

La incoherencia entre las teorías de la justicia de Rawls*

THOMAS POGGE

Universidad de Columbia, Nueva York

En *A Theory of Justice*, John Rawls ofreció su propuesta de justicia doméstica, con el fin de proporcionar una guía para valorar, diseñar y reformar el orden institucional («estructura básica») de una sociedad.¹ Veintiocho años más tarde publica una obra sobre la justicia internacional: *The Law of Peoples*, que es presentada como una extensión de su teoría doméstica.

En ambos textos ocupan un lugar central unos experimentos mentales relacionados con un foro deliberativo ficticio, la «posición original», compuesto de deliberantes racionales o «partes». En el caso doméstico, las partes representan a personas individuales. En la medida en que cada presunto ciudadano o ciudadana posee su propio representante, asumimos que esta posición original modela la libertad y la igualdad fundamental de todas las personas. Las partes tienen la misión de acordar unos criterios públicos de justicia para enjuiciar las distintas alternativas realizables de estructuras básicas para una sociedad. Aunque las partes intentan proteger los intereses de sus respectivos clientes, todos los rasgos distintivos de estos eventuales ciudadanos permanecen ocultos para ellas por un «velo de ignorancia», y así, éstas deben buscar un acuerdo sobre los criterios públicos de justicia social sin conocer los credos particulares, valores, gustos, deseos, recursos o incluso los contextos naturales o históricos de la sociedad de sus clientes. Rawls intenta demostrar, basándose en una compleja serie de rigurosos argumentos, que las partes seleccionarían sus criterios públicos liberales: los dos principios de justicia con las dos normas de prioridad (TJ 266-267 [340-341]).

En el caso internacional, el experimento mental de la posición original se utiliza de una manera bastante distinta. Cuatro divergencias nos vienen a la cabeza. Los deliberantes racionales son concebidos representando pueblos en lugar de personas, y así, se afirma que la posición original internacional modela la libertad y la igualdad de los pueblos. La representación se garantiza selectivamente sólo a aquellos pueblos que están bien-ordenados por tener un orden institucional doméstico liberal o decente, mientras que los restantes («Estados proscritos», «sociedades menos favorecidas», y «absolutismos benevolentes»)* no son aceptados como iguales y por lo tanto se les niega igual respeto y tolerancia (LP 4, 63 [14, 77]). El velo de ignorancia es suficientemente delgado como para permitir a las partes saber si están representando a un pueblo liberal

o decente; y Rawls, por lo tanto, presenta su experimento mental internacional dos veces para mostrar por vías separadas que los representantes de los pueblos liberales y los de los decentes suscribirían independientemente el mismo acuerdo. Y la misión asignada a las partes en la posición original internacional difiere considerablemente de la doméstica; su función *no* es, como se podría esperar, el lograr un acuerdo sobre los criterios públicos para la valoración, diseño y reforma del orden global institucional, sino acordar un conjunto de normas de buena conducta que los pueblos en cooperación deben obedecer (y esperar que sean recíprocamente obedecidos).

Discutiré la primera y la última de estas divergencias más obvias así como una menos evidente que también resulta relevante. Pero, en primer lugar, permítanme comentar brevemente el enfoque general que comparten las dos teorías.

El enfoque puramente orientado al afectado ejemplificado por ambas teorías

A pesar de las diferencias, los experimentos mentales contractualistas del tipo que Rawls presenta, expresan un enfoque de las cuestiones morales puramente orientado al afectado (POA). El enfoque POA se puede definir mejor a través de su tratamiento de la información: quienes defienden un enfoque POA para algunas cuestiones morales creen que la solución correcta se encuentra y justifica comparando cómo las soluciones realizables alternativas afectarían a aquellos afectados de forma relevante por la elección de la solución —los «afectados» por la elección. Una solución es mejor que otra sí y sólo sí es mejor para estos afectados. Cualquier otra información es considerada irrelevante.

Toda teoría POA es triádica, e implica:

1. Un *iudicandum*, que debe ser juzgado moralmente.
2. *Afectados*, cuya perspectiva modela el juicio.
3. *Intereses* que caracterizan a estos afectados, y que identifican lo que se considera como bienes o males para ellos, y cómo estos bienes o desgracias se deben agregar tanto en cada afectado como a través de ellos.

Yo rechazo en general el enfoque POA —en gran medida, aunque no exclusivamente—, porque solamente considera cómo influye un *iudicandum* particular sobre los afectados, y no el modo en que son tratados por este *iudicandum*. Las teorías POA valoran meramente cómo les va a los afectados y por lo tanto ignoran las vías causales particulares por las que llegan los bienes y males a afectados específicos. Es fácil observar que esto es implausible si tomamos el enjuiciamiento de una persona y su conducta, donde con frecuencia resulta moralmente relevante si el comportamiento del agente era una acción o

La estructura general triádica de las teorías morales POA

La teoría doméstica de Rawls

La teoría internacional de Rawls

Iudicandum:

¿Cuál es la cuestión moral?
¿Qué debe ser juzgado en términos morales?

¿Cuál es el moralmente mejor criterio público de justicia para el enjuiciamiento comparativo de diseños alternativos realizables para el orden institucional («estructura básica») de una sociedad (nacional) completa?

¿Cuáles son las moralmente mejores normas de conducta que los Estados (pueblos) deben (esperar recíprocamente) respetar?

Afectados:

¿Quiénes son las partes afectadas cuyos intereses deben servir de referencia para elaborar el juicio?

Los ciudadanos individuales de la sociedad en cuestión

Los pueblos liberales y decentes

Intereses:

¿Cuáles (buenos y malos)?

«intereses de orden superior»

Interés en su independencia, igualdad, y la estabilidad de su orden doméstico liberal o decente.

Agregación intra-afectado
Agregación inter-afectados

sin especificar
maximín (y promediar)

sin especificar
sin especificar

una omisión. De una manera menos obvia, el enfoque POA es también implausible en el enjuiciamiento de las normas sociales al no conceder mayor peso, por ejemplo, a los daños que esas normas ordenan o autorizan, que a los daños equivalentes que estas normas no consiguen impedir o mitigar.

El problema aparece bien ejemplificado en la teoría doméstica de Rawls a través de la primera norma de prioridad (TJ 266 [341]) y los ejemplos que ofrece para ilustrar su significado y aplicación. La primera norma de prioridad permite la restricción de las libertades básicas con el fin de hacerlas más efectivamente realizables y más seguras. Así, Rawls, escribe que la libertad de conciencia puede ser restringida por el Estado en la medida en que esta sea la única forma de evitar alteraciones del orden público que pudiesen poner en peligro la libertad de todos —en este caso es decisivo «el interés del ciudadano igual representativo» en sus libertades básicas (TJ 187 [247]). Muestra que la libertad de las sectas intolerantes puede ser restringida «cuando el tolerante cree, sinceramente y con razón, que su propia seguridad y la de las instituciones de la libertad están en peligro» (TJ 193 [254]). Y afirma que se deben dar votos «extra» a ciudadanos inteligentes y bien educados cuando este proceder, a través de un mejor gobierno, aumenta suficientemente la seguridad de las libertades básicas no-políticas de los no-educados: «Admitidos estos supuestos, el voto plural puede ser perfectamente justo» (TJ 205 [268]).

Las mayores paradojas aparecen cuando Rawls aplica su enfoque POA al diseño del sistema penal y permite estatutos de estricta responsabilidad criminal para contextos en los que la restricción de las libertades básicas que éstos implican es evaluada en función de la reducción que logran en el peligro que, para las libertades básicas, se deriva del no-cumplimiento: «los ciudadanos pueden considerar la ley como el menor de los dos males, resignándose ante el hecho de que, aunque puedan ser considerados culpables por cosas que no han hecho, los riesgos de su libertad con cualquier otra medida serían mayores» (TJ 213 [278]). Con un razonamiento análogo uno podría justificar el relajar las restricciones en la búsqueda e interrogatorio de sospechosos, rebajando los criterios de prueba en los enjuiciamientos criminales, e imponiendo castigos draconianos por infracciones (como conducir borracho) que, aunque no sean mal intencionadas, resultan muy perjudiciales y que pueden ser sustancialmente reducidas a través de la disuasión.

La reflexión sobre el sistema penal muestra cómo el enfoque POA es defectuoso: en tanto que *afectados* podemos, de hecho, o preocuparnos por si nuestras libertades básicas están amenazadas por males que son mandados o autorizados por nuestro orden institucional o infligidos por cargos públicos, o bien por perjuicios que no son suficientemente impedidos o disuadidos por nuestro orden institucional y cometidos por criminales e individuos privados. Pero en tanto que ciudadanos políticamente responsables, que participan en la imposición de este orden institucional sobre otros, otorgamos un mayor peso a los daños que son infligidos oficialmente («en nombre del pueblo») —como el castigo de inocentes bajo estatutos de estricta responsabilidad penal o castigos draconianos— que a los perjuicios que supuestamente evitan. El enfoque POA sólo refleja la primera de estas perspectivas. Una concepción adecuada de la justicia social debe equilibrar ambas.

Tras haber expresado brevemente mis reservas sobre el enfoque POA,² compartido por las teorías doméstica e internacional de Rawls, permítanme retomar alguna de las divergencias. Para Rawls, estas diferencias entre sus dos teorías POA demuestran la «versatilidad» y «flexibilidad» de su posición original (LP 40, 86 [53, 101]). Yo las considero como asimetrías no explicadas que sólo perjudican a la credibilidad de su teoría internacional.

La preocupación exclusiva por los intereses de los pueblos

Se ha prestado mucha atención al hecho de que Rawls otorgue una significativa carga moral a la noción de pueblo. Pero hay una doble vaguedad que la desvirtúa. En primer lugar, no está claro qué grupos se consideran pueblos. ¿Quiere Rawls incluir cualquier grupo de personas que residen juntas dentro de las fronteras territoriales de un Estado? ¿Qué sucede con los kurdos, los judíos, los

chechenos, los maoríes, los sami, y cientos de otras naciones tradicionales y aborígenes que con frecuencia trascienden las fronteras estatales o están mutuamente entrelazadas? En segundo lugar, tampoco queda claro cómo se delimita cada uno de los pueblos reconocidos. ¿Se decide por pasaporte, cultura, descendencia, elección, o alguna combinación de estos o quizás otros criterios? ¿Pueden las personas pertenecer a varios pueblos o sólo a uno? Todas estas cuestiones tendrían una importancia considerable en cualquier intento de realizar la «Sociedad de Pueblos» que Rawls imagina como su «utopía realista». Y aun así, no les presta absolutamente ninguna atención.

También se ha señalado frecuentemente que Rawls asume el individualismo normativo en el ámbito doméstico pero lo rechaza en el internacional. (El individualismo normativo es la concepción que, respecto al establecimiento de las cuestiones morales, asume que sólo deben contar los intereses de los seres humanos individuales.) Esto supone una asimetría en la medida en que, en la teoría doméstica de Rawls, no se les concede *ningún* peso independiente a los intereses de los colectivos (por ejemplo, a asociaciones) —éstos son considerados únicamente en la medida en que los individuos los eligen y se identifican con ellos. En la teoría internacional de Rawls, por el contrario, los pueblos son reconocidos como las últimas unidades de interés, esto es, como colectivos cuyos intereses *no* son reductibles a los de las personas individuales.

Pero más destacable que esta divergencia de la teoría internacional de Rawls respecto de las de sus rivales cosmopolitas es su insistencia en que los intereses de los individuos *no deben contar en absoluto* para la selección y justificación del particular conjunto de normas que gobiernan la conducta del Estado. Lo único que cuenta es el interés de cada pueblo «de preservar su igualdad e independencia» (LP 42, cf. 70 [54, cf. 82]) como una estable sociedad (liberal o decente) bien-ordenada (LP 33, 69 [45, 82]). Lo que importa entonces es que cualquier pueblo dispuesto y deseoso de constituirse como una sociedad bien-ordenada debe tener los medios económicos para realizarlo. Esto debe favorecer «disposiciones que aseguren que en todas las sociedades razonables liberales (y decentes) se satisfagan las necesidades básicas de la gente» —aunque las necesidades básicas del resto de los pueblos (explícitamente excluidas por Rawls)³ son una cuestión distinta. Pero más allá de este punto, los deliberantes internacionales de Rawls no se preocupan de en qué medida las formulaciones plausibles alternativas de las leyes de los pueblos se traducirían en individuos que sufren por ser muy pobres —tanto en términos absolutos como en términos relativos a los ciudadanos de otros países.

Rawls llega a la conformidad con la desigualdad en sus conclusiones sobre la justicia internacional, por lo tanto, a través de una dramática asimetría para la que no aporta ninguna defensa: mientras que los intereses de los individuos son los únicos que cuentan en su teoría doméstica, estos intereses no son tenidos en absoluto en cuenta en su teoría internacional. Rawls reconoce este punto, al

menos en términos generales, cuando caracteriza su posición original internacional como una «que es justa para los pueblos y no para los individuos» (LP 17 n. 9 [29 n. 9]). Pero su posterior intento de defender la exclusión de los intereses individuales apelando al deseo de acomodar a las sociedades jerárquicas decentes (LP 82-85 [97-100]) fracasa: así como se afirma que las sociedades liberales se preocupan por «el bienestar de sus ciudadanos» (LP 34 [47]), también se afirma que las sociedades jerárquicas decentes se comprometen con una idea de justicia como bien común que implica una preocupación por «los derechos humanos y el bien de la gente a la que representan» (LP 69 [82]). Si ambos tipos de régimen doméstico manifiestan una preocupación por los intereses de los individuos, ¿por qué no incorpora la posición original internacional una preocupación por, al menos, aquellos intereses individuales reconocidos conjuntamente, junto con el interés de cada pueblo de mantener un estable y bien-ordenado régimen doméstico? Si los deliberantes en la posición original internacional diesen algún peso, por mínimo que fuese, por ejemplo, al interés de los individuos en la posición socio-económica, tanto absoluta como la relativa, que tendrían oportunidad de alcanzar (un interés que es reconocido en ambos tipos de sociedades), en este caso tendrían una razón para preferir las normas económicas globales que tiendan a moderar, en lugar de a agravar, la desigualdad económica internacional.⁴

Las asimetrías estructurales entre las dos teorías

Permítanme volver a lo que considero como la asimetría más importante, y que ha recibido escasa atención académica hasta el fecha. Mientras que la teoría doméstica es *triádica e institucional*, la teoría internacional es *diádica e interactiva*. ¿En qué consisten exactamente estas asimetrías, y qué impacto tienen en las conclusiones que Rawls afirma que alcanzarían las partes en los dos casos?

En el caso doméstico, las partes tienen que adoptar un criterio público de justicia que debe guiar el diseño, la reforma y el ajuste del orden institucional doméstico en circunstancias que varían natural, histórica, cultural, económica y tecnológicamente. En el caso internacional, se le pide a las partes que aprueben directamente unas normas internacionales determinadas.

La anterior construcción en tres etapas proporciona mayor flexibilidad para adaptarse a diversas circunstancias. Deja abiertos importantes rasgos de la estructura básica al tiempo que únicamente prescribe los fundamentos sobre los que deben ser establecidos dentro de un contexto concreto dado. Él si debe haber, o en qué grado, propiedad privada en los medios de producción, por ejemplo, debe ser establecido siguiendo el principio de diferencia al examinar qué solución (satisfaciendo los principios primero y de oportunidades) generaría el mejor sustrato socio-económico.

Teoría doméstica

Partes en la posición original
que seleccionan

Un criterio público de justicia social
(Los dos principios de Rawls
y las dos normas de prioridad)
que selecciona

Un diseño de la estructura básica para
cualquier contexto empírico específico

Teoría internacional

Partes en la posición original
que seleccionan

Un conjunto de normas internacionales
(Las ocho leyes de las naciones de Rawls)

Las circunstancias pueden cambiar, por supuesto, y los ciudadanos pueden tener entonces razones para re-organizar las normas básicas de su sistema legal y político para asegurar las libertades básicas, o pueden tener razones para re-organizar las normas básicas de su orden económico para seguir satisfaciendo el principio de diferencia.

La última construcción en dos etapas no proporciona esta flexibilidad. Los miembros de la Sociedad de los Pueblos de Rawls están encerrados en un conjunto particular de normas que podríamos probar que resultan demasiado rígidas para realizar sus intereses como pueblos bajo las cambiantes circunstancias globales. Tal vez existan razones que favorezcan una construcción en dos etapas. Se podría afirmar, por ejemplo, que la probabilidad de errores y juicios corruptos se reduce cuando los actores políticos están constreñidos por normas rígidas en vez de por normas que necesitan ser ajustadas, bajo la guía de un criterio público de justicia social, a las cambiantes circunstancias naturales, históricas, culturales y económico-tecnológicas. Pero a uno le gustaría que le dijeren cuáles son esas razones y, especialmente, por qué deben ser decisivas en el caso internacional pero no en el doméstico.

La divergencia estructural conduce a diferencias sustantivas importantes. Consideremos la cuestión de en qué medida los miembros de una generación deben soportar el costo económico de las decisiones hechas por sus predecesores. La teoría doméstica de Rawls excluye estos costos completamente, a través del primer principio y del principio de oportunidad: todos los miembros de la sociedad, independientemente de lo irresponsable que haya sido la conducta de sus padres, tiene un derecho igual a un esquema completo y adecuado de libertades básicas iguales así como a una justa igualdad de oportunidades. Además, la teoría doméstica de Rawls ofrece una respuesta flexible: las instituciones sociales pueden permitir que las personas sean penalizadas selectivamente porque sus padres fueron incapaces de ahorrar, o por la elevada fertilidad de los mismos, sólo si, y en la medida en que esta penalización selectiva —fundamentalmente a través de los mayores incentivos que se dan a los padres para que se

comporten responsablemente— tiende a elevar el sustrato socio-económico. El grado de esta penalización selectiva que se incorpora dentro de las normas sociales puede que necesite ser ajustado con el tiempo con el fin de registrar los cambios en las actitudes paternas. Las normas sociales o las instituciones son concebidas como meros medios, que deben ser ajustados para optimizar el modo de alcanzar los fines especificados por el criterio de Rawls, que en este caso consiste en el fin prescrito por el principio de diferencia. En el plano internacional, encontramos el mismo tema en relación con las sociedades que tienen una reducida tasa de ahorro o un elevado índice de natalidad. En este caso, Rawls pregunta *directamente* qué normas debe haber y afirma que los costes de las decisiones tomadas por los anteriores miembros de la sociedad deben ser sobrellevados completamente por sus miembros presentes. Imponer alguno de estos costes a otras sociedades «parece inaceptable» (LP 117-118 [136-137]). De nuevo, aquí, a uno le gustaría que le dijese por qué una respuesta distinta debe ser apropiada en el caso internacional. De este modo, la diferencia en el contenido moral es un subproducto de una variación no-justificada en la descripción de la función de las partes, que les impide adoptar una solución flexible que pudiese ser sensible a la información empírica sobre cuánto se perdería realmente por culpa de las limitaciones morales, dentro de unas instituciones económicas globales diseñadas para que produzcan unos efectos moderadores sobre la desigualdad internacional.

Al enfatizar este punto, no estoy rechazando la preocupación de Rawls por el valor moral del autogobierno colectivo. Tampoco estoy negando que el autogobierno colectivo requiera, plausiblemente, que el colectivo que se autogoberna reciba una participación desproporcionada de los beneficios y las cargas que se derivan de sus decisiones. Más bien, me limito a añadir dos ideas.

En primer lugar, incluso en el mundo ideal de Rawls, compuesto exclusivamente por pueblos bien-ordenados y autogobernados, todavía habría razones para favorecer *alguna* participación de las cargas de modo que aquellas sociedades especialmente pobres y débiles⁵ no soporten la totalidad de las consecuencias de sus decisiones desafortunadas, sino únicamente una parte desproporcionada. Este argumento viene al caso cuando las consecuencias de las decisiones cruciales realizadas por una sociedad serían sobrellevadas por personas que no juegan ningún papel en esta decisión —por generaciones posteriores, por ejemplo, o por personas que viven en la base de una sociedad jerárquica decente y que están, por lo tanto, excluidas de la participación política. Otro argumento que viene al caso es el que se refiere a las consecuencias de las decisiones cruciales realizadas por una sociedad cuando están fuertemente influidas por la suerte o por la intervención de otras causas imprevisibles. La fuerza de estas razones es ampliamente reconocida en relación a las decisiones tomadas por las familias aisladas, entonces ¿por qué no deberían ser también aplicables a las decisiones sociales? E incluso donde no se aplica ninguna de

estas razones, nuestras instituciones domésticas mitigan con frecuencia hasta aquellas dificultades y desventajas auto-infligidas, por ejemplo, a través del sistema fiscal o la ley de quiebra. (Una persona que resulta seriamente herida por su propia conducta temeraria, por ejemplo, puede reclamar una deducción sobre parte de sus gastos médicos detallados, y si por ejemplo pierde la vista por culpa del accidente, puede también reclamar un mayor nivel de deducciones en el futuro.) Como hemos visto, la teoría doméstica de Rawls otorga un apoyo general a este tipo de mitigación de los costes que deben soportar las familias pobres como consecuencia de sus decisiones y proporciona una guía sobre cómo se debe estructurar esta mitigación a la luz del conocimiento empírico sobre el impacto real de las limitaciones morales. ¿Por qué el análogo internacional de esta mitigación debe ser incompatible con el autogobierno o, de otra forma, ser inaceptable?

La segunda idea profundiza y corrige la primera señalando que la magnitud del coste de una decisión desafortunada y qué tipo de cargas acarrea, depende en un grado importante del contexto institucional más amplio en el que las decisiones son tomadas. La sociedad puede ser organizada para reconocer e imponer la esclavitud o la dependencia por deudas. Si esto sucede, entonces las decisiones desafortunadas de los padres pueden conducir a que sus hijos se críen como esclavos, reales o virtuales, encadenados a telares o trabajando en minas subterráneas. O, por el contrario, la sociedad puede ser diseñada de modo que ninguna decisión paterna pueda privar a los niños y niñas de un acceso igual a los sistemas nacionales de salud y educación, y por lo tanto, de competir por un empleo en términos aproximadamente iguales en el futuro. Este contrato muestra que las cargas derivadas de decisiones desafortunadas son mucho mayores bajo algunos diseños del orden institucional que bajo otros, incluso cuando el último no implica una coparticipación cuantificable en los costes o una lamentable pérdida en la autonomía familiar.

Las mismas consideraciones se mantienen para el ámbito internacional, donde no se considera que el autogobierno colectivo se vea reducido, por ejemplo, por el hecho de que las normas internacionales de préstamo no permitan que los Estados usen sus tesoros históricos (y menos sus niños y niñas) como garantía. He aquí un contraste incluso más relevante: el orden internacional puede ser estructurado de modo que refleje el poder de negociación de los diversos Estados, que impide con eficacia que las sociedades más pobres alcancen los índices de crecimiento económico que son fácilmente adquiridos por las más ricas; o este orden puede ser estructurado de modo que, sin reparar en la distribución de poder, mantenga unos mercados abiertos y justos que hagan realmente más fácil para las sociedades pobres que para las ricas el alcanzar índices elevados de crecimiento económico. Incluso si (retirando mi primera idea) aceptamos el principio de que las poblaciones nacionales deben soportar «todas las consecuencias» de las decisiones que tomaron ellos o sus antepasa-

dos, todavía podemos optar por uno de estos dos diferentes diseños institucionales. Por lo tanto, nuestra decisión de un orden global co-determina en qué consiste la totalidad de las consecuencias de las decisiones nacionales. El último diseño, cuando se combina con el principio de la totalidad de las consecuencias, generaría claramente muchas menos dificultades y desigualdad que el anterior.

La diferencia estructural entre las funciones que Rawls asigna a las partes en las posiciones originales doméstica e internacional está asociada a dos diferentes concepciones de la justicia económica. Cuando reflexionamos directamente sobre las normas sociales, tal como Rawls hace en el caso internacional, puede parecer plausible dejar que los propios participantes negocien los términos de sus interacciones económicas: «2. Los pueblos deben cumplir los tratados y convenios. 3. Los pueblos son iguales y deben ser partes en los acuerdos que los vinculan» (LP 37 [50]). Para bloquear el peligro de que este proceso un tanto libertario de construcción de normas produzca una pobreza excesiva, Rawls añade la norma «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» (LP 37 [50]).

Pero el propio Rawls encuentra fuertes razones para rechazar este libertarismo débilmente limitado en el caso doméstico. Cuando el orden económico de una sociedad surge de la libre negociación entre sus miembros, los ricos pueden emplear su mayor poder de negociación para modelar y remodelar este orden a favor propio, lo que les capacita para expandir su ventaja al capturar una parte desproporcionada del producto social. Tal como Rawls escribe elocuentemente: «supóngase que empezamos con la idea, inicialmente atractiva, de que las circunstancias sociales y las relaciones entre las personas deberían desarrollarse temporalmente a tenor de acuerdos equitativos libremente consentidos y plenamente respetados. Lo que necesitamos entonces es una noción de lo que sean acuerdos libres y de lo que sean las circunstancias sociales bajo las cuales su consecución puede considerarse equitativa. Además, aun cuando esas condiciones puedan ser equitativas en una primera fase, los resultados acumulados de varios acuerdos separada y palmariamente equitativos, unidos a tendencias sociales y a contingencias históricas diversas, con el curso del tiempo probablemente alterarán las relaciones entre los ciudadanos y las oportunidades de los mismos, de manera que habrán dejado de darse las condiciones favorables para acuerdos libres y equitativos» (PL 265-266 [301-302]). Advierte además de «que la tendencia a la erosión (de la justicia de trasfondo) está activa aun en el caso de que los individuos actúen equitativamente: el resultado global de transacciones independientes y separadas se desvía de un trasfondo justo, no confluye hacia él. Podríamos decir: en tal caso, la mano invisible guía las cosas en la dirección equivocada y facilita una configuración oligopolística que culmina en el mantenimiento de desigualdades injustificadas y de restricciones a las oportunidades equitativas» (PL 267 [303]). En el caso doméstico, Rawls demanda que

las normas de interacción económica no deben ser modeladas a través de la libre negociación, sino diseñadas y ajustadas para minimizar las dificultades y desigualdades, y preservar la justicia del trasfondo.

Rawls parece reconocer que permitir que los términos de interacción económica sean modelados por la libre negociación implica una amenaza también en el caso internacional (LP 42-43 [55]). Y ciertamente lo es. Consideremos un mundo en el que, como en el nuestro, el 15 % de la humanidad vive en los países desarrollados, con un PIB per cápita medio de cerca de 30.000\$, y el 85 % vive en países subdesarrollados, con un PIB per cápita medio de cerca de 1.200\$. Asumamos que todas las sociedades son o liberales o decentes y que las sociedades ricas cumplen con su deber de asistencia cada vez que la pobreza amenaza el buen-ordenamiento de cualquier sociedad. En este mundo se negocian convenciones y tratados sobre comercio, inversiones, préstamos, patentes, *copyrights*, registro de marcas, doble tasación, convenios laborales, protección medioambiental, utilización de los recursos del lecho oceánico etc. Todos estos acuerdos pueden ser modelados, de muchas maneras, para ser más o menos favorables a las distintas partes afectadas y, en particular, para favorecer a las sociedades ricas (y a sus ciudadanos y corporaciones) o a las sociedades pobres, cuyos respectivos intereses tenderán a alinearse en relación a la mayoría de los temas. Aquí, las sociedades ricas, que controlan conjuntamente el 82 % del producto global y el acceso a los mercados más lucrativos del mundo, disfrutan de una gran superioridad de poder de negociación, información y pericia respecto a las sociedades pobres, tomadas en conjunto. Capaces y deseosas de explotar esta superioridad, modelan el orden económico global de modo que favorezca lo máximo posible su ventaja y capturar la parte del león de los beneficios de la interacción económica. La mano invisible guía estos asuntos por la dirección equivocada, permitiendo a las sociedades ricas adquirir índices de crecimiento superiores en PIB per cápita, y por lo tanto, agravando todavía más las diferencias en poder de negociación. Todo esto nos suena familiar respecto al mundo real: entre 1975 y 1997, el PIB per cápita real en los países industrializados se incrementó un 53 % de media y descendió un 15 % en los más pobres.⁶ «La brecha de la renta entre la quinta parte de la población de los países ricos y el quinto de los más pobres era de 74 a 1 en 1997, de un 60 a 1 en 1990 y de 30 a 1 en 1960.»⁷ Otras estimaciones anteriores son 11 a 1 para 1913, 7 a 1 para 1870, y 3 a 1 para 1820.⁸

Limitado a asegurar sólo un mínimo fijo, el deber de asistencia de Rawls no protege a las sociedades pobres de los términos que distorsionan y deterioran la interacción económica internacional, y que son exigidos a través del siempre creciente poder de negociación de los ricos. Rawls parece contemplar el problema cuando escribe que cualquier «injustificado efecto distributivo» de las organizaciones cooperativas necesita ser corregido (LP 43, 115 [55, 134]) e incluso sugiere que las partes internacionales, yendo más allá de sus ocho leyes de los pueblos

oficiales (LP 37 [50]), «acordarían términos justos de comercio para mantener el mercado libre y competitivo» (LP 43 [55]). Pero, ¿cómo podemos saber si los efectos distributivos son «injustificados» o los arreglos comerciales «injustos»? Para responder esta cuestión, Rawls necesitaría proporcionar un principio que valorase y enjuiciase el orden económico global a la luz de sus efectos distributivos del mismo modo en que su principio de diferencia valora y ajusta el orden económico doméstico. Pero Rawls rechaza específicamente cualquier principio que no contenga «un objetivo y un tope» en el caso internacional (LP 115-119 [135-138]). También rechaza cualquier análogo internacional a un proceso democrático, que permita que una mayoría de ciudadanos en una sociedad liberal reestructure su orden económico si éste favorece a los ricos demasiado. El orden económico global de la utopía de Rawls es modelado, por lo tanto, por la libre negociación y así refleja, y tiende continuamente a aumentar, la posición ventajosa de las sociedades más ricas. La imposición de semejante orden económico no se justifica por el hecho de que aquellos que resultan aventajados por él, resguarden a los desaventajados de caer por debajo de algún mínimo.

¿Consiguen las asimetrías el resultado que Rawls desea?

Hemos visto que Rawls respalda su argumento contra los críticos igualitaristas y/o cosmopolitas de su proyecto de ocho principios (LP 37 [50]), en gran medida, a través de tres importantes y no-explicados alejamientos de su teoría doméstica. Permítanme recapitular.

Al concebir su teoría internacional *interactivamente*, como buscando normas de buena conducta, Rawls obvia lo que identifica correctamente en el contexto doméstico, como el más importante asunto moral: el diseño del orden institucional, el cual modela de una forma crucial el carácter de los actores relevantes así como las opciones e incentivos a los que se enfrentan. Es innegable que hoy en día y en el futuro previsible, existe un orden institucional que afecta en modo importante las opciones e incentivos con los que las sociedades y sus gobernantes se encuentran en sus relaciones mutuas y que incluso afecta profunda y especialmente a las instituciones y culturas de las sociedades más débiles y pequeñas. Al permitir que este orden global sea modelado y ajustado a través de la libre negociación entre los Estados, Rawls lo relega casi enteramente más allá del enjuiciamiento moral.

Mientras que la teoría doméstica de Rawls *solamente* toma en consideración a los individuos y sus intereses, su teoría internacional *no* los tiene en cuenta en absoluto. Los intereses reconocidos de los pueblos —el preservar su igualdad e independencia como sociedades bien-ordenadas (liberales o decentes)— pueden, por descontado, concordar con el interés de los individuos por vivir en una sociedad bien-ordenada cuya igualdad e independencia esté asegu-

rada. Pero los individuos también tienen otros intereses, muchos de los cuales son relevantes para formular las normas de buena conducta de los Estados. Por ejemplo, los individuos pueden tener interés en evitar la pobreza severa (que pueden sufrir perfectamente incluso si su sociedad se sitúa en o sobre el umbral para la asistencia de Rawls). Y los ciudadanos de una sociedad también tienen interés en ser capaces de evitar grandes diferencias entre su propio nivel socio-económico y el propio de sociedades más ricas.

La teoría doméstica de Rawls está organizada en tres estadios y, a través del estadio intermedio, incorpora sistemáticamente una sensibilidad hacia la información empírica sobre los efectos distributivos de disposiciones institucionales alternativas y realizables. Su criterio de justicia social explicita la meta u objetivo de las instituciones sociales domésticas y así demanda una reflexión sistemática sobre qué diseño de la estructura básica ofrece, en las circunstancias dadas, las mejores perspectivas en relación a aquellas metas u objetivos. La teoría internacional de Rawls está organizada en dos estadios y, por lo tanto, no incorpora sistemáticamente información sobre los efectos (estadísticos) empíricos de formulaciones alternativas de la «Ley de los Pueblos».

¿Permiten estas tres desviaciones no explicadas respecto a su teoría doméstica, sostener sus ocho leyes como la formulación que acordarían los representantes de los pueblos liberales y decentes bajo el velo de ignorancia? Quizás lo hagan. Pero todo lo que en realidad presenta en el texto es la mera aseveración de que «los representantes de los pueblos bien ordenados simplemente reflexionan sobre las ventajas de estos principios de igualdad entre los pueblos y no ven razón alguna para abandonarlos o sustituirlos» (LP 41, cf. 69 [54, cf. 82]).

En realidad, estos representantes *sí* tienen razones para proponer alternativas. Tal como Rawls reconoce, generalmente resulta más difícil para las sociedades pobres el mantenerse como regímenes bien ordenados. Así que los representantes de los pueblos, detrás del velo de ignorancia, tienen razones para favorecer un proyecto más igualitario de cooperación económica en el que las sociedades bien ordenadas tendrían una mejor oportunidad de situarse cómodamente *sobre* el umbral mínimo necesario para mantener un régimen bien-ordenado. En segundo lugar, contrariamente a lo que Rawls asume, las grandes desigualdades internacionales alientan la corrupción en los países más pobres, donde los políticos y los burócratas descubren que tienen más que ganar sirviendo los intereses de los gobiernos ricos y de las corporaciones extranjeras que promoviendo los intereses de sus compatriotas mucho más pobres. Por lo tanto, los representantes de los pueblos, tras un velo de ignorancia, tienen razones para favorecer una ley de los pueblos más igualitaria que prevenga que la pobreza *relativa* de las sociedades se convierta en excesiva.⁹

Creo que Rawls obvia estos puntos debido a que suscribe, al menos generalmente, lo que he denominado como la tesis de la pobreza puramente doméstica (TPPD).¹⁰ La TPPD sostiene que los pueblos son los dueños de su propio destino,

que las causas de la pobreza nacional y de la desigualdad internacional son puramente domésticas: «las causas y las formas de la riqueza de un pueblo radican en su cultura política y en las tradiciones religiosas, filosóficas y morales que sustentan la estructura básica de sus instituciones políticas y sociales, así como en la laboriosidad y el talento cooperativo de sus gentes, fundados todos en sus virtudes políticas. [...] También resulta decisiva la política demográfica del país» (LP 108 [127]). Si una sociedad no quiere ser pobre, puede frenar el crecimiento de la población o industrializarse (LP 117-118 [136-137]) y, en cualquier caso, «si no está satisfecha, puede seguir ahorrando o, si ello no es factible, pedir prestado a otros miembros de la Sociedad de los Pueblos» (LP 114 [134]).

Rawls se muestra aquí propenso a cometer dos errores interrelacionados. Primero, igual que otros muchos, infiere de la gran diversidad de comportamientos económicos y políticos de los países en desarrollo que la persistencia de la pobreza extrema se explica únicamente a través de factores domésticos (LP 108 [127]): cuando las sociedades no consiguen prosperar, escribe, «el problema radica más bien en la naturaleza de la cultura política pública y las tradiciones religiosas y filosóficas que subyacen a sus instituciones. Lo más probable es que en las sociedades más pobres los mayores males sociales sean un gobierno opresivo y unas élites corruptas».¹¹ Este razonamiento incurre en una falacia. No se sigue de la gran diversidad en el rendimiento de mis alumnos que su éxito en el aprendizaje se deba *únicamente* a factores locales (específicos de cada estudiante), que el factor «global» de la calidad de mi docencia no tenga nada que ver. Y la conclusión es falsa, como ya he ilustrado aduciendo el impacto de las normas de comercio global sobre la distribución internacional del PIB per cápita.

En segundo lugar, y de nuevo, igual que muchos otros, Rawls obvia cómo —especialmente en los países más pobres y débiles— los factores domésticos que cita están significativamente modelados por factores globales. La opresión y la corrupción en los países pobres han sido promovidas decisivamente a través de la deducción fiscal de los sobornos que las corporaciones multinacionales han pagado a los cargos públicos en los países en desarrollo así como a través de los privilegios sobre recursos y préstamos internacionales que he discutido por extenso en otros lugares.¹²

Por lo tanto concluyo que, incluso si explicamos las tres asimetrías no explicadas y conducimos el experimento mental de la posición original internacional justo de la forma que Rawls quiere que se conduzca, todavía encontramos que los deliberantes racionales tienen razones para favorecer un orden global más igualitario sobre uno cuyo diseño es dejado a la libre negociación entre Estados. Evidentemente, Rawls parece haber indicado a las partes internacionales que deben buscar un acuerdo sobre las normas internacionales de buena conducta en lugar del diseño de orden institucional global. Incluso así, pueden y deberían adoptar una norma de conducta tal que los pueblos deban abogar y

apoyar un orden económico global que tienda a mitigar la desigualdad económica internacional al permitir a las sociedades más pobres mejores oportunidades para alcanzar índices de crecimiento económico elevados que a las ricas. Si las sociedades más pobres aprovecharan estas mejores oportunidades sería, desde luego, asunto de ellas.

Una asimetría más sin explicar

He intentado mostrar que la teoría internacional de Rawls es incoherente con su teoría de la justicia doméstica en varios aspectos. Hay otra forma, y rápida, de apoyar el mismo resultado. Al desarrollar su teoría doméstica, Rawls escribe: «En algún nivel debe existir un trasfondo sistémico cerrado, y este es el objeto de la teoría deseada» (PL 272 n. 9 [307 n. 9]). Y por lo tanto asume completamente, aunque sólo para «una primera aproximación» (*ibíd.*), que la sociedad cuyo orden institucional discute es «autónoma» (TJ 401 [506]), «más o menos auto-suficiente» (TJ 4 [20]), y «un sistema cerrado aislado de otras sociedades» (TJ 7 [25]). Los miembros de semejante sociedad deben estructurarla, concluye, de acuerdo con su criterio público de justicia (los dos principios con las dos normas de prioridad).

Ya que el mundo en su conjunto parece encajar en las estipulaciones de Rawls (ser autónomo, más o menos auto-suficiente, y un sistema cerrado aislado de otras sociedades) —ciertamente mejor que cualquier sociedad nacional— ¿qué pasa si se estructura de acuerdo con el criterio público de justicia social que Rawls propone en su teoría doméstica? Rawls no sólo niega que debemos hacerlo, sino que incluso insiste en que no debemos. Pero ¿qué razones puede ofrecer? Puede aducir su oposición a un Estado mundial. Rawls escribe: «Sigo aquí a Kant en *La paz perpetua* (1795) en cuanto a que un gobierno mundial [...] sería un despotismo global o un frágil imperio desgarrado por frecuentes guerras civiles, en la medida en que pueblos y regiones tratarían de alcanzar libertad y autonomía» (LP 36 [49]).¹³ Puede que la visión de Kant respecto a esta cuestión no sea la mejor prueba que uno pueda tener sobre si un gobierno global justo es realizable en el siglo XXI o posteriores. Más aun, si Rawls encuentra convincente la visión que atribuye a Kant, debería haberla incorporado a su teoría doméstica, que entonces requeriría para todas las sociedades la prohibición de crecer más allá de una determinada población o área, o quizás más allá de cierto porcentaje de la población global o del área de la superficie de la tierra.¹⁴ Pero el modelo de Rawls de una sociedad liberal bien-ordenada no contiene estas limitaciones.

Finalmente, incluso si un gobierno global justo fuese irrealizable, esto no invalidaría la aplicación de los criterios públicos de justicia social de Rawls por todo el mundo: este criterio no prescribe un cierto orden institucional, pero guía

el juicio comparativo entre estos órdenes realizables alternativos. Aplicado globalmente, nos ordenaría diseñar un orden político global bajo el que las libertades básicas de todos los seres humanos estuviesen aseguradas y un orden económico global que realice una justa igualdad de oportunidades en todo el mundo y que permita desigualdades entre las personas sólo en la medida en que eleven el sustrato socioeconómico. Si un gobierno mundial no es parte del mejor diseño (porque expone las libertades básicas de la gente a los peligros de la opresión y la guerra civil), entonces los diseños institucionales alternativos deben ser considerados —quizás una federación mundial como la que Kant contemplaba, o similar a la Unión Europea.

Supongamos que la mayoría de la población del mundo quisiera diseñar el orden global institucional de acuerdo con el criterio de justicia social que Rawls propone para el caso doméstico, buscando el orden global que más se aproxima a la realización de este criterio. ¿Por qué sería erróneo que lo hicieran? Puede ser erróneo, sugiere Rawls, porque impondría un orden global diseñado de acuerdo con un criterio liberal de justicia social sobre pueblos decentes que pueden rechazar el individualismo normativo de este criterio, así como su énfasis en las libertades básicas. La propia teoría internacional de Rawls es superior en este sentido porque, al rechazar el individualismo normativo, acomoda a los pueblos decentes que tienen que ser tolerados por los liberales y bienvenidos como «miembros iguales y de buena fe de la Sociedad de los Pueblos» (LP 59 [73]).

La propuesta de Rawls suscita tres preguntas. Primero, ¿por qué debería ser la teoría apropiada para la acomodación entre quienes apoyan y quienes rechazan el individualismo normativo, aquella que lo rechaza? Al contemplar cómo la teoría internacional de la justicia de Rawls ignora las libertades básicas de las personas fuera de las sociedades bien ordenadas, trunca las libertades básicas de las personas en las sociedades decentes,¹⁵ y tolera la pobreza y las enormes desigualdades a lo ancho del mundo, ¿por qué deberían encontrarla atractiva los liberales? Este problema podría ser mitigado siguiendo mi anterior sugerencia de que los intereses más importantes de las *personas* deberían ser representados junto con los de los pueblos en la posición original internacional.

En segundo lugar, ¿por qué deben ser acomodados los opositores al individualismo normativo en el diseño del orden global internacional pero no en el diseño del orden institucional doméstico de una sociedad liberal? Si las disposiciones globales deben: «expresar el principio de tolerancia propio del liberalismo respecto a otras formas razonables de ordenar la sociedad»,¹⁶ ¿por qué no deberían entonces las disposiciones domésticas reflejar también esta tolerancia fomentando un acuerdo entre valores liberales y no-liberales (comunitaristas)?¹⁷

Esta cuestión nos conduce naturalmente a la tercera: ¿es la insistencia de Rawls en que las normas de buena conducta para los pueblos deben ser hospitalarias de cara a las sociedades decentes, una cuestión de principio o es este énfasis dependiente de factores históricos, como la existencia la fuerza numéri-

ca de las sociedades decentes? Rawls describe una sociedad jerárquica decente ficticia, Kazanistán, en la que el individualismo normativo es rechazado (LP 75-78 [89-92]). ¿Pero es la mera posibilidad de la existencia de esta sociedad una razón suficiente para acomodarlas en el diseño de la posición original internacional y en la imaginada Sociedad de los Pueblos —incluso si esta acomodación no acomoda a ninguna persona o pueblo existente?

No queda claro cómo respondería Rawls esta cuestión. Cualquier respuesta revelaría un salto en su razonamiento. Para motivar una respuesta positiva, necesitaría explicar por qué se debe reservar un puesto igual indefinidamente para estas sociedades cuando Rawls mismo las considera moralmente defectuosas —una sociedad jerárquica decente «no trata de manera razonable o justa a sus propios miembros como ciudadanos libres e iguales» (LP 83 [98])— y defiende la acomodación porque asegura que anima a las sociedades decentes a desarrollarse en un dirección liberal (LP 61-62 [74-76]).

Una respuesta negativa señalaría un salto distinto, ya que Rawls no aporta ninguna prueba de que existan sociedades no-liberales que se puedan considerar decentes y que rechacen el individualismo normativo. Las defensas contemporáneas de las sociedades no-liberales suelen destacar lo felices y seguros que se sienten los individuos bajo sus instituciones sociales más autoritarias, comunales o moralizantes y lo desconcertante y alienante que encuentran a las liberales. Así, las justificaciones de los regímenes domésticos pueden también tomar los intereses de los individuos como moralmente fundamentales. Si los regímenes decentes existentes se justificasen de esta forma, o si éstos no existen, entonces el compromiso liberal de acomodar a los pueblos decentes reales no apoyaría una posición original internacional que representa a pueblos en lugar de a personas. La acomodación propuesta por Rawls presupone la división de la humanidad en pueblos mutuamente diferenciados y culturalmente cohesivos. ¿Quiere esta presuposición reflejar una valoración moral o estar apoyada en hechos empíricos? De nuevo, cualquiera de las posibilidades nos conduce a dificultades. La primera respuesta es problemática porque *A Theory of Justice* expresa la visión moral contraria. La última respuesta también es problemática, porque Rawls no realiza ningún esfuerzo para mostrar que su concepto de pueblo refleja hechos generales del mundo contemporáneo. Muchas fronteras en África, Latinoamérica y Asia son construcciones coloniales que agrupan diversas comunidades (Indonesia) al tiempo que dividen otras en dos o más Estados (kurdos). En Europa, las fronteras están perdiendo rápidamente significado práctico, de modo que la noción de pueblo parece que cada vez se ajusta peor a los viejos grupos (holandeses y daneses) y también a la nueva población y todavía en expansión de la Unión Europea. En medio de la globalización, podemos imaginar fácilmente que la ampliación de esta tendencia conduce a un mundo en el que la mayoría de las fronteras tienen escasa importancia práctica y política o no se corresponde con «lenguas, religiones y culturas separadas» (LP 112 [131]).

El estatuto de la propuesta de Rawls no está todavía claro: al denominar a su Sociedad de Pueblos una «utopía realista», ¿la propone como el ideal más alto para un futuro indefinido? ¿O es un modelo de cohesión con la intención de acomodar, en la medida en que todavía nos acompañen, algunas sociedades ligeramente reaccionarias pero, a pesar de todo, básicamente pasables y a las que es mejor tratar con tolerancia y respeto igualitario —un modelo de cohesión que tiene que ser superado, en una esperada era futura cuando casi todas las sociedades se hayan convertido en liberales, por una concepción global de la justicia genuinamente liberal? Quizás *The Law of Peoples* no pretende ser clara respecto a este punto. La acomodación de las sociedades decentes sólo puede tener sus deseados efectos si es genuina e incondicional, sólo si las sociedades decentes se sienten seguras de que tienen asegurado un puesto igual indefinida e independientemente de su número o poder (cf. LP 122-123 [143-145]). Esta idea supone un paralelismo respecto a la acomodación doméstica liberal de las diversas doctrinas comprensivas (por ejemplo, las religiosas). Pero existen dos diferencias cruciales: Rawls no expresa ninguna preferencia dentro del abanico de doctrinas comprensivas razonables y predice que, al prohibir la represión estatal, los ciudadanos continuarán manteniendo y respetando doctrinas a lo largo de este espectro («el hecho del pluralismo razonable»; PL 36 [67]). En el caso internacional, por el contrario, Rawls mantiene que las sociedades decentes son moralmente inferiores y espera que todos los seres humanos puedan vivir algún día bajo instituciones liberales. ¿Debe la humanidad de esta feliz era futura compartir su preocupación de mantener un orden global completamente hospitalario con los regímenes decentes? Puede que lo más sabio sea dejar este tema por explorar.

Conclusión

Mis desacuerdos con las ideas de Rawls sobre la justicia internacional son profundos y vienen de lejos. A pesar de todo, le estoy enormemente agradecido por haber trabajado tan duro, en las condiciones más adversas, para darnos una articulación completa y final de estas ideas. También me alegro mucho de que haya incorporado formalmente el deber de asistencia a su Ley de los Pueblos.¹⁸ Este deber, convenientemente especificado, apoya la crítica a la mayoría de los países más ricos de hoy en día por hacer realmente tan poco para permitir que las sociedades más pobres se conviertan en bien-ordenadas. Dada la magnitud de su negligencia e indiferencia, esta crítica puede muy bien tildar a estos países más ricos de «Estados proscritos» en el sentido de Rawls.

Pero, esta importante idea no debe oscurecer el punto todavía más importante, que no estamos únicamente ayudando demasiado poco, sino también dañando demasiado: al imponer un orden institucional global bajo el que, de un

modo tan previsible como evitable, cerca de media humanidad está viviendo todavía en la miseria y en el que alrededor de un tercio de las muertes humanas todavía se deben a causas relacionadas con la pobreza.¹⁹

NOTAS

* Traducción del original en inglés, David Álvarez García.

1. Para citar las obras de Rawls en el texto, empleo «TJ» para *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999 [1971]), «PL» para su *Political Liberalism* (Nueva York: Columbia University Press, 1996 [1993]), y «LP» para su *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999). [(*N. del T.*) Para facilitar la posibilidad de cotejar las citas con las ediciones originales, indico las páginas correspondientes a las traducciones entre corchetes. Las traducciones de las obras de Rawls empleadas son respectivamente: *Teoría de la Justicia* (FCE, 1978), *El liberalismo político* (Crítica, 1996) y *El Derecho de Gentes* (Paidós, 2001).]

* (*N. del T.*) Traduzco el término original («benevolent absolutism») por su equivalente más cercano en castellano («absolutismo benévolo»), que difiere de la traducción en la edición castellana («absolutismo benigno»), ya que equiparar la intencionalidad (benevolente) con las consecuencias (benignas o no) introduce modificaciones en el sentido.

2. Estas reservas son presentadas con más detalle en «Three Problems with Contractarian-Consequentialist Ways of Assessing Social Institutions» en *Social Philosophy and Policy* 12/2 (June 1995) y en Ellen Frankel Paul et alia (eds.); *The Just Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 241-266; «Responsibilities for Poverty-Related Ill Health» en *Ethics and International Affairs* 8 (2004).

3. cf. mi «An Egalitarian Law of Peoples», *Philosophy and Public Affairs* 23 (1994), 195-224, p. 209.

4. He suscitado esta cuestión en la Sección III de «An Egalitarian Law of Peoples», *op. cit.*, nota 3, así como otros autores posteriormente. Pero todavía echamos de menos una defensa rawlsiana plausible de este punto.

5. En una primera aproximación, podemos concebir a las sociedades más pobres como las que tienen el producto nacional bruto per cápita más bajo. La pobreza contribuye a la debilidad, pero existen otros factores además, como la escasa población, limitados recursos, clima inhóspito, ubicación remota (por ejemplo, sin acceso marítimo), débil potencial militar, vecinos dominantes.

6. United Nations Development Program; *Human Development Report 1999*, Nueva York: Oxford University Press 1999, 154.

7. *Ibid.*, 3.

8. *Ibid.*, 3, cf. 38. Para los incómodos datos sobre el aumento de la desigualdad interpersonal a lo largo del mundo, ver Branco Milanovic: «True World Income Distribution, 1988 and 1993: First Calculation Based on Household Surveys Alone», *The Economic Journal* 112 (2002), 51-92. Milanovic informa de que, en el periodo de cinco años estudiado, «el 5 % inferior del mundo se hizo más pobre, al decrecer sus rentas reales entre 1988 y 1993 un cuarto (¡25 %!), mientras que el quintil más rico aumentó su riqueza. Ganó un 12 % en términos reales, esto es, creció más del doble de la media de la renta mundial (5.7 %)» (*ibid.*, 88). Las rentas per cápita se redujeron en todos los demás quintiles (*ibid.*, 75).

9. Véase la Sección IV de mi «An Egalitarian Law of Peoples», *op. cit.*, nota 3.

10. Véase «“Assisting” the Global Poor», en Deen K. Chatterjee (ed.): *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

11. John Rawls: «The Law of Peoples» (en la versión de 1993, artículo reimpresso) en sus

Collected Papers (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 559 [traducción castellana en *Isegoría*, 16 (1997), p. 32]. Rawls se hace eco en este punto de Michael Walzer: «la producción de un régimen autoritario no es ningún signo de que una comunidad política padezca una perturbación colectiva o una incapacidad radical. De hecho, la historia, la cultura y la religión de una comunidad pueden tener unas características favorables para que los regímenes autoritarios surjan, por así decirlo, espontáneamente y supongan el reflejo de una visión del mundo o un modo de vida ampliamente compartido». (Michael Walzer: «The Moral Standing of States», *Philosophy and Public Affairs* 9 (1980), 209-229 en 224-225) [citamos por la traducción castellana: «La posición moral de los Estados: respuesta a cuatro críticos», en Tomás Fernández Aúz y Beatriz Egufbar, Rafael Grasa (int.), *Guerra, política y moral*, Barcelona, Paidós, 2001].

12. Véase *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms* (Cambridge: Polity Press, 2002), secciones V, 4.9, 6.2-4, 8.2.1.

13. Rawls ofrece aquí una lectura poco equilibrada de este ensayo tardío de Kant, el cual afirma sobre la posibilidad de una república mundial: «Los Estados con relaciones recíprocas entre sí no tienen otro medio, según la razón, para salir de la situación sin leyes, que conduce a la guerra, que el de consentir leyes públicas coactivas, de la misma manera que los individuos entregan su libertad salvaje (sin leyes), y formar un *Estado de pueblos (civitas gentium)* que (siempre, por supuesto, en aumento) abarcaría finalmente a todos los pueblos de la tierra. Pero si por su idea del derechos de gentes no quieren esta solución, con lo que resulta que lo que es correcto *in thesi* lo rechazan *in hypothesis*, en ese caso, el *raudal* de los instintos de injusticia y enemistad sólo podrá ser detenido, en vez de por la idea positiva de una *república mundial*, por el sucedáneo *negativo* de una *federación* permanente y en continua expansión, si bien con la amenaza constante de que aquellos instintos estallen» (Immanuel Kant: «Perpetual Peace», en Hans Reiss (ed.): *Kant's Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 105 [traducción: *Sobre la paz perpetua*, tr. J. Abellán, Tecnos, 1985, 25-26]). El párrafo que Rawls parece tener en mente afirma que una pluralidad de Estados independientes «es sin embargo mejor, según la idea de la razón, que su fusión por una potencia que controlase a los demás y que se convirtiera en una monarquía universal, porque las leyes pierden su eficacia al aumentar los territorios a gobernar y porque un despotismo sin alma cae al final en anarquía» (*ibid.*, 113 [40]).

14. Kant sugiere este límite, cuando citamos su preocupación por evitar «el despotismo más aterrador (como ha sucedido de hecho más de una vez con los Estados desmesuradamente extensos)» (*ibid.*, 90 [7]).

15. Las sociedades jerárquicas decentes, aunque escuchan las opiniones de los grupos sociales a través de una «decente jerarquía consultiva», no poseen procedimientos democráticos (LP 71-73) y pueden incluso, siguiendo el ideal de una religión estatal, imponer restricciones sustantivas y desiguales sobre la libertad de expresión y de conciencia (LP 74).

16. «The Law of Peoples», *op. cit.* en la nota 11, p. 530 [p. 6 en la traducción de *Isegoría*].

17. Sugiero aquí, que la Sociedad de los Pueblos propuesta por Rawls promueve un arreglo entre los valores liberales y decentes. Esta sugerencia puede ser demasiado generosa. Mientras que la propuesta compromete seriamente los valores liberales (como se señala en el párrafo anterior), no queda claro si esto requiere alguna concesión en absoluto por parte de las sociedades decentes. En todo lo que alcanzo a ver, las sociedades decentes consiguen las normas que mejor concuerdan con sus valores e intereses.

18. Este deber no estaba enumerado en el ensayo anterior «The Law of Peoples», *op. cit.*, nota 11, 540.

19. De acuerdo con los últimos datos disponibles del Banco Mundial, 2.812 millones de un total de 5.924 millones de seres humanos estaban en 1998 viviendo por debajo de la línea de pobreza de 2\$ al día, lo que se corresponde con una renta anual con el poder adquisitivo que tenían 785.76\$ en los EE.UU. en 1993. Véase Shaohua Chen y Martin Ravallion: «How Did the

World's Poorest Fare in the 1990s?», *Review of Income and Wealth* 47 (2001), 283-300, 290. Respecto a las causas de muerte, ver World Health Organisation: *The World Health Report 2002* (Ginebra: WHO Publications, 2002, www.who.int/whr/2002/en/). Annex Table 2. Cf. también la nota 10 anteriormente citada.

Tras recibir su doctorado en Filosofía por Harvard, Thomas Pogge ha enseñado filosofía moral y política en la universidad de Columbia. Sus publicaciones más recientes incluyen «World Poverty and Human Rights» (Polity Press, 2002), «Global Justice» (como editor, Blackwell 2001), «What We Can Reasonably Reject» («NOÛS» 2002), «Can the Capability Approach be Justified?» (Philosophical Topics 2002), «On the Site of Distributive Justice» (Philosophy and Public Affairs 2000) y, con Sanjay Reddy, «How Not to Count the Poor» (www.socialanalysis.org). Pogge es editor para filosofía social y política de la «Stanford Encyclopedia of Philosophy» y miembro de la Academia Noruega de las Ciencias. Su trabajo ha sido recientemente apoyado por la John D. and Catherine T. MacArthur Foundation, el Princeton Institute for Advanced Study y el All Souls College (Oxford). En la actualidad colabora con el National Institutes of Health en Bethesda.