

EL DERECHO DE GENTES EN JOHN RAWLS:

ALCANCES DE LA TEORÍA NO IDEAL

Katherine Esponda Contreras
Universidad del Valle - Colombia
keclukas@gmail.com

Resumen: Este ensayo tiene como finalidad presentar los rasgos generales de la teoría no ideal que propone John Rawls en su libro *El derecho de gentes*, así como los alcances e implicaciones que puede tener esta teoría política. Defiendo la siguiente idea: por más que sea *possible* la existencia de una ordenación político-social, tal como la determina Rawls, es poco *probable* que ésta sea realizable. Además de lo anterior, señalo enfáticamente que existen serios desaciertos en la teoría del autor cuando defiende ideas peligrosas tales como la justificación de la guerra preventiva. Hacia el final, defenderé la idea de que es necesario notar en los últimos capítulos de *El derecho de gentes* una propuesta rawlsiana que está viciada de una particular experiencia de vida (aunque el autor insista en negarlo), y una defensa a ultranza de la propia concepción que tiene de mundo, excluyendo otras posibles y también legítimas formas de pensar la vida justa en sociedad. Para lo anterior, propongo resolver algunas cuestiones, tales como: ¿qué es la teoría no ideal? ¿Por qué hablar de teoría no ideal? ¿En qué se diferencia ésta de la teoría ideal? ¿Qué función tiene dentro del argumento que presenta Rawls en su libro?

Palabras clave: Rawls, liberalismo, democracia, guerra, derecho de gentes, teoría no ideal.

Abstract (The Law of Peoples in John Rawls: Scope of the Non-Ideal Theory): The purpose of this paper is to show the general characteristics of the *non-ideal theory* that John Rawls proposes in his book *The Law of Peoples*, as well as its extent and possible implications. I defend the idea that, although the existence of a social-political arrangement is *possible* as Rawls determines it, it is not too *likely* that, in fact, such a social organization is attainable. In addition to that idea, I emphatically indicate serious errors that exist in Rawls's account when he defends dangerous ideas such as the justification of preventive war. Towards the end, I will defend that it is necessary to examine a Rawlsian proposal in the last chapters of *The Law of Peoples*, which is vitiated with a particular experience of life (although the author insists on denying it) and a stubborn defense of his own conception of the world, excluding other possible and legitimate forms of conceiving of just life in society. For this, I propose to solve some questions, such as: What is the non-ideal theory? Why talk about non-ideal theory? What is the difference between this one and an ideal theory? What function does it have in Rawls's argument?

Keywords: Rawls, liberalism, democracy, war, law of peoples, non-ideal theory.

No hace mucho tiempo, los historiadores propendían a hablar de la historia de la “civilización”, cuando lo que realmente querían significar era la historia de la “civilización occidental”. Lo hacían inconscientemente, con la segura creencia de que en el escenario de la historia mundial Occidente tenía un destino manifiesto, que toda la marea de la historia impelía irreversiblemente en dirección al Oeste, que las civilizaciones desaparecidas de la Antigüedad y las aparentemente moribundas culturas del mundo no occidental eran a lo sumo nobles fraca-

sos, proyectos incompletos, intentos inadecuados que no habían logrado alcanzar el objetivo al que aspiraban, mientras que era el destino exclusivo de Occidente alcanzarlo.

—OAKLEY 1995 15-16

INTRODUCCIÓN

Empiezo el presente ensayo con un epígrafe de Francis Oakley que he encontrado por mera casualidad. Con él quiero indicar dos cosas: primero, que nunca podremos hacer ningún tipo de estudio humanístico sin tener como referente inmediato nuestra propia existencia humana, siempre circunscrita a las múltiples y variantes situaciones contingentes que nos caracterizan. Segundo, que la propuesta que ha hecho John Rawls en los últimos capítulos de *El derecho de gentes* (2001) es, por un lado, una propuesta que está viciada de una particular experiencia de vida (aunque el autor insista en negarlo) y, por el otro, representa una defensa a ultranza de la propia concepción que tiene de mundo, excluyendo otras posibles y también legítimas formas de pensar la vida justa en sociedad. Partiendo de lo anterior, me propongo a continuación exponer las principales ideas que presenta Rawls en su libro *El derecho de gentes* con respecto a la *teoría no ideal*.

Para lograr claridad en las ideas que pretendo presentar en esta exposición, considero necesario hacer varias preguntas al respecto, por ejemplo, ¿qué es la teoría no ideal? ¿Por qué hablar de teoría no ideal? ¿En qué se diferencia ésta de la teoría ideal? ¿Qué función tiene dentro del argumento que propone Rawls? ¿Qué clases de teorías no ideales existen? A medida que avance, trataré de dar respuesta a estos interrogantes, como también presentaré las ideas que nos plantea Rawls en torno a la reconciliación entre la teoría propuesta y nuestras condiciones reales de vida.

I. LA TEORÍA NO IDEAL

La teoría no ideal es una reflexión cuyo objetivo es mostrar ciertos casos en los cuales la teoría ideal que nos propone Rawls tiene que hacer algunos ajustes para que funcione en nuestro mundo, un tipo de conjunción entre sus pretensiones teóricas ideales y las condiciones de nuestro mundo no ideal. Es clara la dificultad presente en el momento de contraponer esta teoría ideal —aquella que nos ha venido presentando desde *Liberalismo político* (1996)— y nuestras condiciones reales de vida. Por tal motivo, Rawls propone un *derecho de gentes* que, partiendo de las relaciones problemáticas que se pueden presentar con los pueblos no ideales, busca principalmente dos cosas: por un lado, establecer pautas de acción política y de interrelación entre los diferentes pueblos y, por el otro, constituir instituciones que sean *moralmente permisibles, políticamente posibles y probablemente efectivas* para alcanzar mutuos beneficios. En virtud de lo anterior, proponer la teoría no ideal presupone que nosotros tengamos más que comprendida la teoría ideal y las implicaciones que ella trae consigo.

Debemos tener presente ciertas ideas que se han trabajado y presentado en la primera parte de *El Derecho de gentes* (2001): ideas tales como la concepción política de la justicia, justicia como equidad, la existencia de sociedades bien ordenadas (sean liberales o decentes), la concepción política de la persona, las dos facultades morales del ciudadano y la importancia de los principios de justicia del *liberalismo político* y del *derecho de gentes* como principios rectores de la vida en

sociedad. Igualmente, se debe tener presente la interrelación que tienen las sociedades bien ordenadas con otras bien ordenadas y, en algunos casos, como los que se han de analizar aquí, con otras no tan ordenadas, así como con otras sin término de orden mínimo. Así, teniendo en cuenta que las sociedades bien ordenadas desean profundamente que todos los pueblos del mundo vivan de acuerdo al ideal propuesto por el derecho de gentes, la teoría no ideal se ha de preguntar cómo pasar, en asuntos específicos, de un mundo desorganizado y mal encaminado a un mundo de sociedades bien ordenadas, regidas por el ideal del derecho de gentes y, de esta forma, lograr la constitución de la mencionada *sociedad de los pueblos bien ordenados*.

Existen dos clases de teoría no ideal. En cada una de ellas se estudia el modo en que las sociedades bien ordenadas se relacionan con sociedades que no están debidamente ordenadas. En cada caso, la relación se determina de acuerdo a las *condiciones de inobservancia* y a las *condiciones desfavorables*. En el primer caso, los régimen proscritos o criminales se niegan a cumplir con un razonable derecho de gentes y actúan de acuerdo a sus intereses particulares que, siendo racionales, no son razonables.¹ En el segundo caso, las sociedades menos favorecidas no logran constituirse ordenadamente, puesto que han sufrido cierto tipo de acontecimientos históricos, sociales y económicos que les imposibilitan lograr este cometido. En ese sentido, las sociedades bien ordenadas tendrían dos formas de relacionarse con las sociedades que no están ordenadas según la teoría no ideal: se enfrentarían contra los régimen proscritos y prestarían su ayuda a los pueblos menos favorecidos.

Para analizar cómo una sociedad bien ordenada debe enfrentarse y relacionarse con este tipo de sociedades no ordenadas, Rawls recuerda los ocho principios que rigen el derecho de gentes (*cf. Rawls 2001* 50). Para efectos de la primera clase de teoría no ideal (el caso de los regímenes proscritos), sólo es menester recurrir al quinto de ellos: “[...]os pueblos tienen el derecho de autodefensa pero no el derecho de declarar la guerra por razones distintas a la autodefensa” (*íd. 50*). En el anterior sentido, cabe aclarar que los intereses racionales del Estado no constituyen razones suficientes para librarse una guerra, puesto que la guerra entre una sociedad bien ordenada y un régimen proscrito sólo se justifica en casos de defensa propia. Para la segunda clase de teoría no ideal (el caso de las sociedades menos favorecidas) es necesario recurrir al octavo de los principios de justicia, el cual expresa que “[...]os 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” (*ibíd.*). A continuación, me propongo explicar, desde la propuesta de Rawls, las condiciones bajo las cuales esos principios de justicia que expresa el derecho de gentes se cumplen entre sociedades bien ordenadas y sociedades no tan ordenadas. En ambos casos, la teoría no ideal se propone, como objetivo principal, que los regímenes proscritos y que las sociedades en condiciones desfavorables se rijan y adecúen a un derecho de gentes razonable y, de esta forma, se incorporen a la sociedad de los pueblos bien ordenados.



¹ Es necesario acercarnos a los conceptos de ‘razonabilidad’ y ‘racionalidad’ desde el argumento rawlsiano. La razonabilidad se expresa en la capacidad que tienen los ciudadanos de establecer acuerdos entre todos para que sea posible la convivencia social y, de esta forma, la sociedad política se establezca como un sistema equitativo de cooperación social. Por su parte, la rationalidad está dada por la capacidad que tiene la persona moral de plantearse motivos y fines de acuerdo con una particular concepción de vida buena, así como al modo en que se le confiere prioridad a ésta por ser parte constitutiva del agente. En este sentido, los ciudadanos son seres racionales que buscan fines propios, pero que, a su vez, actúan razonablemente en la medida en que buscan un espacio público de cooperación equitativa. Para una mayor comprensión de los conceptos de rationalidad y razonabilidad *cf. Rawls 1996* 79-85.

1.1 PRIMERA CLASE DE TEORÍA NO IDEAL: CONDICIONES DE INOBSERVANCIA

Rawls afirma que “[n]ingún Estado tiene derecho a la guerra para la realización de sus intereses *racionales* que no sean *razonables*” (2001 108). Es decir, que el derecho de gentes prescribe que las sociedades bien ordenadas no tienen el derecho a librarse una guerra sin una justificación suficiente; los únicos casos que justifican suficientemente acciones militares son los casos de defensa propia. ¿Cuándo se presentan estos casos? Cuando se ponen en peligro las libertades básicas de sus ciudadanos y su democracia constitucional, lo que constituye razón suficiente para librarse la guerra, y no en busca de poder o de dinero. Rawls afirma que los anteriores casos de razonabilidad legitiman la obligación de los ciudadanos a participar y colaborar en esa guerra, aun si ello significa violar su libertad ciudadana (*cf. id.* 109). En otro lugar, el autor afirma: “[e]l reclutamiento es permisible sólo si se hace necesario para la defensa de la libertad en sí misma, incluyendo aquí no sólo las libertades de los ciudadanos de la sociedad en cuestión, sino también las de las personas que integran otras sociedades” (1979 423).

Lo anterior se justifica si recordamos que un efectivo ejercicio de la ciudadanía implica una apropiación y desarrollo de las facultades morales que tenemos como seres humanos, y que nuestro ejercicio político se fundamenta en el ejercicio de la *razón pública*. Sin embargo, cabe aclarar que, si es cierto que el ciudadano tiene como deber moral hacer un efectivo y real ejercicio de la ciudadanía, una de sus responsabilidades es defender sus libertades cuando éstas se ven amenazadas, así como confluir en la protección de un régimen democrático liberal, lo que implica un cumplimiento de las responsabilidades que tiene en tanto ciudadano. Por lo anterior, el hecho de su participación en la guerra no se debe considerar como una violación a las libertades del ciudadano, tal como lo plantea Rawls, puesto que ello recae sobre sus mismas responsabilidades. En síntesis, tanto sociedades liberales como sociedades decentes tienen el derecho a defenderse de regímenes proscritos si se ven violentadas en su constitución ordenada. Esto se justifica puesto que [...] cualquier sociedad que no sea agresiva y respete los derechos humanos tiene derecho a la defensa propia” (Rawls 2001 110). En las guerras que se libran entre pueblos ordenados y regímenes proscritos, los primeros, teniendo como base el derecho de gentes, se plantean como objetivo principal defenderse de las posibles intromisiones y ataques de dichos regímenes, y buscan la manera de hacer que estos pueblos proscritos se integren a la sociedad de los pueblos bien ordenados, siguiendo la lógica y los principios de justicia que propone el derecho de gentes. Lo anterior busca que los derechos humanos sean respetados por todas las sociedades, siendo así un asunto de política exterior.

Al presentar los principios que han de regir la guerra justa² entre los pueblos bien ordenados y los regímenes proscritos, Rawls busca trazar una línea de intersección sobre la cual todos los pueblos estén de acuerdo para poder conducirse políticamente en los casos de guerra. Tales principios de la guerra justa deben ser comprendidos y adoptados desde la cultura política pública del ciudadano mismo, ya que como dice Rawls: [...] los fundamentos de la democracia constitucional y de los derechos y deberes se han de debatir sin cesar en las numerosas organizaciones de la sociedad civil como parte de la educación e ilustración de los ciudadanos antes de participar en la vida política” (2001 120). La cultura política de una sociedad debe tener

² Todos los principios que rigen la guerra justa son presentados por Rawls en *El derecho de gentes* (*cf. 2001 113*).

presente los principios de justicia en la guerra para que se pueda actuar con base en ellos. Esta cultura política pública está dada por sentada en el pensamiento rawlsiano. Cabe la posibilidad de que existan casos en los cuales se hace aplicable la *exención de la emergencia suprema*, que en circunstancias especiales permite “dejar de lado” el precepto que protege a los civiles de verse inmiscuidos en los ataques militares de la guerra y, en términos generales, prescribe la protección de los derechos humanos para los no implicados. Lo anterior justifica ataques militares en los régimenes proscritos en busca de bienes sustanciales.

Pero, ¿cuáles son estos casos? Hay emergencia suprema cuando están en peligro extremo las democracias constitucionales y, en términos generales, la estabilidad de todas las sociedades bien ordenadas. Al respecto tengo que plantearme un par de interrogantes y reconstruir la propuesta rawlsiana. Si una sociedad bien ordenada se enfrenta a un régimen proscrito y la guerra avanza hasta tal punto que los ciudadanos de la sociedad bien ordenada ven en peligro su organización política, la nación puede declararse en estado de emergencia suprema y actuar sin tener en cuenta el tercero, cuarto y sexto de los principios de la guerra justa, que prescriben la protección de los derechos humanos a civiles del régimen proscrito en caso de guerra. Si esto sucede, al declararse en *exención*, la sociedad bien ordenada tiene el permiso y la justificación suficiente para atacar militarmente al régimen proscrito, aun si ello implica violentar a sus civiles cuando estos no están comprometidos en el propósito militar e ideológico de su régimen. Allí se ponen en juego dos variables: encontramos los ciudadanos del régimen proscrito frente a los ciudadanos de la sociedad bien ordenada. ¿Qué resulta ser más importante para Rawls? La respuesta rawlsiana es clara: siempre será más importante la vida de los ciudadanos de una sociedad bien ordenada frente a la vida del ciudadano del régimen proscrito. ¿Qué justifica a Rawls para darle prioridad a los ciudadanos de la sociedad bien ordenada? ¿Por qué no salvar a los ciudadanos del régimen proscrito?



Cuando existe el caso de la emergencia suprema, el ideal del *estadista*³ tiene la potestad para actuar en la guerra justa obviando algunos de los principios que la conducen. En estos casos, cuando, por ejemplo, el estadista decide atacar al régimen proscrito, aunque ello implique la violación de los derechos humanos de los civiles no implicados, ¿cuál sería el argumento que utilizaría el estadista para verse llevado a tomar este tipo de decisión? Mi pregunta va encaminada a que no encuentro una auténtica justificación para que Rawls proponga un ataque a civiles aunque estos pertenezcan a un Estado enemigo, y me cuestiono por esos argumentos justificatorios. Yo sé que Rawls respondería que aquello que justifica lo anterior es que los pueblos bien ordenados se tienen que defender de las posibles amenazas en contra de un régimen ordenado democrático-liberalmente y que ello constituye una *razón de Estado*. Sin embargo, sigo con la duda de si esta decisión se toma en el marco de una jerarquía de valores por parte del estadista y, si éste es el caso, qué tipo de valores entran en juego en tal momento definitorio. Valga aclarar que en el argumento rawlsiano existen las ideas de *razones de Estado* y de *mal menor*. En palabras del mismo Rawls: “[...] se justifica la invocación de la exención de la emergencia suprema no sólo en defensa de las democracias constitucionales sino de todas las sociedades bien ordenadas” (2001 117). Considero que este argumento constituye una defensa radical del sistema por el que propende Rawls, ya que a toda costa busca promover

³

Más adelante haré explícito qué quiere expresar Rawls con el ideal del estadista.

una organización política particular, a saber, el establecimiento de las democracias liberales en todos los pueblos del mundo, aun si ello implica acabar con el resto que no está de acuerdo con sus planteamientos.

1.2 SEGUNDA CLASE DE TEORÍA NO IDEAL: CONDICIONES DESFAVORABLES

La segunda clase de teoría no ideal tiene que ver con las sociedades menos favorecidas, sociedades que, aun queriendo ordenarse, por factores históricos, sociales o económicos les ha sido imposible hacerlo. Tales sociedades no son agresivas, ni tienen pretensiones expansionistas y, a pesar de no estar bien ordenadas, no violentan los derechos humanos de sus ciudadanos. Las principales causas que les imposibilitan ordenarse se enmarcan en el hecho de que carecen de tradiciones políticas y culturales, de capital humano o de tecnología y de recursos que las impulsen para emprender un proyecto político de ordenación razonable. En consecuencia, Rawls propone que los pueblos bien ordenados tienen el deber de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables, lo cual les impide tener un régimen político y social justo o al menos decente.

El *deber de asistencia* de un pueblo bien ordenado a un pueblo en condiciones desfavorables no implica la aplicación y adecuación de políticas de justicia distributiva en las sociedades menos favorecidas. Rawls propone que la ayuda que se le brinda a las sociedades menos favorecidas no sea siempre de carácter económico, puesto que la ordenación o no de una sociedad no depende directamente de las riquezas que ésta posea. Además de lo anterior, Rawls reconoce y aprueba, de alguna manera, la existencia de desigualdades económicas entre las naciones, ya que si éstas sustentan ser sociedades liberales o decentes, no importa si tienen escasos recursos económicos. Recordemos que, al interior de la sociedad bien ordenada, también están legitimadas las diferencias económicas entre unos y otros ciudadanos. Aunque estos tienen un listado de bienes primarios garantizados, entre los cuales se incluyen unos medios mínimos de riqueza económica que permiten la subsistencia física de cada persona, los ciudadanos presentan diferencias económicas, todas éstas determinadas por la fortuna, las habilidades y la suerte que cada persona traiga consigo como don natural. De esta forma, la idea del deber de asistencia no se enmarca en hacer que todas las naciones sean igualmente poseedoras de una riqueza, sino en promover la organización política de la sociedad en proyecto de ordenarse para que ésta pueda hacerse cargo de sí misma y así pueda ser parte de la sociedad de los pueblos. A continuación, presento los criterios del deber de asistencia.

a. Una sociedad bien ordenada no necesita ser rica. El objetivo no es el enriquecimiento de algunas sociedades frente a otras o una acumulación de capital extrema. Su verdadero objetivo será el de establecer y preservar instituciones que, siendo razonablemente justas, ofrezcan, según la concepción política de la justicia, una vida digna a todos los ciudadanos. Cuando estas instituciones que, siendo razonablemente justas, han ofrecido condiciones de vida dignas y han garantizado el nivel de vida necesario para cada ciudadano, el resto de la ayuda no constituye un deber de justicia, sino que más bien resulta ser opcional. De lo anterior, se desprende que no es necesaria la extrema riqueza para constituir una sociedad bien ordenada, por lo cual los niveles de riqueza pueden variar de una sociedad a otra (*cf. Rawls 2001 126*).

b. La cultura política de una sociedad menos favorecida es muy importante. Rawls considera que la riqueza de un pueblo y sus formas económicas están determinadas, primero, por su cultura

política, segundo, por el trasfondo cultural que sustenta la estructura básica de sus instituciones y, tercero, por los valores políticos que median entre los ciudadanos. En consecuencia, cualquier sociedad menos favorecida podría ordenarse razonablemente y convertirse en una sociedad bien ordenada. La asistencia a las sociedades menos favorecidas no implica exclusivamente asistencia económica; para garantizar el bienestar, si bien es necesario tener unos recursos garantizados, también es necesario tener los derechos fundamentales defendidos. La asistencia a las sociedades menos favorecidas debe enfocarse en constituir instituciones justas que garanticen realmente este bienestar ciudadano. Aun así, Rawls afirma que el cambio de las prácticas políticas de la sociedad menos favorecida en proyecto de ordenarse no implicaría, por demás, cambiar sus costumbres, su tradición y su particular concepción de vida buena (*cf. 2001 127*).

*c. Su finalidad no es otra que ayudar a las sociedades menos favorecidas para manejar sus propios asuntos de manera razonable y racional.*⁴ Este criterio compete al objetivo de la asistencia, el cual busca establecer que cada sociedad sea libre e igual frente a las demás. En ese sentido, la ayuda estará siempre enfocada a la consecución de tales valores y la afirmación de cada sociedad en sus propias convicciones, fomentando las bases del autorrespeto y de la tolerancia entre las diferentes formas de comprender el mundo (*cf. Rawls 2001 130*).

Rawls plantea una pregunta en torno al deber de asistencia y la cercanía entre los pueblos asistentes y asistidos: ¿para qué una sociedad bien ordenada asista a una sociedad menos favorecida debe haber un cierto tipo de *sentimiento de cohesión y proximidad?* (*cf. 2001 131*). La cohesión o la proximidad entre la organización política de una sociedad frente a la otra no debe influir para decidir asistir o no a una sociedad en condiciones desfavorables. Lo anterior, porque los pueblos bien ordenados se caracterizan por desear la existencia de un mundo en el cual todas las naciones se ordenen de manera razonable. Esto no constituye un ejercicio de interés egoísta, puesto que la ordenación del mundo es conveniente para todas las naciones en general, en la medida en que ello crea un espacio para la preocupación y cooperación mutua entre sociedades. Los pueblos bien ordenados constituyen un círculo estrechamente cerrado, en el cual existe de forma mutua una fuerte preocupación por el otro con miras a establecer lazos de cooperación.



1.3 EL IDEAL POLÍTICO DEL ESTADISTA Y SU RELACIÓN CON LAS SOCIEDADES NO ORDENADAS

De los principios de la guerra justa, el cuarto y el quinto recaen directamente sobre los dirigentes de los pueblos en “su calidad de grandes líderes”. Rawls denomina “estadista” a un ideal de gobernante políticamente virtuoso. Para cumplir sus objetivos, el estadista debe asegurarse de que su pueblo goce de una paz y seguridad estables, así como de que los pueblos enemigos se ordenen razonablemente.

El estadista debe estar preparado para definir la conducta de la nación durante los enfrentamientos con naciones enemigas o proscritas cuando se defiende el régimen democrático liberal. En palabras del propio Rawls, “[...] debe mirar al mundo de la política y, en casos extremos, ser capaz de distinguir entre los intereses del régimen bien ordenado al cual sirve y los dictados de la doctrina religiosa, filosófica o moral conforme a la cual vive” (*2001 123*). Así mismo, para el caso de las sociedades menos favorecidas, el deber de asistencia debe ser valedero para todos los

⁴

Hago referencia al tercer criterio para el cumplimiento del deber de asistencia.

pueblos, aun si entre ellos no existen afinidades políticas. Es necesario reconocer primero que la afinidad que pueda existir entre las naciones es débil y, por ello, es deber del estadista menguar las diferencias, tratando de curar sus causas. A propósito de lo anterior, es necesario recalcar que Rawls no es claro en cuanto a las causas de estas diferencias. En esa medida, se entiende que el estadista crea las instituciones políticas-públicas que constituyen el lugar de ejercicio de la cooperación política y que con ello hace que las relaciones de afinidad se fortalezcan.

2. JUSTICIA DISTRIBUTIVA ENTRE LOS PUEBLOS

2.I

Rawls explica que existen dos perspectivas en torno a la igualdad entre los pueblos: una que sostiene que es justa la igualdad y es un bien en sí mismo al cual es necesario aspirar; la otra, el derecho de gentes, que afirma que las desigualdades no son siempre injustas y, cuando lo son, se debe a que las consecuencias que generan son desfavorables para aquellos que son considerados desigualmente. Rawls ofrece tres razones por las cuales es necesario preocuparse por reducir las desigualdades entre ricos y pobres, aunque ello no implique eliminar completamente la brecha económica existente entre ellos.

a. *“Una razón para reducir las desigualdades [...] consiste en aliviar el sufrimiento y las penalidades de los pobres”* (Rawls 2001 133). Esta idea no implica que todas las personas deban ser igualmente ricas. No importa cuán grande sea la brecha entre ricos y pobres, siempre y cuando el criterio de reciprocidad⁵ funcione equitativamente y, así, los menos aventajados tengan los medios suficientes para utilizar las libertades de las que gozan y con ello vivir racional y razonablemente. Cuando esto es conseguido, no es necesario eliminar completamente la brecha existente entre ricos y pobres.

b. *“Una segunda razón para cerrar la brecha entre ricos y pobres es que dicha brecha lleva con frecuencia a la estigmatización y la discriminación de algunos ciudadanos”* (Rawls 2001 133). Por lo cual, Rawls propone que es necesario guardarse de las convenciones que establecen rangos socialmente reconocidos por expresiones de deferencia. Dada la brecha existente entre ricos y pobres, es posible la estigmatización y la discriminación de algunos ciudadanos frente a otros por su situación menos aventajada, lo que se reconoce como algo injusto. Esta idea es aplicable a la sociedad de los pueblos, en la cual encontramos pueblos más aventajados que otros. El deber de asistencia entre los pueblos da un espacio para que las condiciones del autorrespeto se solidifiquen y los sentimientos de inferioridad no tengan justificación. ¿Por qué? Porque cada pueblo se ajusta y organiza de acuerdo a sus necesidades y riquezas, con lo cual no deben sentirse menos, puesto que tienen la capacidad de actuar razonablemente, de ahorrar y de llevar convenios con otros pueblos de la sociedad a la que pertenecen, si quieren crecer económicamente.

c. *“Una tercera razón para considerar las desigualdades entre los pueblos concierne al importante papel de la equidad en los procesos políticos de la estructura básica de la sociedad de los pueblos”* (Rawls 2001 134).

⁵ Rawls define el *criterio de reciprocidad* del siguiente modo: “[e]ste criterio requiere que, cuando se proponen los términos más razonables para la justa cooperación, quienes los proponen tienen que considerar razonable su aceptación por parte de otros, como ciudadanos libres e iguales y no como individuos dominados, manipulados o presionados por su inferior condición política o social” (2001 26 y 48). Esto no es otra cosa que el respeto mutuo y la confianza que debe existir entre los pueblos cuando estos buscan adherirse a un razonable derecho de gentes.

La equidad entre ciudadanos se expresa en la igualdad de oportunidades al momento de optar por posiciones sociales aventajadas, dados los talentos y esfuerzos del mismo ciudadano. Para ello, ¿cómo se logra ofrecer una justa igualdad de oportunidades? Garantizando una educación equitativa para todos, eliminando la discriminación entre unos y otros. Al nivel de la sociedad de los pueblos, el criterio de equidad funciona similarmente. Aquí, la idea de equidad es extraída de la segunda posición original⁶ (*cf. Rawls 2001 43-48*), en la que cada pueblo, investido de un velo de la ignorancia, permite el establecimiento de los principios de justicia que los han de regir en sus relaciones. En esta segunda posición original, los representantes de los pueblos acuerdan un adecuado respeto de su libertad y su igualdad respecto de los otros pueblos.

2.2

Rawls reconoce las múltiples propuestas que se han hecho en torno a una distribución equitativa de los recursos entre los diferentes pueblos para dar cuenta de un trato justo. Sin embargo, no acepta un principio de justicia distributiva al interior de su teoría del derecho de gentes. Es decir, no comparte la idea según la cual es necesario redistribuir las riquezas entre los pueblos para que la organización de un derecho de gentes se considere justa. ¿Por qué? La razón está en que la suerte y el bienestar de un país no dependen de las riquezas que éste posea, sino de su cultura política, así como tampoco depende de la distribución que se haga de los recursos naturales que uno y otro pueblo tengan.

La función del deber de asistencia entre los pueblos consiste en ayudar a las sociedades menos favorecidas para que puedan convertirse en miembros de la sociedad de los pueblos y así se ordenen políticamente. El principio del deber de asistencia representa un proceso de transición en la sociedad que se está ordenando, puesto que su función principal es ordenar los pueblos hasta que estos logren establecer una estructura básica justa. En últimas, lo que se pretende con este proceso de transición es lograr asegurar la autonomía política del pueblo al que se asiste. La diferencia existente entre el principio del deber de asistencia que propone el derecho de gentes y un principio de justicia distributiva radica en que es indiscutible el hecho de que cuando se asiste a un pueblo, llega un momento en que esta asistencia ya no es necesaria, puesto que el pueblo logra constituirse autónomamente. En torno a lo anterior, es importante detenerse un momento y recalcar algo a lo que el mismísimo Rawls alude: un principio de justicia distributiva es muy atractivo para ser aplicable a un mundo como el nuestro, dadas las múltiples problemáticas existentes. Sin embargo, dicho principio no es aplicable al mundo ideal, a la sociedad de los pueblos tal como la está pensando Rawls, puesto que existe el deber de asistencia que regula estas diferencias de una forma mucho más ordenada. De este modo, afirma que: “[e]n este



⁶ La posición original es un recurso argumentativo presentado por Rawls con el único fin de determinar *cómo* han de establecerse los términos equitativos de la cooperación entre ciudadanos, en el marco de una sociedad bien ordenada. Rawls describe la posición original como un constructo racional que, dado en ciertas circunstancias, le permite derivar los principios sobre los que se erige la sociedad democrática como sistema equitativo de cooperación ciudadana. Tal constructo describe la situación originaria como una situación en la cual no existen contingencias sociales, culturales o económicas, de tal modo que interfieran en la formulación de unos principios de justicia verdaderamente equitativos (*cf. Rawls 1996 52 y 59*). En *El derecho de gentes*, Rawls formula la “segunda posición original” entendida ésta de la misma forma que la primera, pero “[...] ahora para extender una concepción liberal al derecho de gentes” (*Rawls 2001 45*). Contiene la misma función que la primera, representa la misma situación de equidad entre los participantes y tiene el mismo objetivo de derivar de allí principios de justicia objetivos. En palabras del propio Rawls, “[l]as diferencias no radican en el uso del modelo de representación, sino en la adaptación que se ha de hacer de él, según los agentes y los temas de que se trate” (*id. 46*).

mundo hipotético, el principio global produciría resultados inaceptables” (2001 136). Considero necesario plantear los siguientes interrogantes: si Rawls quiere proponer una teoría no ideal, ¿por qué propone una teoría que, según sus propias palabras, no se adecúa a nuestra realidad? ¿Qué entiende Rawls por *no ideal*? Para mi insatisfacción, Rawls nunca da respuesta a ello, lo que me indica grandes carencias argumentativas en este particular momento del texto. A Rawls tal vez no le interesaba volver práctica su teoría política; sin embargo, si tiene algún sentido el título de “La teoría no ideal” para los capítulos correspondientes, esperaba que la teoría que en ellos se expone no fuese tan ideal o abstracta. No obstante, debo decir que encuentro en su lectura la misma distancia entre los planteamientos teóricos y las vivencias prácticas.

3. UNIVERSALIDAD DEL DERECHO DE GENTES: LA TOLERANCIA Y EL PLURALISMO RAZONABLE

Como pregunta obligada a las sociedades liberales se plantea la siguiente: ¿cómo deben comportarse con las demás sociedades desde el punto de vista de sus propias concepciones políticas? ¿Debemos pensar que el derecho de gentes que propone Rawls es etnocéntrico o particular? Respuesta: no necesariamente. La objetividad de un derecho de gentes tal se da por la capacidad que tiene la sociedad de los pueblos de satisfacer el criterio de reciprocidad entre las naciones y porque hace parte de la razón pública de esta sociedad de pueblos liberales y decentes. Rawls apunta a que, en efecto, el derecho de gentes que se propone sí cumple cabalmente con el criterio de reciprocidad: cada pueblo ofrece lo que está en capacidad de ofrecer, sin subordinar ni sentirse subordinado frente a cualquier otro pueblo. Apunta también a que, en la sociedad de los pueblos, ninguno de estos puede o debe exigir un cambio de las creencias religiosas ni de sus instituciones para adoptar instituciones liberales. Por lo cual, tanto sociedades liberales como sociedades decentes están en capacidad de adoptar un derecho de gentes para relacionarse con otras sociedades. En virtud de lo anterior, Rawls da cuenta del *alcance universal* que tiene su derecho de gentes al afirmar que “[...] sólo propone a otras sociedades lo que razonablemente pueden apoyar cuando están preparadas para mantener una relación equitativa con las demás” (2001 143).

El pluralismo razonable dentro de la sociedad democrática se expresa en el hecho de que los ciudadanos se rigen por una concepción política de la justicia apoyada, claro está, por cada una de sus doctrinas comprehensivas razonables, y se rigen por ella para resolver cuestiones esenciales de derecho constitucional y de justicia básica. El pluralismo razonable es una consecuencia lógica del ejercicio de la razón humana en el marco de instituciones libres dentro de la sociedad liberal democrática. Lo anterior da cuenta expresa de la concepción política de la justicia que sirve de base a la justificación pública y que, junto con las instituciones políticas básicas que dan cuenta de ella, constituye el fundamento de la unidad social de la sociedad democrática liberal. Las anteriores ideas se ven extendidas por el derecho de gentes a la sociedad política de los pueblos bien ordenados de la siguiente forma:

- El derecho de gentes se ocupa de resolver las cuestiones políticas fundamentales que se presentan en la sociedad de los pueblos.
- El derecho de gentes, tal como el liberalismo político, debe basarse en una concepción política de la justicia, cuyo contenido ya ha sido expresado y comentado según como ha de ser utilizada por los pueblos bien ordenados. Cabe aclarar que esta concepción

política no puede ser adoptada por regímenes proscritos, puesto que estos son regímenes que actúan irrazonablemente y no se encuentran debidamente ordenados. Además, representan una amenaza para la sociedad de los pueblos, en la medida en que justifican la guerra por razones racionales que no son a su vez razonables.

4. CONCLUSIONES: ¿LA SOCIEDAD DE LOS PUEBLOS ES POSIBLE?

Si nos preguntamos, siguiendo a Rawls, por la posibilidad de existencia de la sociedad de los pueblos bien ordenados, la respuesta con él sería que esta sociedad es *efectivamente posible*. ¿Cómo es posible? Gracias a la existencia y conjugación de cuatro hechos políticos significativamente importantes. Veamos cuáles son:

a. *El hecho del pluralismo razonable*. ¿Qué es? Es el hecho de que existen múltiples doctrinas generales que son comprehensivas todas ellas pero que en la mayoría de los casos son contradictorias entre sí, de orden religioso o filosófico, y en donde se comprometen visiones de vida buena. De lo anterior, se desprende que el hecho de reconocer como públicamente posible la pluralidad de doctrinas comprehensivas es la primera garantía de que cada una de esas doctrinas sea tratada con la misma libertad que las otras.

b. *El hecho de la unidad democrática en la diversidad*. ¿En qué consiste? En que la unidad de una sociedad democrática no está dada porque gobierna una sola doctrina comprehensiva, sino porque precisamente no gobierna ninguna y cada ciudadano defiende una particular; todas ellas están unidas bajo la idea de libertad equitativamente repartida entre ellas y bajo la idea de una concepción política de la justicia razonable. Así, el punto de encuentro de las doctrinas comprehensivas que defienden los ciudadanos es la razón pública de la sociedad democrática liberal.



c. *El hecho de la razón pública*. ¿En dónde se da? En la sociedad política democrática liberal que tenga una razonable concepción política de la justicia. La razón pública funciona cuando los ciudadanos, al necesitar incesantemente establecer acuerdos para la convivencia y el entendimiento mutuo, apelan a un plano de discusión en el cual lo *políticamente razonable* entra en juego, y no las doctrinas comprehensivas de cada uno de ellos.

d. *El hecho de la paz democrática*. ¿Qué expresa? Expresa el quinto principio de orden político en la sociedad de naciones. Ninguno de los pueblos libra la guerra sin una justa razón, si no es en caso de defensa propia. La guerra se hace en contra de los regímenes proscritos, pero nunca contra otros pueblos porque se encuentren organizados de manera políticamente diferente.

Para Rawls, “[e]stos cuatro hechos explican por qué es posible una sociedad de los pueblos razonablemente justa” (2001:148). Y es condición necesaria que en esta sociedad de los pueblos (liberales y decentes) se cumpla el derecho de gentes, si no todo el tiempo, sí al menos la mayor parte del mismo, de tal forma que sea posible reconocer que la ley que rige y gobierna en la sociedad de los pueblos es el *derecho de gentes*, a la manera que la ley que rige y gobierna en la sociedad democrática liberal es el *liberalismo político*. Para lograrlo, se deben cumplir los ocho principios de justicia sin posibilidad de violar ninguno de ellos. Así, si le preguntáramos a Rawls cuál es la razón que motiva la formulación y la aplicación del derecho de gentes, nos respondería que su justificación está en el hecho de que su existencia ayuda a limitar o disminuir las situaciones de injusticia política. Me gustaría plantear como un interrogante lo siguiente: a pesar de que la

idea de las injusticias políticas se presenta con vasta claridad, quisiera saber qué diferencias se pueden establecer entre éstas (*cf.* Rawls 2001 16) y las denominadas ‘injusticias sociales’, las cuales, a pesar de no ser mencionadas en el argumento rawlsiano, considero, son importantes si queremos hacer una auténtica reflexión en torno a la justicia. Partiendo de la claridad de ambos conceptos, sería necesario preguntarnos a su vez: ¿por qué Rawls privilegia las injusticias políticas, frente a las injusticias sociales?

Tengo cierta claridad sobre lo que entiende Rawls por ‘injusticias políticas’: todas ellas tienen que ver con una violación a los derechos y libertades que tiene cualquier ciudadano en el régimen democrático liberal y, para el caso de la sociedad de los pueblos, una violación de los mismos derechos y libertades a cualquier sociedad que se encuentre debidamente ordenada. Sin embargo, no tengo mayor claridad sobre lo que diferenciaría a éstas de las ‘injusticias sociales’. A propósito de la segunda pregunta, creo saber dar respuesta también: Rawls propende y se preocupa por las injusticias políticas porque, en términos generales, él está hablando sobre teoría política y le interesa hablar desde la política, es decir, desde las relaciones que tienen los ciudadanos en el ámbito público con las instituciones políticas-públicas, las relaciones entre ciudadanos en este ámbito público. Desde allí, se preocupa por los derechos y deberes que tiene el ciudadano a nivel político, teniendo en cuenta que la ciudadanía se define desde esa interacción que se da en el ámbito político-público. En ese mismo sentido, para el caso de la sociedad de los pueblos bien ordenados, Rawls se preocupa porque no haya una violación de esos mismos derechos y deberes que tienen las sociedades bien ordenadas, en el marco de la cooperación política entre pueblos. Sin embargo, ello no explica por qué obviar las injusticias sociales en su argumento.



Rawls denomina *utopía realista* al hecho de que exista un mundo en el cual se han eliminado las grandes injusticias políticas y se han logrado establecer instituciones políticas-públicas, que resultan siendo justas gracias a la acción de pueblos bien ordenados, tanto liberales como decentes, y que cumplen cabalmente el derecho de gentes. Lo anterior expresa las condiciones sociales bajo las cuales es razonable y esperable que los pueblos actúen de acuerdo al derecho de gentes y hagan parte integrante de la sociedad de los pueblos bien ordenados. Pero, a pesar de que ello sea lo más razonable esperar, se presentan algunos límites cuando se reconcilian la teoría y la práctica.

A propósito de esto, Rawls menciona dos hechos: por un lado, la existencia de personas *fundamentalistas* que no están de acuerdo con la argumentación presentada por él, que considerarían un mundo como el descrito totalmente desfragmentado, dividido y mal encaminado, y quienes niegan la idea del pluralismo razonable y la idea de la razón pública. Por otro lado, la existencia de personas que pueden sufrir “desgracias, angustias y vacío espiritual”, ya que en el liberalismo político, promulgado por Rawls, hay una garantía en torno al tema de los bienes primarios como medios necesarios para el desarrollo y goce de las libertades ciudadanas. Sin embargo, no hay garantizado un bienestar espiritual, lo que se justifica en el hecho explicado en *Liberalismo político* (1996) en relación con la autonomía en las concepciones del bien que cada ciudadano tenga. A pesar de lo anterior, pensar la propuesta política rawlsiana en términos de ‘utopía realista’ nos permite hacer una reconciliación con el mundo social, ya que nos hace pensar en la efectiva posibilidad de que exista una organización política basada en el liberalismo político y una relación entre pueblos con base en el derecho de gentes. En último término, en palabras del mismo Rawls, su reflexión “[e]stablece que un mundo como tal puede existir en algún lugar y en algún momento, mas no que tiene que existir o que existirá” (2001 150).

El simple hecho de que todo esto sea posible en términos de existencia nos reconcilia con nuestro mundo social, nos llena de esperanza, y nos hace creer que todo lo pensado es viable, realizable. Sin embargo, si queremos acercarnos un poco a la realidad, yo sugeriría no pensar en términos de posibilidad sino en términos de *probabilidad*: ¿es probable que nuestro mundo se llegue a ordenar de tal modo que se constituyan sociedades bien ordenadas y se organicen todas ellas bajo los preceptos del derecho de gentes? El mismo Rawls reconoce que no, cuando afirma que “[e]l propósito del derecho de gentes estaría plenamente logrado cuando todas las sociedades hayan sido capaces de establecer un régimen liberal o un régimen decente, por improbable que ello resulte” (2001 15). La posibilidad de que exista un derecho de gentes así, tal como el que presenta Rawls, es argumentativamente lógica y está muy bien formulada, ya que si aceptamos las premisas planteadas al inicio del argumento es necesario aceptar las conclusiones logradas por el autor. Sin embargo, Rawls también apunta a que esa posibilidad de existencia “[...] guarda relación con las tendencias e inclinaciones profundas del mundo social” (2001 150). Creer en la posibilidad de existencia de un orden político y social tal como el esbozado por Rawls implica, por necesidad, creer que, en algún momento y en algún lugar, alguna persona lo ha de alcanzar y constituiremos, nosotros como humanidad, un camino hacia ello: “[a]l enseñarnos cómo el mundo social puede hacer realidad una utopía realista, la filosofía política nos ofrece un proyecto de construcción política a largo plazo, y al comprometer nuestro esfuerzo da sentido a lo que podemos hacer hoy” (*íd.* 2001 151). Esta idea es valiosísima en el autor, puesto que ofrece razones que justifican formulaciones teóricas desde la filosofía política, como toda la teoría de la justicia que ha propuesto. Sin embargo, a mi parecer, aparte de presentarse como un posible modelo a seguir, uno de los tantos posibles, no ofrece mucho más.

Ahora bien, el derecho de gentes es una propuesta bastante controvertible. Primero, debo decir que encuentro en su lectura un argumento que nos aboca a considerar una (y nada más que una) propuesta sobre lo que significa vivir justamente en sociedad, a saber, la liberal democrática. Además, desconoce todas aquellas formas sociales y políticas de organización que no se enmarcan en sus presupuestos. Encuentro que Rawls, a pesar de plantearse las preguntas que son recurrentes a la hora de realizar una revisión crítica de sus planteamientos, es bastante “conveniente” a la hora de responder. Por ejemplo, cuando se pregunta por el posible etnocentrismo y occidentalismo de su propuesta, acude a la más sospechosa de todas las respuestas que ha podido dar: no necesariamente (*cf.* 2001 143). El autor sabe, y es consciente, de que su propuesta no podrá ser aceptada por todas las personas del planeta y, a pesar de ello, se escuda en el gran argumento de la *razonabilidad* para decir que, si no la aceptan, no son razonables, no actúan razonablemente y no deben ser considerados como parte de una sociedad bien ordenada y mucho menos de la sociedad de los pueblos. ¿Qué diría un republicano, un anarquista o un demócrata? ¿Qué les diría Rawls? Que no hacen parte de una sociedad bien ordenada, que no pueden ser considerados ciudadanos libres e iguales, que no son aceptables dentro de la sociedad de los pueblos. La idea de tolerancia que presenta Rawls es una idea bastante conveniente también: si bien al interior de la sociedad de los pueblos encontramos tanto pueblos liberales como pueblos decentes, hay algo muy específico que hace a estos últimos aceptables, y es el reconocimiento de un tipo de orden que, a pesar de no estar dado explícitamente por la *justicia como equidad* como concepción política, sí se establece de acuerdo a otro tipo de concepción política muy similar. Diría yo, pueblos decentes medianamente liberales, completamente aceptables en la sociedad de los pueblos. Otro tipo de organización política se consideraría un régimen proscrito o criminal, y ya conocemos qué implicaciones tiene esto.



En consonancia con lo anterior, debo decir igualmente que considero un completo desacuerdo las pretensiones rawlsianas de justificar acciones militares y políticas en contra de sociedades organizadas de forma diferente a la liberal, según se ha propuesto. Los regímenes proscritos están condenados a sufrir, bajo los lineamientos del derecho de gentes, los ataques de las sociedades bien ordenadas porque, bajo su criterio, valga aclarar, son una amenaza. ¿Para quién? ¿Por representar otra posible organización social y política? En efecto, encuentro en Rawls una defensa demasiado sesgada de sus pretensiones. Considero, además, que no mide las consecuencias de sus palabras cuando afirma cuestiones tan delicadas como que la misma vida de los ciudadanos de los llamados “regímenes proscritos” no vale frente a la vida de los ciudadanos de la sociedad bien ordenada y, dado el caso, podría ser sacrificada si hay las suficientes “razones de Estado”. Veo con claridad un Rawls menos justo del que esperaba, un Rawls que es bastante dogmático a la hora de plantear sus presupuestos, que no acepta otras posibilidades por considerarlas apreciaciones comprehensivas y no políticas, pero que, a pesar de todo ello, en el fondo sabe, aunque no lo reconoce, que su propuesta es tan comprehensiva como cualquier otra que se le pueda ocurrir a alguien. Así, considero que el escudo de “lo que razonablemente cabe esperar” no es tan válido como nos lo pretende mostrar, y no lo salva de todas las objeciones posibles.

Igualmente, afirmo que no acepto un derecho de gentes que pretenda ser justo, pero que excluye a los diferentes; un derecho de gentes que justifica la vulneración de los otros que particularmente se consideran peligrosos e indeseados. No acepto que este derecho de gentes tenga pretensiones de objetividad y universalidad, pero que resulta ser bueno y justo sólo para unos cuantos, desconociendo las diferentes formas de vida que no se corresponden con la planteada por el autor y que, por ser precisamente diferentes, se les considera peligrosas. El problema está, creo, en que Rawls considera que todos queremos ser parte de esa sociedad de los pueblos bien ordenados bajo lineamientos de corte liberal, porque, una vez más, es lo que razonablemente cabe esperar de nosotros. Todo esto constituye una clara defensa del sistema (en este caso estadounidense), y puedo decir que Rawls propone un derecho de gentes que no incluye verdaderamente a otras naciones. Si Rawls, nuevamente, se preguntara si su propuesta es demasiado occidental, yo le diría que no; en efecto, no es “tan occidental” y es más bien demasiado yanqui⁷, y que tiene demasiado interés en defender el sistema político en el que se encuentra.

Los planteamientos rawlsianos no deben ser descalificados por ser excesivamente ideales, normativos, abstractos y difícilmente aceptables en el mundo de las probabilidades. En últimas, podemos acordar con Rawls que creer en el *liberalismo político* y en el *derecho de gentes* nos permite forjar una actitud que nos hace creer en la posibilidad de un mundo más racional y razonable, pero que, a la vez, nos despierta y nos hace ver que existen muchas formas de organización política y social diferentes. Podría resumir que todo su planteamiento se enmarca en lo que razonablemente cabría esperar de nosotros en tanto que somos seres humanos, una visión bastante positiva de lo que somos, bastante idealista, bastante utópica. Es rescatable que Rawls muestra con gran claridad y énfasis que en sus planteamientos existe como trasfondo un entramado conceptual de orden moral, que no puede ser negado y escindido de las reflexiones políticas que nos presenta.

⁷ Utilizo la expresión ‘yanqui’ en el mismo sentido en que se define en el Diccionario de la Real Academia Española: “1. Natural de Nueva Inglaterra. 2. Pertenciente o relativo a esta zona de los Estados Unidos de América. 3. Estadounidense.”

El derecho de gentes en John Rawls

De esta forma, es comprensible que termine sus apreciaciones sobre la teoría no ideal apelando a la necesidad de que existan sujetos morales para poder vivir en sociedad:

Si no es posible una razonablemente justa sociedad de los pueblos, cuyos miembros subordinen su poder a fines razonables, y si los seres humanos son en gran medida amorales, si no incurablemente egoístas y cínicos, podríamos preguntar con Kant si merece la pena que los seres humanos vivan sobre la tierra. (Rawls 2001 151)

Para terminar, retomo el epígrafe con el que empecé la exposición. Rawls plantea un tipo de filosofía política que se considera a ella misma universal y completamente objetiva, según la cual, todos hemos de pensar como él piensa; a mi manera de ver, que todos queremos ser parte de una sociedad de los pueblos, que todos queremos ordenarnos liberalmente. Es notable el esfuerzo de Rawls por mostrarnos cómo sería el mundo bajo las condiciones que nos ha presentado, lo cual es completamente válido al ser un filósofo teórico de la justicia que hace filosofía normativa. Sin embargo, desconoce y deslegitima otras formas de organización política y social que son igualmente viables, posiblemente practicables y razonablemente creíbles, con lo cual estoy en completo desacuerdo. Rawls no debería suponer “que hay una sola postura al respecto” y, a la vez, nosotros no debemos creer que *la teoría de la justicia* ha sido formulada; que no se nos olvide que ésta es *una* de las muchas, múltiples y variadas formas en la que puede ser expresada una teoría sobre la justa vida en sociedad. Termino con la misma idea con la que comencé; para ello, recurro nuevamente a Francis Oakley:

Siendo esto así, se hace cada vez más difícil para nosotros, como occidentales, eludir el hecho de que nuestros más caros supuestos, creencias, costumbres, actitudes e instituciones no son sencillamente naturales y universales, como parecían ser en el pasado, sino que constituyen el producto de nuestra peculiar historia, aquí en Occidente. (1995 16)



BIBLIOGRAFÍA

OAKLEY, F.

Los siglos decisivos: la experiencia medieval, trad. Míguez, N. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

RAWLS, J.

Teoría de la justicia, trad. González, M. D. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1979.

Liberalismo político, trad. Doménech, A. Barcelona: Crítica, 1996.

El derecho de gentes, trad. Valencia Villa, H. Madrid: Paidós, 2001.