después de las críticas comunitaristas<sup>12</sup> a su teoría de la justicia, Rawls pretende analizar la justicia como imparcialidad desde el punto de vista del constructivismo político tomando distancia del constructivismo moral kantiano, considerado este último como otra doctrina comprensiva entre otras varias. Inicia Rawls comprendiendo que en las sociedades democráticas y liberales existe un pluralismo de corrientes filosóficas, religiosas y morales y cada una de ellas tiene un concepto diferente del “bien”. Esto lo lleva a preguntarse sobre cómo es posible construir unas instituciones básicas en la sociedad que asienten a una sociedad justa y bien ordenada, donde primen la igualdad y la libertad, cuando existe tal aporía como la pluralidad racional. Rawls piensa en el consenso traslapado como un elemento que posibilitará tal sociedad.

En el constructivismo político Rawls había desarrollado con claridad el carácter meramente analógico con la concepción constructivista de Kant, en tanto la justicia como imparcialidad significaba sólo una versión kantiana del constructivismo. Ahora bien, aunque la estructura y el contenido representados por el método constructivo con-

10 “The reasonable is an element of the idea of society as a system of fair cooperation and that its fair terms be reasonable for all to accept is part of its idea of reciprocity”. Y agrega más adelante: “Reasonable persons, we say, are not moved by the general good as such but desire for its own sake a social world in which they, as free and equal, can cooperate with others on terms all can accept”.

11 “The rational is, however, a distinct idea from the reasonable and applies to a single, unified agent (either an individual or corporate person) with the powers of judgment and deliberation in seeking ends and interests peculiarly its own”.

12 En la década del ochenta, filósofos tales como Charles Taylor, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre y Michael Sandel, realizaron unas fuertes críticas al liberalismo individualista. Concretamente rechazaron la concepción ahistórica de un individuo cargado de derechos con anterioridad a la de su marco social, político y cultural. Un liberalismo que propende de este individualismo liquida los valores culturales o comunitarios. Precisamente, según los comunitaristas, en este error cayó el liberalismo de Rawls en su teoría de la justicia.

servan sus elementos bajo la nueva acepción, el procedimiento de construcción de principios cumple en el *Liberalismo Político* el papel de sustentar la posibilidad de un pluralismo razonable, base del consenso traslapado, como concepto clave para la solución del problema de la estabilidad.<sup>13</sup>

Dentro de la concepción política, Rawls concibe una estructura y un contenido donde el constructivismo considera de una parte los principios, que representan el contenido propiamente dicho, y de otra el procedimiento mismo del cual son el resultado y muestra la estructura de la teoría. Por otro lado, se tiene el equilibrio reflexivo, con lo cual la validez de los principios se irá evidenciando al ponerlos como una balanza con las propias convicciones debido a las razones comprensivas y proporcionar orientaciones concretas ya en situaciones particulares:

El constructivismo político es un punto de vista sobre la estructura y el contenido de una concepción política. Se dice que una vez, el equilibrio reflexivo sea alcanzado, los principios de la justicia política (el contenido) pueden ser representados como el resultado de un determinado procedimiento de construcción (estructura). (Rawls: 1993, 89; 1995, 101).<sup>14</sup>

13 Rawls se da cuenta que en las sociedades existe un pluralismo en donde proliferan varias corrientes filosóficas, religiosas y morales y cada una de ellas tiene un concepto diferente del “bien”. Por lo tanto, se pregunta cómo es posible construir unas instituciones básicas en la sociedad que permita establecer una sociedad justa y bien ordenada cuando existe tal aporía como la pluralidad racional. De ahí Rawls deba preguntarse por la *estabilidad* de la sociedad justa y bien ordenada. En *Theory of Justice* Rawls había desarrollado con claridad el carácter meramente analógico con la concepción constructivista de Kant, en tanto la justicia como imparcialidad significaba sólo una versión kantiana del constructivismo. No obstante, con el constructivismo político de *Political Liberalism* se permitirá que el procedimiento de construcción de principios se logre a través del constructo del consenso traslapado que da por hecho el pluralismo razonable. Es el consenso traslapado la solución rawlsiana al problema de la estabilidad.

14 “Political constructivism is a view about the structure and content of a political conception. It says that once, if ever, reflective equilibrium is attained, the principles of political justice (content) may be represented as the outcome of a certain procedure of construction (structure)”.

Desde su perspectiva política, Rawls considera la construcción de los principios como el resultado de un ejercicio de la razón práctica en unión con los conceptos propios tales como los de persona y sociedad; al igual que los hace el constructivismo moral de Kant, a diferencia que éste es un punto de vista comprensivo (idealismo trascendental). Por esto debe distanciarse de visiones que se asientan en la racionalidad teórica y derivan de la intuición cognitiva –el intuicionismo racional– que conciben los principios morales o políticos como juicios verdaderos.

Así pues, a rasgos generales, se destacan cuatro características del constructivismo político de la justicia como imparcialidad: una dice que los principios son el resultado de un procedimiento de construcción, porque los principios de la justicia constituyen el *contenido*, aunque pueden funcionar como la *estructura*, cuando dan lugar a un procedimiento constructivo. La segunda apunta a que el procedimiento de construcción se funda esencialmente en la razón práctica y no la razón pura, siguiendo la tradición Kantiana. La tercera dice que la justicia como imparcialidad debe utilizar una concepción compleja de persona y sociedad, definiendo políticamente la persona como dotada de facultades o poderes morales y pertenecientes a la sociedad política entendida en términos de un sistema justo de cooperación, y no definiéndola moral o metafísicamente como lo había hecho en *A Theory of Justice*. Por ello, “el procedimiento en sí es simplemente establecido tomando como punto de partida las concepciones básicas de la sociedad y la persona, los principios de la razón práctica y el rol público de una concepción política de la justicia” (Rawls, 1993: 104; 1995: 113).<sup>15</sup> Y una cuarta, indica que la justicia como imparcialidad, desde el punto de vista constructivista, especifica la idea de lo razonable, referido a varios aspectos de la teoría, empleando de este modo su aplicación y énfasis

15 “The procedure itself is simply laid out using as starting points the basic conceptions of society and person, the principles of practical reason, and the public role of a political conception of justice”.

más allá de las simples condiciones en que había sido concebida la situación de las partes en la posición original: concepciones y principios, juicios y fundamentos, personas e instituciones.

No obstante, Rawls (1993: 106; 1995: 115) es claro al explicar que las restricciones impuestas en la posición original son externas a ellas por el hecho de ser agentes racionales en la construcción. Sin embargo, estas restricciones reflejan las condiciones razonables y, desde luego, las condiciones formales implícitas en los poderes morales de todas las personas que pertenecen a la sociedad bien ordenada representadas por aquellas partes.

Respecto al consenso entrecruzado que se da por el hecho del pluralismo razonable, se puede afirmar con Óscar Mejía Quintana:

[...] dado el hecho del pluralismo razonable, que el trabajo de reconciliación de la razón pública hace posible, pueden concluirse dos cosas: primero, que el consenso entrecruzado identifica el rol fundamental de los valores políticos al expresar los términos de la justa cooperación social, concibiendo a los ciudadanos como personas morales, libres e iguales; y, segundo, que ello posibilita la convergencia y concordancia entre unos valores políticos y otros vistos como razonables en un mismo consenso entrecruzado. [Y más adelante afirma] Con ello el liberalismo político de Rawls se revela, definitivamente, como el soporte de una democracia consensual justificada en sus procedimientos y contenidos mínimos, sin imponer una visión omnicompreensiva sustancial sobre los principios políticos que deben regir la sociedad (Mejía Quintana, 2005: 85-86).

Ahora bien, como garantía del constructivismo político se encuentra la idea de la razón pública. Respecto al concepto como tal, Miguel Vatter, siguiendo a Post, expone que su origen se encuentra en las teorías políticas medievales de los siglos XII y XIII, cuyo propósito era el de consolidar el Estado del rey contra las reivindicaciones por parte de las instituciones privadas (nobles, iglesia).

El término original de *razón pública*:

(...) viene del latín *ratio publica utilitatis* y significa la razón (ratio) de por qué un *status* (un oficio o un estado – en este caso el *status regis* [en el caso medieval] – tiene un derecho superior (*jus*) comparado con los derechos privados, debido a que ese *status regis* es de utilidad para todos igualmente (*publica utilitatis*), es decir, debido a que ese *status regis* es para el bien de lo público, de la sociedad entera (*status regni*). (Vatter, 2007: 106).

La *ratio publica utilitatis*, según explica Vatter, desde sus inicios tiene dos connotaciones: el primero se refiere a la razón pública *para* que un Estado con un derecho superior exista, con el fin de asegurar el bien de toda la comunidad. El segundo se refiere a la razón pública *del* Estado de interpretar lo que el bien de la comunidad requiere. Como afirma Vatter, en el primer caso se expresa la superioridad del poder de la comunidad sobre el Estado –una razón *para* el Estado– y el segundo caso denota la superioridad del poder del Estado sobre los derechos de los particulares –una razón *de* Estado–. Para Vatter, Rawls se encontraría en la primera connotación, pues es claro que en el filósofo norteamericano el poder de la sociedad está por encima a la razón pública *del* Estado. En otras palabras, según la tesis de Vatter, la razón pública *para* el Estado es superior a la razón pública *del* Estado, por lo siguiente:

La razón pública para el Estado se modela con la posición original, en la cual los términos imparciales para la cooperación social entre ciudadanos, es decir, los principios de justicia, son escogidos por los representantes de los ciudadanos. El resultado del reconocimiento público y mutuo entre ciudadanos sobre estos principios es nada menos que la Constitución de un pueblo con el poder de darse una Constitución política: la construcción del pueblo como legislador “extra-ordinario”. La razón pública del Estado, entonces, será simplemente la justificación que el Estado debe dar a sus ciudadanos de que sus leyes, instituciones y mandatos (su legislación “ordinaria”) no sólo respetan, sino que protegen este poder del pueblo (Vatter, 2007: 112).

Cuando los ciudadanos eligen racional y razonablemente los principios de justicia que regularán su sociedad en la posición original con el uso del velo de ignorancia, ellos expresarán su disponibilidad para ofrecer los justos términos de cooperación social entre sí y acatar los principios elegidos. Esto es lo que Rawls denomina el criterio de reciprocidad.

Así pues, es posible ver cómo los diferentes constructos y sub-constructos de Rawls se fueron entretejiendo en una red hasta llegar a concederle un tono pragmático al proyecto liberal rawlsiano. Ahora el proyecto de Rawls es querer extender su liberalismo político con el fin de garantizar una convivencia política entre las naciones y para ello toma estos constructos, que si bien pudieron dar claridad conceptual a su liberalismo político, en el derecho de gentes, por el contrario, trajeron consigo fisuras o problemas de fondo que a continuación se presenta.

## El derecho de gentes: límites y problemas

El filósofo norteamericano divide el derecho de gentes en dos partes: la primera la denominará la teoría ideal y la segunda la teoría no ideal.

Con respecto a la primera, Rawls expone el *deber ser*, esto es, responde a la pregunta de ¿cómo deberían ser las relaciones entre los pueblos? La respuesta se centra en la teoría del contrato social.

Por otra parte, con respecto a la teoría no ideal, Rawls plantea el *ser*, es decir, lo que es el mundo global en aspectos que afectarían el *deber ser* como son las grandes injusticias y los males sociales. La pregunta sería: ¿cuál debería ser la conducta de los pueblos bien ordenados frente a los problemas de las injusticias y males sociales? Aquí realiza entonces el análisis de los Estados proscritos o criminales y los pueblos que por sus condiciones desfavorables no están bien ordenados y, por lo tanto, no están incorporados al derecho de gentes.

Ahora bien, frente a esta división que hace Rawls –la teoría ideal y la teoría no ideal– es importante realizar una aclaración: cuando el filósofo norteamericano hace la distinción entre la teoría ideal y la teoría no ideal, en ningún momento tiene la pretensión de derivar el *deber ser* del *ser*, es decir, no pretende hacer que la teoría ideal descansa o se fundamente en lo que es el mundo, pues esto haría de aquella una teoría contingente, por lo tanto no sería ideal. Por el contrario, la teoría no ideal se pregunta cómo alcanzar el ideal o *deber ser*, de tal modo que, como afirma Rawls,

La teoría no ideal presupone que la teoría ideal ya se encuentra disponible. Pues hasta que el ideal no sea identificado, al menos de manera esquemática, como todos esperamos, la teoría no ideal carece de un objetivo con respecto al cual se pueda responder sus preguntas (cfr. Rawls, 2001a: 107).

Así pues, haciendo esta aclaración, el derecho de gentes de Rawls sería un *deber ser* carente de contingencias, inclinaciones y particularidades. Es un *deber ser* al estilo kantiano: universal en cuanto que sus exigencias serían válidas para todos los pueblos racionales y razonables; y necesario en cuanto que los principios del derecho de gentes vienen exigidos por la razón pura práctica. En este sentido, se hablaría de un universalismo moral en el derecho de gentes rawlsiano que podría ser interpretado como etnocentrismo, es decir, que parte de un *deber ser* que sirva como base teórica y práctica en las relaciones entre sociedades.

Al considerar la aclaración anterior, se analizará la primera parte del derecho de gentes. Rawls divide a su vez la teoría ideal en dos partes: la primera se refiere a la posibilidad de extender la idea general del contrato social a la sociedad de los pueblos democráticos liberales; y la segunda parte, a la idea de extender la misma idea a pueblos no liberales pero decentes, es decir, sociedades que a pesar de no ser democráticos liberales, tienen los elementos mínimos para participar de buena fe en una razonable sociedad de los pueblos.

De esta manera, *The Law of Peoples* aspira a presentar cómo es posible una sociedad mundial de pueblos liberales y decentes. Todo esto con base en dos motivaciones principales que identifica Rawls y las menciona en su introducción: primero, porque los grandes males de la historia de la humanidad se derivan precisamente de la injusticia política; y segundo, que tales injusticias deben ser eliminadas mediante políticas sociales justas con el fin de establecer instituciones básicas justas o decentes (Rawls, 2001a: 19; 1999: 18).

### El derecho de gentes entre pueblos liberales

En la primera parte de la teoría ideal, Rawls comprende el derecho de gentes como una utopía realista. Según el filósofo norteamericano la filosofía política es utópica en sentido realista “cuando extiende los límites tradicionales de la posibilidad política practicable y, de esta manera, nos reconcilia con nuestra condición política y social” (Rawls, 2001a: 23; 1999: 11). La reconciliación con las condiciones políticas, sociales e históricas razonablemente justas incluye el hecho del pluralismo razonable. Precisamente la existencia de un pluralismo razonable, según Rawls, asegura la existencia de una sociedad con más justicia política y con más libertad; pues ningún Estado desearía que otro Estado le imponga arbitrariamente alguna doctrina religiosa, moral o filosófica. Si fuera así, esto traería consigo una guerra entre ellos: uno por querer imponer, el otro por no dejarse imponer. Tal argumento del pluralismo razonable es el que, en última instancia, permitiría pensar en la reconciliación entre las sociedades con la condición contemporánea tanto política como social.

Según Rawls, para que una sociedad sea una utopía realista, ha de cumplir con seis condiciones; esto en el caso doméstico. Si tales condiciones se cumplieran, la sociedad de los pueblos sería un caso de utopía realista (Rawls, 2001a: 24; 1999: 12). Luego, estas condiciones se deben analizar

paralelamente con las de una sociedad de pueblos razonablemente justos y decentes con el fin de establecer el derecho de gentes.

Las seis condiciones en el caso doméstico son:

1. La primera se divide en dos: a) que las leyes de la naturaleza sean aceptadas al igual que las leyes positivas, esto es, “acepta a las personas como son, según las leyes de la naturaleza, y las normas constitucionales y civiles como pueden ser, es decir, como serían en una sociedad democrática razonablemente justa y bien ordenada” (Rawls, 2001a: 24; 1999: 13); b) que los principios y preceptos sean aplicables y practicables. El ejemplo que usa Rawls es el de los bienes primarios de la justicia como equidad, que a su vez de ser practicables, su distribución entre los ciudadanos se hace de una forma clara apelando a las comparaciones interpersonales.

2. Para que una concepción política de la justicia sea utópica debe establecer unos ideales, principios y conceptos políticos y morales. Asegura Rawls (2001a: 25; 1999: 13) que existen varias posibles concepciones liberales razonables de la justicia. No obstante, en tal familia de concepciones existen tres características comunes: a) Deben enumerar derechos y libertades fundamentales; b) Frente a estos derechos y libertades, deben asignar una especial prioridad respecto a las exigencias del bien común y del perfeccionamiento de los valores; y c) Deben garantizar a los ciudadanos los bienes primarios para que estén habilitados de hacer un uso inteligente y efectivo de sus libertades. En suma, se ve que toda sociedad de corte constitucional liberal debe tener unos derechos y libertades fundamentales, luego darles prioridad a ellos con miras al bien común y por último, para que las libertades se hagan efectivas por parte del ciudadano, es necesario garantizarles los bienes primarios.

3. La tercera condición para una utopía realista exige que la categoría de lo político incluya los elementos esenciales de una concepción política de la justicia.

4. Debido al pluralismo razonable, una democracia constitucional debe garantizar unas instituciones políticas y sociales que lleven al ciudadano a adquirir el sentido apropiado de la justicia según participen y crezcan en la vida social.

Esta idea será importante para Rawls, ya que así como en el caso doméstico los ciudadanos se comportan bajo las instituciones razonables y prácticas dentro de las cuales han crecido, de la misma manera en el caso internacional, los ciudadanos se comportan de acuerdo a la manera en que se ha desarrollado el carácter del pueblo a lo largo de su historia.

5. La unidad de una doctrina filosófica, moral o religiosa no es necesaria para establecer la unidad social, sino que al ser doctrinas razonables deben servir para establecer una concepción pública de la justicia a través de un consenso traslapado.

6. La concepción política debería incluir una concepción razonable de tolerancia derivada de la idea de lo político y de la razón pública.

Hasta aquí Rawls muestra las condiciones necesarias para que una sociedad doméstica adopte la forma de una democracia constitucional razonablemente justa. Ahora emprende la tarea de responder a la siguiente pregunta: "¿Cuáles son las condiciones paralelas de una sociedad de los pueblos razonablemente justa?" (Rawls, 2001a: 28; 1999: 17).

1. Por un lado, se considera a los pueblos como son –con su cultura pública y organizados dentro de una sociedad razonablemente justa– y al derecho de gentes como puede ser. El contenido razonable de un derecho de gentes –como *puede ser*– se fundamentará en la idea de la posición original en su segundo uso, que más adelante se analizará. Por otra parte, el derecho de gentes es realista en el sentido de que servirá como medio para aplicar a los arreglos políticos y a las relaciones de cooperación entre pueblos.

2. Un derecho de gentes es utópico en el mismo sentido que el caso doméstico: por cuanto que

emplea ideales, principios y conceptos políticos y morales como medios para definir arreglos políticos y sociales razonablemente justos para la sociedad de los pueblos.

3. Al igual que en el caso doméstico, la tercera condición exige que todos los elementos esenciales de una concepción política de la justicia estén incluidos dentro de la categoría de lo político. Según Rawls (2001a: 29; 1999: 17), esta condición quedará satisfecha por el derecho de gentes cuando la concepción política liberal de una democracia constitucional se extienda políticamente a las relaciones entre los pueblos.

4. Debido al pluralismo razonable de la sociedad de los pueblos, el derecho de gentes deberá tener un contenido afín entre los pueblos para que las instituciones razonablemente justas de los pueblos la hagan efectiva y su lealtad a él sea suficiente.

5. Al igual que en el caso doméstico, la unidad de una razonable sociedad de los pueblos no requiere unidad religiosa. No obstante, en este caso Rawls no menciona la unidad filosófica ni moral, se limita exclusivamente a la unidad religiosa (Cfr. Rawls, 2001a: 30; 1999: 18).

6. Las ideas de lo razonable y la razón pública incluye, al igual que en el caso doméstico, una idea razonable de tolerancia.

Ahora bien, puestas en consideración las condiciones necesarias para que una sociedad de los pueblos sea una utopía realista análogamente a la de una sociedad doméstica liberal, Rawls pasa a desarrollarlas detalladamente a lo largo de la primera parte de la teoría ideal con el uso de las categorías más destacadas de su teoría política y que se encuentran expuestas en *Political Liberalism*: la posición original y la razón pública, categorías que en el apartado anterior fueron analizadas. A continuación se presentarán como constructos, no para liberalismo político, sino para el derecho de gentes, pues se debe recordar que la *posición original* que emplea notablemente para justificar unos principios de la justicia en el caso

de una sociedad doméstica, ahora se utilizará para justificar los principios del derecho de gentes en el caso de una sociedad de los pueblos bien ordenados.

En *The Law of Peoples*, Rawls (2001a: 43-48; 1999: 30-35) menciona los dos usos que hace de la posición original: el primero es el que realiza para regular sociedades domésticas y para el derecho de gentes entre pueblos liberales, y el segundo para extender la idea liberal del contrato social a las sociedades no liberales pero decentes:

(...) se trata de un modelo de representación puesto que presenta lo que consideraríamos –usted y yo, aquí y ahora– como condiciones justas bajo las cuales las partes, en esta ocasión los representantes racionales de pueblos liberales guiados por las razones correctas, establecen el derecho de gentes (Rawls, 2001a: 45; 1999: 32).

En este caso, tanto los representantes racionales de los pueblos liberales y los ciudadanos representados se encuentran en una situación simétrica y justa.

Del mismo modo, los pueblos se ubicarían tras un velo de ignorancia según la situación del caso: ellos ignorarían el tamaño del territorio, la población o la fuerza relativa del pueblo cuyos intereses representan, los recursos naturales y el nivel de desarrollo económico. En esta medida, los principios básicos liberales no entrarían en conflicto, pues se saben que en el derecho de gentes se representan a sociedades liberales. Por lo tanto, la idea de posición original en el segundo uso cumpliría la misma función que en el primer uso –en el caso doméstico de una sociedad liberal–, es decir, como todos los que hacen parte del derecho de gentes representan sociedades bien ordenadas por concepciones liberales de la justicia, entonces entre ellos aceptarían los términos justos de cooperación, en tanto pueblos libres, iguales, racionales y razonables.

Con lo anterior, la diferencia entre el primer y el segundo uso de la posición original radica en la

adaptación que se hace de él, según los agentes y los temas que se traten. Este segundo uso de la posición original lo sintetiza Rawls en cinco características, que son los mismos del caso doméstico:

Así, los representantes del pueblo están 1) razonable y justamente situados como libres e iguales, y los pueblos están 2) representados como racionales. De igual modo, su representantes 3) deliberan sobre el tema correcto, en este caso sobre el contenido del derecho de gentes. (Aquí podemos ver cómo ese derecho gobierna la estructura básica de las relaciones entre los pueblos). Más aún, 4) sus deliberaciones discurren según las razones correctas, restringidas por un velo de ignorancia. Finalmente, la selección de los principios para el derecho de gentes está basada 5) en los intereses fundamentales del pueblo, en este caso de acuerdo con una concepción liberal de la justicia, ya escogida en la primera posición (Rawls, 2001a: 46; 1999: 33).

Rawls introduce dos cuestiones respecto al paralelismo entre la posición original del primer nivel y la posición original de segundo nivel. En primera medida, en el caso doméstico los ciudadanos se consideran libres e iguales porque así se consideran en tanto miembros de una sociedad democrática y según sus poderes morales y sus altos intereses, en otras palabras, según la concepción política que tenga su determinada sociedad; de igual forma en el derecho de gentes los pueblos se consideran libres e iguales según la concepción política del derecho de gentes. Y en segunda instancia, los representantes de los pueblos en la posición original de segundo nivel, en paralelo con el caso doméstico, deben desconocer toda concepción global del bien debido a que es una confederación de sociedades liberales.

Como afirma Rawls, sólo los ciudadanos y las organizaciones de la sociedad civil, en el caso doméstico, tienen dichas concepciones del bien.

Por último, Rawls (2001a: 47; 1999: 34) resalta los intereses fundamentales de los pueblos en contraste con el de los Estados. Según el filósofo norteamericano, los intereses de los pueblos se

determinan de acuerdo con su razonable concepción de la justicia política: proteger su independencia política y su cultura libre con sus libertades cívicas; y en defender su seguridad, su territorio y el bienestar de sus ciudadanos.

No obstante, existe otro interés más significativo: el amor propio. Es el respeto de un pueblo por sí mismo, como pueblo que a su vez se manifiesta en recibir de otros pueblos el respeto apropiado y el reconocimiento de su igualdad. Como lo asegura Rawls, “lo que distingue a los pueblos de los Estados, y esto es crucial, es que los pueblos justos están bien preparados para brindar a los otros pueblos el respeto y el reconocimiento como iguales” (Rawls, 2001a: 47; 1999: 35).

Tal igualdad no significaría la igualdad absoluta entre los pueblos, pues es claro que existen pueblos en condiciones desiguales en aspectos sociales y económicos y que no obstante pueden hacer parte de la sociedad de pueblos. La igualdad referida en este caso es el uso de lo racional y razonable en la posición original de segundo nivel, en donde los pueblos con estas características iguales expresan su disponibilidad para ofrecer justos términos de cooperación social y política entre sí. Los principios que regulan los términos justos de cooperación sustentados por la posición original con velo de ignorancia en la sociedad de los pueblos, llevará consigo el criterio de reciprocidad, comprendido del mismo modo como en *Political Liberalism*.

Según este texto,

(...) La reciprocidad es una relación entre los ciudadanos expresada por los principios de justicia que regulan un mundo social en el que se benefician todos los juzgados con respecto a un punto de referencia de la igualdad definido con respecto a ese mundo (Rawls, 1993: 17; 1995: 41).<sup>16</sup>

16 “... Reciprocity is a relation between citizens expressed by principles of justice that regulate a social world in which everyone benefits judged with respect to an appropriate benchmark of equality defined with respect to that world”.

De esta forma, el criterio de reciprocidad vale igual para la sociedad de los pueblos, en donde los pueblos aceptarán y asumirán los términos justos de su asociación. Por lo tanto, se puede afirmar que el criterio de reciprocidad es producto de las ideas de lo racional y lo razonable, ya que ella se encuentra entre la imparcialidad que es altruista, pues su motivación es el bien general, y la idea de la mutua ventaja, que supone que cada cual tendrá ventajas respecto a su presente o esperada situación futura (cfr. Rawls, 1993: 16; 1995: 40).

Al considerar que lo racional y lo razonable están implícitos en el criterio de reciprocidad, se puede afirmar del mismo modo que éste conllevará a su vez a la idea del respeto mutuo, idea central tanto en una sociedad doméstica y, más aún, en una sociedad de pueblos regulados por los principios del derecho de gentes.

Ahora bien, la posición original que trata de extenderse en la sociedad de los pueblos bien ordenados traerá consigo varias críticas por el presupuesto antropológico que se tiene de la persona moral y de ahí su etnocentrismo. Como se mencionó, Rawls comprenderá cada sociedad, que hace parte del derecho de gentes, como una persona individual con las mismas características de los ciudadanos en el caso doméstico: racionales y razonables, categorías derivadas de la razón pura práctica.

Las principales críticas vendrán de los comunitaristas como Michael Sandel, Charles Taylor y Michael Walzer. No se pretenderá en estos momentos desarrollar ampliamente las críticas, simplemente se dejará abierto el debate de la siguiente manera: Sandel enfatizó la crítica al liberalismo igualitarista de Rawls en la idea de persona cuestionando su visión apriorística, individualista y pre-social.

La concepción de la persona liberal es aquella que se encuentra desvinculada de la comunidad política y sus valores son anteriores a ella, en otras palabras, es la persona que se concibe *en abstracto*. Sandel afirma que esta concepción es

totalmente errada, pues no se puede concebir a la persona como un ente abstracto desvinculado de la comunidad política y que lo que hace la concepción liberal es engrandecer el individualismo, socavando los valores de la comunidad y deteriorando la vida pública. Asegura Sandel que el hombre se realiza como ciudadano sólo en la comunidad política en la que vive, según sus contextos culturales. Los fines son determinados por el contexto o la comunidad política, más no, como lo asegura el liberalismo, por el mismo agente moral.

En otras palabras, el ataque central del comunitarismo hacia el liberalismo es que éste defiende una concepción deontológica universalista y transcultural del hombre, es decir, una concepción antropológica etnocéntrica. El debate que se deja abierto es si la posición original de una sociedad liberal doméstica ¿será igualmente válida para sociedades, en cuanto que las partes son consideradas sujetos morales dentro de una posible sociedad de pueblos ordenados? ¿Acaso Rawls se moverá entre el universalismo y el contextualismo en el derecho de gentes?

Si en el primer nivel de la posición original se pretende aplicar principios universales con un diseño o una justificación de la posición original con bases contextuales de democracias occidentales y en el segundo nivel no existen exclusivamente democracias liberales sino además sociedades jerárquicas decentes, ¿la posición original de primer uso no se contradeciría con la posición original de segundo nivel?

Ahora bien, con las ideas expuestas sobre posición original, racional y razonable, y el criterio de reciprocidad, se abordará a continuación la otra categoría: la razón pública.

Desde luego, hablar de la razón pública es hablar del contenido de un asunto que afecta a determinada sociedad en el campo del derecho. En el caso doméstico, como lo asegura Rawls (Cfr. 2001a: 67; 1999: 55), la razón pública debate los asuntos constitucionales y de justicia básica que

conciernen a su propio gobierno; mientras que en la sociedad de los pueblos la razón pública debate las relaciones mutuas entre los pueblos.

De esta manera, se afirma que el contenido de la razón pública en la sociedad de los pueblos será el derecho de gentes con sus conceptos, principios, criterios e ideales políticos; mientras que en el caso doméstico, como se analizó, serán los principios de justicia que regularán la estructura básica de la sociedad: "Aunque estas dos razones públicas no tienen el mismo contenido, el papel de la razón pública entre pueblos libres e iguales es análogo entre los ciudadanos libres e iguales de una democracia constitucional" (Rawls: 2001a: 67; 1999: 55).

Aquí es necesario entender que el concepto de razón pública tanto en el caso doméstico como en el del derecho de gentes se debe a la idea del pluralismo razonable, cuyas diferentes doctrinas razonables deben estar puestas tras un velo de ignorancia con el fin de llegar a un consenso traslapado y así determinar los principios que los regirán. Estos últimos, como se afirmó, serán el contenido de la razón pública.

En *Political liberalism* Rawls enumera tres maneras que convierten las razones en razones públicas:

Como la razón de los ciudadanos, como tal, es la razón de la opinión pública; su objeto es el bien del público y las cuestiones fundamentales de la justicia, y su naturaleza y contenido público, está dado por los ideales y principios expresados por la concepción de la sociedad de la justicia política, y manejada de forma abierta para verla sobre esa base (Rawls, 1993: 213; 1995: 204).<sup>17</sup>

Por lo tanto, la razón pública se debe entender, en el caso doméstico, dentro del marco de una

17 "As the reason of citizens as such, it is the reason of the public; its subject is the good of the public and matters of fundamental of justice; an its nature and content is public, being given by the ideals and principles expressed by society's conception of political justice, and conducted open to view on that basis".

democracia constitucional donde el ciudadano se debe concebir como ciudadano, es decir, libre e igual, y racional y razonable. De esta forma, las doctrinas razonables sobre la justicia y la verdad son reemplazadas en la razón pública por una idea de lo políticamente razonable dirigida a los ciudadanos.

De esta idea, comprenderá Rawls la razón pública en la sociedad de los pueblos en paralelismo con la razón pública en el caso doméstico: la razón pública es invocada por los miembros de la sociedad de los pueblos y sus principios están dirigidos a los pueblos como pueblos [en el caso doméstico los principios están dirigidos a los ciudadanos como ciudadanos]. Además, “estos principios no se expresan en doctrinas generales de la verdad y la justicia, que pueden regir en una sociedad, sino en términos que pueden compartir diferentes pueblos” (Rawls, 2001a: 67; 1999: 55).

Por otra parte, Rawls (2001a: 68; 1999: 56) identifica el ideal de la razón pública –diferente a la idea de razón pública– en el caso doméstico cuando los jueces, legisladores, gobernantes y otros funcionarios públicos actúan conforme a la razón pública de donde se deriva la concepción política de la justicia. En el caso de los ciudadanos que no son funcionarios públicos, cumplen el ideal de la razón pública cuando a través del voto en una democracia representativa se convierten en legisladores y son vistos como tales por el gobierno. En consecuencia, el gobierno debe preocuparse por hacer efectivas las normas que resulten más razonables. El cumplimiento del ideal de la razón pública tanto de los funcionarios públicos y de los ciudadanos que no lo son, se convertiría, en lo que denomina Rawls, en el deber de civilidad. Este deber se sustenta en el criterio de reciprocidad.

De igual manera, este ideal de la razón pública se realiza en la sociedad de pueblos libres e iguales cuando los gobernantes, funcionarios y legisladores actúan según los principios del derecho de gentes y sustentan a otros pueblos sus razones para seguir o revisar la política exterior de un pueblo que afecta a otros. Y en cuanto a los ciu-

dadanos privados, actuarían conforme al ideal de la razón pública cuando se les considere, al igual que en el caso doméstico, como gobernantes ideales y legisladores y en consecuencia tengan la oportunidad de elegir razonablemente la política exterior a seguir. Esta tarea de los ciudadanos permite tanto en el caso doméstico como en el caso de la sociedad de los pueblos, repudiar a los funcionarios y a los candidatos que violen la razón pública. Así, en última instancia, se ve que la razón pública de la sociedad de pueblos donde todos son vistos como legisladores y gobernantes ideales, será el fundamento político y social de la paz y del entendimiento entre pueblos.

Ahora bien, surge la pregunta de saber cuál es el contenido de la razón pública del derecho de gentes. En otras palabras, cuáles son los principios, ideales y criterios para las relaciones entre pueblos. Los principios para un derecho de gentes serían ocho y se consideran primero como principios familiares y tradicionales de justicia entre pueblos libres y democráticos:

1. Los pueblos son libres e independientes, y su libertad y su independencia deben ser respetadas por otros pueblos.
2. Los pueblos deben cumplir los tratados y convenios.
3. Los pueblos son iguales y deben ser partes en los acuerdos que los vinculan.
4. Los pueblos tienen un deber de no intervención.
5. Los pueblos tienen derecho de autodefensa pero no el derecho de declarar la guerra por razones distintas a la autodefensa.
6. Los pueblos deben respetar los derechos humanos.
7. Los pueblos deben observar ciertas limitaciones específicas en la conducción de la guerra.
8. Los pueblos tienen el deber de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables que les impiden tener un régimen político y social justo o decente. (Rawls, 2001a: 50; 1999: 37).

Como lo afirma Rawls, tales principios son tomados de la historia del derecho y la práctica internacionales y cumplen con el criterio de reciprocidad, esto es, con los principios que son propuestos razonablemente y aceptados razonablemente –a través de la posición original de segundo nivel– por todos los pueblos que hacen parte de la sociedad (cfr. 2001a: 69; 1999: 57). La idea de Rawls es que a través de estos principios se puedan conformar varias formas de asociación y federación entre los pueblos y no un Estado mundial, pues esto último llevaría a un despotismo o tiranía global, y en consecuencia, a guerras en la medida en que cada pueblo lucharía por su libertad y su autonomía. Rawls (2001a: 50; 1999: 37) comenta que tales principios están incompletos y es necesario agregar otros, pero justificados desde la razón pública.

Por otra parte, algunos principios los considera superfluos pues se sobreentiende que si la confederación es de pueblos liberales, entonces no se necesitaría de un principio como el sexto que manda respetar los derechos humanos o el séptimo que habla acerca de la conducción de hostilidades. El argumento de tal idea es que el principio fundamental del derecho de gentes son los pueblos considerados como libres, iguales, independientes y bien ordenados. Esta última característica (bien ordenados) entendida como el pueblo que está efectivamente regulado por una concepción política de la justicia.

No obstante, estos principios superfluos son necesarios y apropiados en la medida en que son los argumentos para hacerle frente a situaciones tales como las violaciones de los derechos humanos por parte de los Estados criminales. En general, los ocho principios del derecho de gentes son la garantía para que los pueblos que hacen parte de la confederación puedan desarrollar libremente su autonomía y se les pueda reconocer como tales, de tal suerte que ningún pueblo intervenga impositivamente sobre el otro en la conformación de su razón pública y del mismo modo que ningún pueblo sea el protagonista de la violación de

los derechos humanos a través de sus propias instituciones:

Así, ningún pueblo tiene derecho de autodeterminación o de secesión a expensas de otro pueblo. Un pueblo tampoco puede protestar por la condena de la comunidad internacional si sus propias instituciones violan los derechos humanos o limitan los derechos de las minorías dentro de su territorio. El derecho de un pueblo a la independencia y a la autodeterminación no puede servir de escudo frente a aquella condena, ni siquiera en casos graves de intervención de otros pueblos (Rawls, 2001a: 51; 1999: 38).

Para terminar con la primera parte de la teoría ideal, es decir, el derecho de gentes entre pueblos liberales, Rawls analiza el porqué estos pueblos no librarían guerras entre sí y por lo tanto habría una estabilidad pacífica entre ellos. La respuesta se centraría en la paz democrática: “Los intereses que mueven a los pueblos y que los distinguen de los Estados deben ser razonables y congruentes con la justa igualdad y el debido respeto por los otros pueblos” (Rawls: 2001a, 58; 1999, 44), y tales intereses razonables harían posible la paz democrática.

Con la idea de paz democrática, se podría afirmar que el derecho de gentes no es tanto para proteger la libertad y la autonomía entre los pueblos liberales, ya que un pueblo liberal bien ordenado respetaría la libertad y la autonomía de otro pueblo bien ordenado, sino que el derecho de gentes sería para justificar una guerra contra un Estado criminal que pretenda poner en amenaza la seguridad de los pueblos liberales, además de su libertad y de su autonomía: “La sociedad de los pueblos tiene que desarrollar nuevas instituciones y prácticas bajo el derecho de gentes a fin de meter en cintura a los Estados criminales” (Rawls, 2001a: 61; 1999: 48).

Aún así, Rawls precisa más el concepto de paz democrática a través de las dos siguientes ideas: primero, en la medida en que todas las democracias constitucionales satisfacen las cinco características propias de una forma de gobierno

como ésta, a saber: a. Igualdad de oportunidades; b. Distribución decente de los ingresos y de las riquezas, de tal manera que todos los ciudadanos posean los medios suficientes para usar de manera inteligente sus libertades básicas; c. Los ciudadanos deben estar seguros de que la sociedad les va a ofrecer oportunidades laborales significativas y una seguridad a largo plazo; d. Asistencia sanitaria básica para todos los ciudadanos; y e. Financiación pública de las elecciones y disponibilidad de información pública sobre cuestiones de política. Estos requisitos están satisfechos por los principios de justicia de todas las concepciones liberales.

Por último, la segunda idea de la paz democrática es que si las sociedades liberales satisfacen las cinco características descritas anteriormente, entonces no librarán guerras entre sí y tampoco a Estados criminales no liberales, salvo en caso de legítima defensa propia o de otros pueblos, o de intervención en caso de graves violaciones de los derechos humanos.

## Extensión del derecho de gentes a sociedades no liberales pero decentes

Para Rawls las sociedades que reconozcan mutuamente la libertad e igualdad de los actores en la posición original, sin ser necesariamente liberales, podrían participar en un espacio político tal y como se propone en el derecho de gentes. Tales sociedades reciben el nombre de *pueblos jerárquicos decentes*. Con esta idea Rawls da a entender que la sociedad bien ordenada –que posee una concepción política de la justicia– no es exclusiva de sociedades liberales, sino que las sociedades jerárquicas decentes también pueden serlo.

No obstante, las sociedades liberales y bien ordenadas ¿cómo pueden ser compatibles con las sociedades jerárquicas en una posición original?

El argumento a favor de la pregunta se centra en el uso de la posición original en segundo nivel.

Según Rawls, en una posición original con velo de ignorancia, los representantes de los pueblos jerárquicos decentes se encuentran equitativamente situados, son racionales y actúan movidos por razones correctas. Por lo tanto, las partes que representan a las sociedades jerárquicas decentes acogen el mismo derecho de gentes que las partes que representan las sociedades liberales.

Ahora bien, Rawls define dos criterios para que las sociedades jerárquicas decentes sean miembros de buena fe de una razonable sociedad de los pueblos (cfr. 2001a: 78 – 80; 1999: 64 – 67). En primera medida tales sociedades deben ser ante todo pacíficas y diplomáticas, respetando de esta forma el orden político y social de otras sociedades. Segundo, deben poseer un sistema legal que imponga deberes y obligaciones a sus ciudadanos con base a una concepción de justicia pública y a unos parámetros mínimos de equidad con el fin de legitimarlos. Tercero, y el más importante para un posible derecho de gentes, deben respetar un catálogo básico de derechos humanos que no son producto de una doctrina razonable sino que son neutrales, y que posibilitaría los términos de la cooperación social y política.

Entre los derechos humanos que se encuentran son: el derecho a la vida, a la libertad, de propiedad y a la igualdad formal expresada en las reglas de justicia natural (casos similares deben ser tratados de manera similar). Entendidos de esta forma, se dice que los derechos humanos no son propios del liberalismo o de la tradición occidental, sino neutrales. La función de ellos es expresar decencia y legitimidad en un orden legal, descartar cualquier intervención militar de una nación sobre otra que haga parte del derecho de gentes y, consecuentemente, plantear un límite al pluralismo de tal manera que conlleve a la tolerancia entre pueblos. Y cuarto, debe existir una creencia sincera y razonable, por parte de los jueces y funcionarios públicos del sistema jurídico, en que el derecho está efectivamente

orientado y regulado por una idea de la justicia como bien común.

Aún así, tales ideas llevan a Rawls (2001a: 98; 1999: 83) a afirmar que a pesar de que las sociedades jerárquicas decentes no tratan igualitariamente a sus miembros, porque existe jerarquía, no implica que no sean decentes, pues la decencia está en que tales sociedades tengan una concepción política de la justicia como bien común y, según Rawls, esta concepción se respeta en una jerarquía consultiva decente, es decir, en las sociedades que no son liberales pero cuyos miembros participan activamente en las cuestiones políticas (cfr. Rawls, 2001a: 90-91; 1999: 76-77).

Antes de pasar a exponer los derechos humanos, como los expone Rawls en esta segunda parte de la teoría ideal, se concluye (cfr. Rawls, 2001a: 99; 1999: 84) que si las sociedades jerárquicas decentes cumplen con las condiciones que se mencionaron anteriormente, entonces los pueblos liberales las podrían ver como miembros de buena fe de una razonable sociedad de los pueblos. Esta idea, como menciona Rawls, es el sentido de la tolerancia.

Las sociedades jerárquicas decentes tienen ciertas características institucionales que merecen respeto, incluso si sus instituciones no son suficientemente razonables desde el punto de vista del liberalismo político o del liberalismo en general. Las sociedades liberales pueden diferir ampliamente en muchas formas: por ejemplo, algunas son mucho más igualitarias que otras. Pero estas diferencias se toleran en la sociedad de pueblos liberales. ¿No pueden ser igualmente tolerables las instituciones de algunas sociedades jerárquicas? Creo que sí (Rawls, 2001a: 99; 1999: 83).

Para terminar, se pretende ahora ampliar de una manera breve la importancia de las funciones de los derechos humanos en la sociedad de los pueblos que están regulados por el derecho de gentes. Rawls argumenta que los derechos humanos son aquellos que, tanto en las sociedades jerárquicas decentes como en las sociedades

liberales, serán aceptados, ya que consisten en una clase especial de derechos urgentes, “como la libertad con respecto a la esclavitud y la servidumbre, la libertad de conciencia y la protección de grupos étnicos frente al genocidio y la servidumbre” (Rawls, 2001a: 93; 1999: 79). Por lo tanto, la violación de estos derechos es condenada por los pueblos liberales y por los pueblos jerárquicos decentes.

Ahora bien, teniendo clara esta idea, Rawls cree que la función principal de los derechos humanos en el derecho de gentes es restringir las justificaciones para librar la guerra y regular su conducción, y establecer límites a la autonomía interna de la forma de gobierno (Rawls, 2001a: 93; 1999: 79). De esta manera, los derechos humanos serían el único argumento para justificar la guerra y limitar la autonomía interna de un régimen. En la primera situación, se libra la guerra en caso de defensa y en caso de graves violaciones de los derechos humanos; y en la segunda situación, se limita la autonomía interna de un gobierno en caso en que las instituciones del mismo gobierno sean la causa de las violaciones de los derechos humanos y las justifiquen por su autonomía y su soberanía.

Además de la función principal, Rawls destaca tres funciones que dimanen de esta, a saber: 1. “Su cumplimiento es condición necesaria de la decencia de las instituciones políticas y del orden jurídico de una sociedad. 2. Su cumplimiento es suficiente para excluir la intervención justificada de otros pueblos a través de sanciones diplomáticas y económicas o *manu militari*. 3. Fijan un límite al pluralismo entre los pueblos” (Rawls, 2001a: 94; 1999: 80).

Ahora bien, tales funciones que son aceptadas tanto por los pueblos liberales como los pueblos jerárquicos decentes, le imprimen un carácter de universalidad a los derechos humanos en el sentido en que son intrínsecos al derecho de gentes y tienen un efecto político y moral que se extiende a todas las sociedades incluyendo a los Estados proscritos o criminales.

De esta forma, como el procedimiento del derecho de gentes es justo y sus resultados también lo serán, se puede argumentar que quienes hacen parte del derecho de gentes –los pueblos liberales y los decentes– no podrán tolerar los Estados criminales cuando las instituciones de éstos son las causas de las violaciones de los derechos humanos.

Como se dijo anteriormente, sólo los pueblos liberales toleran los pueblos decentes debido a que éstos respetan un catálogo general de los derechos humanos que hacen parte del derecho de gentes y cuyos principios están sustentados en la posición original, la razón pública y el criterio de reciprocidad.

Así pues, con la idea de los derechos humanos y sus funciones, Rawls inicia su análisis sobre la segunda parte del derecho de gentes: la teoría no ideal, en donde trata específicamente de los Estados criminales y los pueblos con condiciones desfavorables en el aspecto económico. Frente a los primeros hay una clara intención: “Los Estados criminales son agresivos y peligrosos; todos los pueblos están más seguros si dichos Estados cambian o son forzados a cambiar. De lo contrario, afectan hondamente al clima internacional de poder y violencia” (2001a, 95; 1999: 81).

## Los Estados proscritos en el derecho de gentes

Después de Rawls haber abordado las dos clases de pueblos de la teoría ideal dentro del marco del derecho de gentes –los pueblos liberales y los pueblos jerárquicos decentes–, continúa su exposición con respecto a pueblos que podrían afectar tal ideal, a saber: los Estados proscritos y las sociedades afectadas por condiciones desfavorables.

Por lo tanto, aquí Rawls aborda la teoría no ideal a partir de una pregunta fundamental: ¿cómo hacer posible que estos pueblos que no se encuentran bien ordenados acepten y cumplan en un futuro

el derecho de gentes? Con respecto al primer Estado, el proscrito, se desarrollará la idea del *ius ad bellum*, inspirado notablemente en *Hacia la paz perpetua* de Kant. Y respecto al segundo Estado, el de situaciones económicas desfavorables, se abordará la idea de la justicia distributiva.

A los regímenes proscritos o criminales Rawls (Cfr. 2001a: 108; 1999: 90) los define según los conceptos de racionalidad y razonabilidad vistos en el primer capítulo. Si la sociedad a la que pertenecen los pueblos bien ordenados del derecho de gentes están regidos por la idea de lo razonable, entonces aquellos Estados que persiguen intereses racionales, más no razonables, estarán fuera de tal sociedad de pueblos y se considerarán por lo tanto proscritos o criminales. Aquí la idea fundamental de los Estados proscritos es que se niegan a cumplir los principios del derecho de gentes porque por encima de ellos están los intereses racionales y esto sería una justificación de ellos para librar una guerra.

Es aquí donde Rawls inicia su teoría de la guerra justa. Según el derecho de gentes rawlsiano, como los pueblos bien ordenados, tanto liberales como decentes, no libran guerras entre sí porque respetan los principios del derecho de gentes que son razonables, entonces sería plausible pensar en la paz internacional. No obstante, como tienen frente a ellos los Estados proscritos con políticas expansionistas, desde luego deberán asumir una actitud bélica de orden defensivo. De esta forma, Rawls cree entonces que sólo los pueblos bien ordenados –liberales y no liberales pero decentes– pueden declarar una guerra justa a los Estados criminales, ya que la justificación es que por encima de los intereses racionales están los razonables que están representados en los principios del derecho de gentes y su respeto hacia éstos.

Así pues, para finalizar, en las ideas de lo racional y lo razonable, se apoyará Rawls para elaborar el contenido de los principios del derecho de gentes para la conducción de la guerra, pero trae consigo problemas que se pueden resumir en los dos siguientes puntos:

a. Sólo las sociedades bien ordenadas, tanto liberales como decentes, pueden declarar justamente la guerra cuando los intereses razonables de un derecho de gentes a los cuales ellos pertenecen, se sienten amenazados por los Estados criminales. Así, sólo la categoría razonable es lo que hace que una guerra sea justa y la categoría racional, por el contrario, es lo que hace que una guerra sea injusta. Se puede afirmar que Rawls frente a la idea del derecho a la guerra tiene una visión maniquea: por un lado los *buenos*, quienes son las sociedades liberales y no liberales pero decentes; y por el otro lado, lo *malos*, quienes no son liberales, no son decentes y la actitud ante la comunidad internacional es seguir sus intereses racionales y no razonables. Los *buenos* no son agresivos y respetan los derechos humanos; los *malos*, por el contrario, son agresivos, no respetan los derechos humanos y tienen políticas expansionistas como la invasión de territorio. De esta forma, una característica del enemigo del derecho de gentes rawlsiano, además de ser agresivo y no respetar los derechos humanos, es que es expansionista en tanto que es considerado como invasor de territorio (Rawls, 2001a: 110; 1999: 92).

Parece entonces que Rawls no contempla otra forma de expansionismo como la económica y la cultural, que puede ser otra forma de expansión sin la necesidad de invadir un territorio. ¿Acaso un pueblo liberal con sus políticas económicas globalizadas no estaría expandiendo su ideología y cultura a los llamados *Estados proscritos* sin necesidad de invadir sus territorios? Este es un problema que se hará cada vez más evidente.

b. Un derecho de gentes orientará a las sociedades bien ordenadas para hacer frente a los regímenes proscritos: le indicará a los pueblos los medios que pueden emplear o no. No obstante, esta orientación no es el único objetivo, pues existe otro que es a largo plazo: "... conseguir que todas las sociedades respeten el derecho de gentes y se conviertan en miembros de buena fe [in good standing] de la sociedad de los pueblos bien ordenados" (Rawls, 2001a: 110; 1999: 93).

Se entiende *buena fe* en el sentido de que los Estados criminales aceptarán los principios de derecho de gentes a la manera como un agente moral aceptaría la ley moral como imperativo categórico y no hipotético. Es decir, como principios morales producto de una concepción de persona rawlsiana de inspiración kantiana –apriorística y universal– y de la razón práctica; y no como principios que se acatan por condicionados externas como las sanciones. Ahora bien, ¿cómo hacer que entren de *buena fe* a la sociedad del derecho de gentes? Frente a esta pregunta, Rawls ofrece una respuesta desalentadora. Frente a esto, el autor se pregunta "cómo conducir todas las sociedades a esta meta es una cuestión de política exterior; exige sabiduría política y su conducción depende en parte de la suerte. Éstas no son cosas sobre las cuales tenga mucho qué decir la filosofía política" (Rawls, 2001a: 110; 1999: 93).

Las preguntas que surgirían son ¿qué clase de política exterior? ¿Cuál es la sabiduría política más correcta si es que la hay? Y si las hay, tanto la política exterior como la sabiduría política, entonces ¿por qué dejar que la conducción dependa de la suerte? Y ¿por qué la filosofía política no tiene mucho de qué hablar al respecto? Estas son preguntas que surgen al interior de tal afirmación y que quedan en el aire.

No obstante, Rawls (cf. 2001a: 110; 1999: 93), como él lo afirma, *recuerda* apenas algunos aspectos conocidos que pueden hacer conducir a los Estados criminales a participar de buena fe en la sociedad del derecho de gentes: las sociedades bien ordenadas deben establecer nuevas instituciones y prácticas que sirvan como una especie de centro confederativo y foro público para deliberar acerca de opiniones políticas respecto a regímenes políticos. Tales deliberaciones pueden ser la de que los regímenes proscritos participen en la sociedad de los pueblos bien ordenados de una manera gradual, presionándolos a través de mecanismos como las sanciones, la supresión de asistencia económica o la imposibilidad de acceder a prácticas cooperativas mutuamente benéficas.

Empero, cuando el régimen no es agresivo y por lo tanto inofensivo para las sociedades bien ordenadas, pero se sabe que violan los derechos humanos, entonces de igual forma habría que intervenir pero buscando salidas más diplomáticas, como la de no hacerles partícipes en un sistema de cooperación, ya que sería contradictorio con el derecho de gentes realizar un tratado con un Estado que viole los derechos humanos dentro de su política interna. Ahora bien, ¿qué pasa con los ciudadanos que hacen parte de un Estado tiránico y cuyas consecuencias de las sanciones de la sociedad de los pueblos recaen sobre ellos sin tener culpa alguna, por pertenecer a una sociedad sin una concepción política de la justicia o sin razón pública? ¿Esta idea favorecerá acaso el aumento de la pobreza en la mayoría de las naciones no liberales?

## Referencias

- Barry, B. (1973). *The Liberal Theory of Justice. A Critical Examination of Principal Doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*. Oxford: Oxford University Press. (Traducción al castellano de Heriberto Rubio: *La teoría liberal de la justicia. Examen crítico de las principales doctrinas de Teoría de la justicia de John Rawls*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993).
- Kant, I. (1995). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa.
- Kymlicka, W. (1995a). *Filosofía política contemporánea. Una introducción*. España: Ariel Ciencia Política. (Título original: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. 1990. Traducción: Roberto Gargarella).
- Mejía, A. (2005a). *El equilibrio reflexivo en el Liberalismo Político*. En: Grueso, D. (compilador). *John Rawls. Legado de un pensamiento*. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.
- Mejía Quintana, O. (1997a). *Justicia y democracia consensual. La teoría neocontractualista en John Rawls*. Presentación de Guillermo Hoyos Vásquez. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Ediciones Uniandes.
- \_\_\_\_\_. (2005). *La filosofía política de John Rawls: la Teoría de la Justicia. De la tradición analítica a la tradición filosófico-política*. En: Botero, J. *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- \_\_\_\_\_. (2005). *La filosofía política de John Rawls: el liberalismo político. Hacia un modelo de democracia consensual*. En: Botero, J. *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Monsalve, A. (1996a). *La idea del consenso en Rawls. Una exposición crítica*. En: Cortés Rodas, F. y Monsalve, A. (Editores). *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*. España: Ediciones Alfons el Magnànim y Colciencias.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press (Traducción al castellano de María Dolores González. *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, segunda edición en español, 1997b).
- \_\_\_\_\_. (2002). *Justicia como Equidad. Una reformulación*. Edición a cargo de Erin Kelly. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2001b). *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press. Edited by Barbara Herman, 2000. (Traducción de Andrés de Francisco. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona: Paidós).
- \_\_\_\_\_. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993. (Traducción al castellano de Sergio René Madero Báez. *Liberalismo político*. México: Fondo

de Cultura Económica, primera edición en español, 1995).

\_\_\_\_\_. (1999). *The Law of Peoples; with, The Idea of Public Reason Revisited*. Cambridge: Harvard University Press, (Traducción al castellano de Hernando Valencia Villa. *El derecho de gentes. "Una revisión de la idea de razón pública"*. España: Paidós, 2001a).

Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa. Título Original:

*Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, 1982. Traducción: María Luz Melon).

Vatter, M. (2002). *El concepto de lo político y la razón pública en Schmitt y Rawls*. En: Arango, R. (editor académico). *Filosofía de la democracia. Fundamentos conceptuales*. Colombia: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes (Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales CESO).