



**HACIA UN ORDEN
INTERNACIONAL JUSTO.
LA CRÍTICA DE THOMAS
POGGE AL DERECHO DE
GENTES DE JOHN RAWLS**

Miguel Mandujano Estrada

HACIA UN ORDEN INTERNACIONAL JUSTO. LA CRÍTICA DE THOMAS POGGE AL DERECHO DE GENTES DE JOHN RAWLS

Resumen: en este trabajo presentaremos la valoración crítica que Thomas W. Pogge hace del *Derecho de Gentes*, extensión de la teoría de la justicia de John Rawls al ámbito internacional. Los argumentos de Pogge, discípulo de Rawls, se enmarcan en la tradición liberal, pero muestran que es posible realizar una interpretación de la Teoría de la Justicia según la óptica de una concepción de la justicia global sensible a las desigualdades sociales y económicas del mundo, así como al establecimiento de vías prácticas de transformación social.

Palabras clave: Thomas W. Pogge, justicia internacional, Derecho de Gentes, teoría de la justicia, John Rawls.

TOWARDS A JUST INTERNATIONAL ORDER. THOMAS POGGE'S CRITIQUE OF THE JOHN RAWLS'S LAW OF PEOPLES.

Abstract: In this paper, we present the critical assessment that Thomas W. Pogge makes of the Law of Peoples, extension of the John Rawls's Theory of Justice to the international case. Pogge's arguments, a disciple of Rawls, are framed into the liberal tradition, but it shows that it is possible to make an interpretation of Rawls' Theory of Justice from the perspective of a conception of global sensitive justice to social and economic inequalities of the world and to establish practical ways of social transformation.

Key words: Thomas W. Pogge, International Justice, Law of Peoples, Theory of Justice, John Rawls.

Fecha de recepción: noviembre 30 de 2010

Fecha de aceptación: febrero 2 de 2011

Miguel Mandujano Estrada: Maestro en Filosofía de la Cultura por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo de Morelia, México. Ha sido Jefe del Departamento de Humanidades de la Universidad Vasco de Quiroga y actualmente realiza el Doctorado en Ciudadanía y Derechos Humanos en la Universidad de Barcelona, España. Es becario del CONACyT de México.

Correo electrónico: mmandujanoe@gmail.com

HACIA UN ORDEN INTERNACIONAL JUSTO. LA CRÍTICA DE THOMAS POGGE AL DERECHO DE GENTES DE JOHN RAWLS

INTRODUCCIÓN: RAWLS EN POGGE O LA OBSTINACIÓN POR LA JUSTICIA

La filosofía ha debatido ampliamente diversos aspectos de la política como la moralidad de la guerra y las relaciones internacionales, sin embargo, sólo en los últimos treinta años ha producido análisis éticos sostenidos y contruidos sobre las preocupaciones tradicionales de la justicia doméstica (Cf., Blake, 2005). Hasta entonces, la filosofía política había aplicado el acervo de las garantías libertarias únicamente en los confines del territorio nacional, pero a partir de la segunda mitad del siglo pasado, el clima sociopolítico de la postguerra y la aparición de factores relativos al bienestar, la dignidad y los derechos humanos, favorecieron el arraigo de la consideración de la comunidad internacional como sujeto supraestatal.

El más célebre de los casos en filosofía política es, con seguridad, el de John Rawls, cuyo *Derecho de Gentes* fue concebido como una prolongación de su influyente Teoría de la Justicia. Expondremos más adelante que, aunque en *A Theory of Justice* (1971) Rawls había presentado ya una extensión de la idea de posición original al orden internacional, su elaboración más puntual aparece en un artículo de 1993 y después, en la versión más extensa de *The Law of Peoples*, publicada en 1999.

Por lo demás, un signo inequívoco de la importancia de la justicia en el ámbito internacional en nuestros días, es el lugar que ha conquistado el derecho penal en las relaciones jurídicas entre los países y el desarrollo del concepto de comunidad internacional como sujeto activo en la protección de intereses propios. Esto ha requerido la consolidación de instrumentos jurídicos de exigencia de

responsabilidad como el principio de justicia o jurisdicción universal y, en general, los instrumentos de cooperación mediante los cuales los Estados se prestan asistencia mutua para salvaguardar intereses supranacionales (Cf., García y López, 2000). Este tipo de instrumentos prácticos son más afines a la obra de Pogge que a la de Rawls, aunque en el caso del primero, sus propuestas se desprenden de la lectura del filósofo americano.

Rawls dirigió en Harvard el trabajo de Pogge *Kant, Rawls and Global Justice* (1983). En la disertación, Pogge incorpora elementos semiconsecuencialistas al marco de la filosofía kantiana y realiza una interpretación práctica de la teoría de la justicia. Como analizaremos más adelante, Rawls desarrolla la extensión del derecho de gentes distinguiendo entre una teoría ideal y una no ideal a partir de la diferenciación de dos versiones o momentos de la posición original, una para las sociedades liberales bien ordenadas y otra para las sociedades jerárquicas no liberales, pero bien ordenadas (1993b: 44). La distinción, afirma Pogge, nos permite reconocer un criterio de pluralidad y realismo, en el reconocimiento de que fue el mismo Rawls quien “estableció claramente a las instituciones sociales como un dominio diferenciado de evaluación moral y marcó su campo terminológico al asociarlo con el término *justicia (social)*” (2007: 191). Sin embargo, la propuesta del discípulo de Rawls es más práctica; consiste en realizar un diagnóstico moral interactivo y/o institucional, que sirva para elaborar un análisis de las acciones y los efectos de las prácticas de los agentes sociales y/o institucionales. Este diagnóstico nos llevará a formular una serie de juicios contrafácticos sobre la manera como hubieran sucedido –o podrían haber sucedido– las cosas, si éste o aquél individuo o institución hubiera actuado de otra manera.

Pogge piensa que grandes segmentos de la humanidad sufren opresión y pobreza, carecen de derechos civiles y políticos, están expuestos a la violencia y al abuso, son pobres y crónicamente expuestos a la malnutrición, no tienen acceso al cuidado de la salud y mueren prematuramente de enfermedades triviales; así mismo, raramente tienen una educación suficiente y no están en posición de mejorar su situación ni de escapar de ella. Es por esto que, para su discípulo, Rawls debía profundizar en una extensión de la justicia internacional que respondiera a las preguntas *¿Por qué esta inequidad radical persiste y qué papel jugamos en su producción? Y ¿Cómo puede esta inequidad ser vencida y qué papel podemos jugar en su erradicación?* Para Pogge, la razón está en que nuestro orden político global se rige por un esquema de *modus vivendi* intergubernamental que genera grandes males a la humanidad, por lo que es necesario un efectivo gobierno internacional (1989: 273-274).

En contraste con una concepción deontológica de la justicia, Pogge interpreta un Rawls comprometido con un consecuencialismo amable enfocado en la justicia social. Por lo demás, afirma Pogge, estamos en una posición excepcional para elevar esta tarea teórica y práctica de reforma institucional.

En las siguientes páginas, abordaremos los principales argumentos críticos de Thomas Pogge sobre la obra de su mentor. El esquema es simple; presenta, en un primer momento, las ideas fundamentales de la teoría rawlsiana y, a continuación, la evaluación de Pogge sobre la obra de su maestro. En la primera parte hemos tratado de destacar el proceso de la extensión de la teoría rawlsiana a las sociedades liberales y decentes, por su parte, la evaluación de Pogge se construye sobre una suerte de *leitmotiv* que el discípulo de Rawls retoma en varios momentos de su argumento alrededor de una segunda posición original o mejor, segunda sesión de la posición original inicial.

1. EL DERECHO DE GENTES

Como hemos adelantado, Rawls expone una extensión de la teoría de la justicia al derecho internacional en *A Theory of Justice* (1971) cuando en el párrafo 58, el filósofo americano aborda la justificación de la objeción de conciencia. Antes, había tratado el asunto de la desobediencia civil, y estableció que el ámbito de las leyes y programas protestados debía ser el nacional, pero ante la pregunta por la esfera internacional, Rawls establece la objeción de conciencia en el caso de guerra o participación en las fuerzas armadas. Así se propone relacionar los principios políticos estatales con la doctrina del contrato social y explicar la base moral del derecho internacional (1971: 377).

En este ámbito, Rawls afirma que han de adoptarse los principios del deber natural y de la obligación que se aplican a las personas en la estructura básica, de esta manera amplía la interpretación de la posición original, al considerar que también los grupos, en cuanto representantes de las naciones, han de elegir los principios fundamentales que diluciden sus reivindicaciones conflictivas.

Estos grupos, tal como en el caso doméstico tras un velo de ignorancia, están privados de cierta información, de manera que desconocen las circunstancias concretas de su sociedad, poder, fuerza o lugar que ocupan en el ámbito internacional; así, los grupos en el contrato, representativos de los Estados, hacen una elección racional sin beneficio a su posición.

En *A Theory*, Rawls no ofrece una lista de principios de derecho internacional, sino que toma los que ha elaborado J. L. Brierly, si bien destaca algunas condiciones como la igualdad, la autodeterminación, la autodefensa y el respeto de los tratados (1971: 378).

Decíamos pues que el tratamiento del párrafo 58 se construye alrededor del asunto de la objeción de conciencia y en el marco de las relaciones bélicas entre los pueblos. En este sentido, Rawls afirma que el objeto de la guerra es una paz

justa, y que las prohibiciones tradicionales que incorporan los deberes naturales serán aceptadas en este enfoque. La objeción de conciencia se basa así en una concepción política como la teoría de la justicia constitucional.

Las personas representativas de los estados, reconocerían que su interés nacional, contemplado desde la posición original, resulta favorecido cuando se reconocen estas limitaciones sobre los medios de guerra, ello se debe a que el interés nacional de un estado justo viene definido por los principios de la justicia que han sido ya reconocidos (1971: 379; trad.: 421)*.

En *The Law of Peoples* (1993b; 1999) Rawls intenta desarrollar el llamado Derecho de Gentes a partir de ideas liberales más generales que la de justicia como equidad, expuesta en su *A Theory of Justice*. El término es utilizado en el sentido de la locución latina *jus gentium intra se* y Rawls lo define como “una concepción política particular de la equidad y la justicia que se aplica a los principios y las normas del derecho internacional y su práctica” (1999: 3; trad.: 3). Este derecho está basado en la idea del contrato social y el procedimiento que resulta de la selección y el acuerdo de los principios de equidad y justicia.

A diferencia del capítulo 58 de *A Theory*, en *The Law of Peoples* Rawls considera cinco tipos de sociedades domésticas: (1) La sociedad de los pueblos liberales razonables, (2) la sociedad de los pueblos decentes, (3) la sociedad de los Estados proscritos, (4) la sociedad de los *Estados* lastrados por condiciones desfavorables y (5) las sociedades de los absolutismos benignos (1999: 4).

Es importante anotar que el Derecho de Gentes no supone el carácter legal positivo del derecho internacional, sino que es más una familia de conceptos políticos con principios de derecho, justicia y bien común que especifica el contenido de una concepción liberal determinada (Rawls, 1993b: 47).

El procedimiento se realiza en tres partes que incluyen, como ya anunciábamos, una teoría ideal y una teoría no ideal. La primera parte es la de la teoría ideal y considera tanto la extensión de la idea de contrato social a la sociedad de los pueblos democráticos liberales (1) como a la sociedad de los pueblos no liberales pero aceptables para una razonable sociedad de los pueblos (2). La segunda parte intenta mostrar que los pueblos decentes pueden aceptar y cumplir el derecho de gentes. La tercera presenta una doble teoría no ideal. En primer lugar, las condiciones de inobservancia de los regímenes que se niegan a cumplir el derecho de gentes (3), y después, el análisis de la sociedad de los Estados en condiciones desfavorables (4) (Rawls, 1999: 23).

* Las referencias corresponden al original inglés como sugiere la llamada. Las citas textuales las tomamos de la traducción que refiere la bibliografía siempre que exista; en estos casos, la referencia de la traducción se añade a la cita y se apunta «*versión española*» en la bibliografía final.

Finalmente, enmarca su idea en la estela de *La paz perpetua* kantiana, empezando con la concepción de contrato social en la concepción política liberal de la democracia constitucional y la extiende después mediante la introducción de una segunda sesión de la posición original, un segundo nivel donde conciertan los representantes de los pueblos liberales (Rawls, 1999: 10).

1.1 Una utopía realista

Rawls afirma que *The Law of Peoples* es un trabajo “dedicado a ciertas cuestiones relacionadas con la posibilidad de una utopía realista y sus condiciones” (1999: 6; trad.: 15) Dice:

La filosofía política es utópica de manera realista cuando despliega lo que ordinariamente pensamos sobre los límites de la posibilidad política práctica (...), en cuanto describe un mundo social alcanzable que combina equidad política y justicia para todos los pueblos liberales y decentes en una sociedad de los pueblos (Rawls, 1999: 5-6; trad.: 15).

Y también:

Dos ideas principales motivan el derecho de gentes. Una es que los grandes males de la historia humana –guerra injusta y opresión, persecución religiosa y denegación de la libertad de conciencia, hambre y pobreza, genocidio y asesinato en masa– se derivan de la injusticia política y de sus crueldades y atrocidades. (...) La otra idea principal, obviamente relacionada con la primera, es que una vez que las peores formas de injusticia política sean eliminadas mediante políticas sociales justas o al menos decentes y se establezcan instituciones básicas justas o al menos decentes, los grandes males finalmente desaparecerían (Rawls, 1999: 6-7; trad.: 16).

En particular, Rawls se refiere a los casos de la guerra injusta, la inmigración y las armas nucleares y de destrucción masiva. En el mismo orden de ideas, Rawls presenta en *La justicia como equidad* (2002 [2001]) cuatro papeles de la filosofía política. El primero es el *papel práctico* que nace del conflicto político divisivo y de la necesidad de solventar el problema del orden. En este sentido, una de las tareas de la filosofía política es “fijar la atención en las cuestiones profundamente disputadas y ver si, pese a las apariencias, puede descubrirse alguna base subyacente de acuerdo filosófico y moral (...) al menos (...) limitarse la divergencia de opinión filosófica y moral que está en la raíz de las diferencias políticas divisivas” (2002 [2001]: 23-24). El segundo es el *papel de orientación* que manifiesta que es propio de la razón y la reflexión orientarnos en el espacio de todos los fines posibles, individuales, asociativos, políticos y sociales. El tercero es el *papel de la reconciliación*, que considera que la filosofía política puede tratar de calmar nuestra frustración e ira contra la sociedad y la historia, mostrándonos

que sus instituciones, desde un punto de vista filosófico, son racionales. El cuarto papel es la consideración de la filosofía política como *realistamente utópica*, es decir, como una disciplina que investiga los límites de la posibilidad política practicable, en otras palabras, la esperanza de que un orden político al menos decente y razonablemente justo, es posible (Rawls, 2002 [2001]: 24-27). Más adelante afirma:

La filosofía política es utópica en sentido realista cuando extiende los límites tradicionales de la posibilidad política practicable y, de esta manera, nos reconcilia con nuestra condición política y social. Nuestra esperanza en el futuro de nuestra sociedad descansa en la creencia de que el mundo social permite la existencia de una democracia constitucional razonablemente justa como miembro de una sociedad de los pueblos también razonablemente justa (Rawls, 1999: 11; trad.: 23).

Ahora bien, las condiciones necesarias para esta utopía suponen un pluralismo razonable que limita las condiciones de la posibilidad y abre, en su conjunto, las puertas a la consideración de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación que permitiría afrontar las demandas de la libertad y la igualdad. La idea principal es la idea central organizadora de una concepción política de la justicia para un régimen democrático que supone la idea de los ciudadanos como personas libres e iguales y la idea de sociedad bien ordenada, es decir, efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia.

En el mismo sentido, esta idea central de cooperación social tiene tres rasgos esenciales: (i) Que la cooperación social está guiada por reglas y procedimientos públicos que los cooperantes aceptan como apropiados; (ii) incluye términos equitativos que cada participante puede aceptar razonablemente y definen la idea de reciprocidad y (iii) que incluye la idea de ventaja racional o de bien de cada participante (Rawls, 2002 [2001]: 28-29).

De esta manera, una sociedad bien ordenada es una sociedad cuyos participantes aceptan, y saben que los demás admiten, la misma concepción política de la justicia; así mismo, se sabe públicamente, o hay al menos buenas razones para creerlo, que la estructura básica de la sociedad satisface estos principios de justicia y los ciudadanos tienen un sentido efectivo de ella que les permite entender y aplicar los principios de la justicia y actuar según su posición en la sociedad (Rawls, 2002 [2001]: 31-32).

Regresando a la constitución de la utopía, Rawls considera que una democracia constitucional liberal tiene que cumplir seis condiciones: (1) Ser realista, que se apoye en las leyes de la naturaleza y que sus principios sean practicables y aplicables. (2) Que emplee ideales, principios y conceptos políticos razonables y justos, los eumere en un marco constitucional, les dé prioridad respecto del

bien común y garantice a los ciudadanos los bienes primarios que les permitan desarrollar sus libertades. (3) Que la categoría de lo político incluya los elementos esenciales de una concepción política de la justicia. (4) Tener instituciones políticas y sociales que conduzcan a los ciudadanos a adquirir el sentido de la justicia mientras crecen y participan de la vida social. (5) Una concepción política razonable de la equidad y la justicia. (6) Una idea razonable de la tolerancia (1999: 12-16).

En el mismo orden de ideas, Rawls establece tres condiciones para formar una sociedad liberal de los pueblos: (i) Es realista y se expresa en los términos conocidos de la libertad y la igualdad de los pueblos; (ii) es utópica y emplea ideales, principios y conceptos políticos y morales con los que define los arreglos político sociales justos para la sociedad de los pueblos y (iii) supone que todos los elementos de una concepción política de la justicia estén incluidos en la categoría de lo político (1999: 17).

1.2 El concepto de pueblos

El derecho de gentes considera a los pueblos liberales como los actores de la sociedad de los pueblos, a la manera como los individuos son los actores de la sociedad doméstica. Como pueblos, tienen tres características, una institucional, otra cultural, y otra que requiere la adhesión a una concepción política y moral de la justicia y la equidad, a saber, un régimen razonablemente justo de democracia constitucional, unos ciudadanos unidos por simpatías comunes y una naturaleza moral.

El tratamiento de Rawls distingue las características de los pueblos sin soberanía tradicional, lo que supone que el Estado no es autor de sus propios poderes; por otro lado, la expresión *pueblos* le permite contrastar estas características con los Estados tradicionales y mostrar su talante moral y su naturaleza razonablemente justa o decente (1999: 23-27).

Una diferencia entre pueblos liberales y Estados radica en que aquéllos limitan sus intereses básicos como lo exige lo razonable. En contraste, el contenido de los intereses de los Estados no les permite ser estables por las razones correctas, o sea aceptar y cumplir un justo derecho de gentes. Los pueblos liberales, no obstante, tienen sus intereses fundamentales autorizados por sus concepciones de la justicia y la equidad (Rawls, 1999: 29-30; trad.: 41).

De lo hasta aquí dicho, tenemos entonces que el derecho de gentes: (a) Distingue para su aplicación, como concepción liberal y constructivista de la justicia, entre las instituciones domésticas de las sociedades democráticas y la sociedad de sociedades políticas, es decir, las relaciones políticas entre los pueblos (Rawls,

1993b: 40). De esta manera, diferencia también entre individuos y pueblos. (b) La extensión se realiza en tres partes que consideran una teoría ideal y una teoría no ideal. (c) Establece, en un marco kantiano, dos versiones de la posición original, que podrían suponer, si bien no teorías diversas, sí, al menos, dos sesiones distintas de la teoría de la justicia y su velo de ignorancia. (d) Apunta que el derecho de gentes realiza la función utópica de la filosofía política, en contra de la injusticia política y la esperanza en un orden liberal. (e) De la consideración de *pueblos decentes* se infiere que no todos los pueblos debieran asumir el liberalismo como forma política, no obstante, también se adivina que las condiciones rawlsianas están inscritas en un marco cultural liberal.

En la versión de 1993 establece que estos pueblos no liberales deben ser pacíficos y utilizar para la obtención de sus fines legítimos medios pacíficos como el comercio, un sistema jurídico probadamente orientado por el bien común e imponer deberes y obligaciones a sus ciudadanos y deben erigirse la honestidad y el respeto ante el disenso (Rawls, 1993b: 50-52).

2. LA EXTENSIÓN DE LA TEORÍA DE LA JUSTICIA A LAS SOCIEDADES LIBERALES

2.1 ¿Dos posiciones originales?

La segunda versión de la posición original busca una concepción política de la justicia para una sociedad democrática como un sistema de cooperación equitativa entre ciudadanos libres e iguales quienes aceptan voluntariamente unos principios, públicamente reconocidos, que determinan los términos de la cooperación. La posición original, con el velo de ignorancia, es su instrumento de representación. Este medio cumple así con tres sentidos, a saber, que es un medio de representación justa de las partes, un medio de representación racional y un medio de representación al decidir entre principios disponibles (Rawls, 1993: 48-49). El texto de 1999 añade que las partes se presentan en el proceso de la elección por razones apropiadas y relacionadas con los intereses de ciudadanos razonables y racionales (Rawls, 1999: 30-31).

Las características del caso doméstico tienen aquí también cumplimiento, pues los pueblos se ven como libres e iguales de acuerdo con la concepción política de la sociedad donde se inscriben, aunque no como en el caso doméstico, pero sí, al menos, paralelamente. Lo mismo se aplica para la ausencia de una concepción del bien general (Rawls, 1999: 34).

Finalmente, Rawls añade al interés por los pueblos de una concepción razonable de la justicia política el *amour-propre* de Rousseau; “Este interés se manifiesta en

la insistencia de un pueblo en recibir de los otros pueblos el respeto apropiado y el reconocimiento de su igualdad" (1999: 34), un concepto fundamental para el criterio de reciprocidad y contenido.

La extensión internacional de la teoría de la justicia sigue la pauta del caso doméstico y pretende llevar a cabo un procedimiento de construcción razonable en el que unos agentes racionales, en una situación equitativa, seleccionan unos principios de justicia. En primera instancia, lo que se modifica son sólo las condiciones. No obstante, Rawls señala tres formas en las que las posiciones originales no son análogas: (i) El pueblo no tiene una doctrina general del bien, (ii) los intereses de un pueblo los determina su concepción política de la justicia y los principios por los que asume el derecho de gentes y (iii) las partes en la segunda posición original escogen entre formulaciones de los principios del derecho de gentes (1999: 40).

2.2 Los principios de la justicia internacional

Siguiendo *La paz perpetua* kantiana, Rawls postula los principios que permitirán distintas formas de asociación y federación, aunque no un Estado mundial.

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

Tendríamos que considerar, además, que las partes concebirán guías para establecer organizaciones de cooperación y equidad en materia de comercio o asistencia mutua. En todos los casos, el velo de ignorancia se mantiene (Rawls, 1999: 43).

Complementariamente, Rawls trata dos clases de estabilidad, una como equilibrio de fuerzas y otra llamada *por las razones correctas*. Así mismo, ofrece una réplica al realismo político al presentar una noción de paz democrática de la que se deduce

una idea particular de guerra (1999: 44-45). La consideración de esta última comprende el cambio de las instituciones políticas y sociales como respuesta a las *miserias inalterables de la vida* y la idea de *moeurs douces* de Montesquieu, quien considera que las sociedades comerciales fomentan perseverancia, laboriosidad, puntualidad y probidad entre sus ciudadanos y se concluye que los pueblos democráticos dedicados al comercio no tienen ocasión de librar la guerra entre sí (Rawls, 1999: 46). Ampliando este tema, Rawls formula la siguiente hipótesis:

1. En la medida en que todas las democracias constitucionales razonablemente justas satisfacen por completo las cinco características de este tipo de régimen que se proponen a continuación, y que sus ciudadanos entienden y aceptan sus instituciones políticas, con su historia y sus logros, la paz entre ellas se hace más segura.
2. En la medida en que todas las sociedades liberales satisfacen por completo las condiciones descritas en (1), todas ellas son menos proclives a hacer la guerra a Estados criminales no liberales, salvo en caso de legítima defensa propia o de terceros, o de intervención en situaciones graves de violación de los derechos humanos (1999: 49; trad.: 61).

Los principios de justicia de las sociedades liberales cumplirán satisfactoriamente los requisitos que les permitan estabilidad, igualdad de oportunidades, la distribución decente de los ingresos y la riqueza, la sociedad como empleador de último recurso a través de la forma adecuada, la asistencia sanitaria básica general y la transparencia y financiación pública de las elecciones. Finalmente, la última condición es que como ciudadanos de sociedades liberales podamos respaldar sus principios y juicios de manera reflexiva.

2.3 La segunda parte de la teoría ideal

Después de la extensión del derecho de gentes a las sociedades liberales bien ordenadas se determina la sociedad jerárquica y se declara también cuándo ésta es bien ordenada. En este sentido Rawls postula ciertos requisitos *asociacionistas*.

Primero, la sociedad bien ordenada no tiene fines agresivos y persigue sus fines legítimos a través de la diplomacia, el comercio y otros medios pacíficos. En segundo lugar, tiene un sistema jurídico que garantiza los derechos humanos, impone obligaciones morales de buena fe a todos sus miembros y supone, sobre una creencia sincera y razonable de los jueces y administradores del sistema, que el derecho está orientado por una idea de la justicia como bien común (Rawls, 1999: 64).

Al final, Rawls asegura que los representantes de los pueblos jerárquicos decentes en una posición original apropiada adoptarían los mismos ocho principios (*Supra*, 2.2) que los representantes de las sociedades liberales:

Los pueblos jerárquicos decentes no libran guerras agresivas; en consecuencia, sus representantes respetan el orden cívico y la integridad de otros pueblos, y aceptan como justa la simetría o igualdad de la posición original (1999: 68-69; trad.: 82).

En cuanto a los derechos humanos, el autor afirma que estos no dependen de ninguna doctrina moral comprehensiva o concepción filosófica de la naturaleza humana, sino que expresan un patrón de instituciones políticas ordenadas para todos los pueblos que pertenecen a una justa sociedad política de los mismos (Rawls, 1993b: 57).

La imposición de estos deberes y obligaciones implica una concepción de la justicia basada en el bien común y la buena fe de los funcionarios, además, se requiere la idea liberal de las personas como miembros libres e iguales de la sociedad, que las personas sean miembros activos y responsables de la sociedad y que reconozcan sus deberes y obligaciones (Rawls, 1993b: 57-58). En resumen, los derechos humanos tienen la función de ser una condición necesaria de la legitimidad del régimen y de la decencia de su orden jurídico. Operando debidamente, estos resultarán suficientes para excluir la intervención de otros pueblos mediante sanciones económicas o fuerza militar y fijar un límite al pluralismo entre ellos (Rawls, 1999: 79-80).

2.4 La teoría no ideal

Rawls distingue dos clases de teoría no ideal, una que tiene que ver con la inobservancia, es decir, los regímenes a los que llama *proscritos* y la clase de las condiciones desfavorables (1993b: 60).

Gradualmente, dice, los pueblos ordenados pueden presionar a los regímenes proscritos y negarles la ayuda militar o asistencial de cualquier tipo. Del mismo modo, pueden no ser aceptados por los pueblos bien ordenados en instituciones y prácticas de cooperación internacional.

Con los segundos Rawls se refiere a aquellos cuyas condiciones de sociedades carecen de tradición político-cultural, capital humano o tecnología y recursos materiales que hacen posible una sociedad ordenada. En este caso, la meta es promoverlos o apoyarlos. Aunque Rawls no es un entusiasta de la aplicación del principio de diferencia, encuentra que éste es factible entre las sociedades (1993b: 60-61).

La cuestión es que en una concepción constructivista no hay razón para pensar que los principios aplicables a la justicia doméstica son apropiados para regular las desigualdades entre pueblos.

3. LA EVALUACIÓN DE POGGE DE LA TEORÍA DE LA JUSTICIA RAWLSIANA

Para Pogge, la filosofía de Rawls muestra que el hilo central de la moral y filosofía política kantiana puede ser reformulada más allá de su dualismo trascendental, pero sobre todo, advierte en su teoría de la justicia un mensaje político, moldeado como una tarea práctico-social que destaca el fortalecimiento de la lealtad moral ciudadana al sistema institucional, el incremento de la legitimidad de las instituciones y nuestro deber natural de erradicar la injusticia (Pogge, 1989: 211).

Podemos decir que Pogge filtra el valor moral de la obra característica de Rawls a través de la propia teoría rawlsiana. Para el autor alemán, si la teoría de la justicia no contribuyera a la tarea práctica de facilitar el acuerdo y aliviar la injusticia terminaría por condenarse a sí misma, pues –le concede–, la verdad de una concepción de la justicia consiste en su capacidad de atraer y motivar, y así, de llevar a los participantes a la implementación y la práctica.

En este sentido, la tarea de la filosofía política es desarrollar un núcleo de moralidad que pueda estar en el centro de un consenso por superposición donde los ciudadanos lleven a cabo las decisiones sobre criterios de justicia. Si una determinada moral política compartida asegura la continuidad de los grupos sociales y sus valores particulares y formas de vida, cada grupo desarrollará una lealtad moral hacia las instituciones básicas. En este sentido, Pogge asegura que una moral política compartida es el prerequisite para un generalizado y categórico sentido de la justicia, pieza fundamental de un sistema social bien ordenado (1989: 213-214).

En definitiva, para Pogge la concepción de la justicia de Rawls proporciona una mejor comprensión y aprecio de nuestros valores y de la relación con el otro. En cuanto al orden internacional, argumenta la importancia y posibilidad de trabajar por una comunidad bien ordenada, compartiendo un núcleo de moral política junto a una lealtad categórica hacia él.

Por otro lado, Pogge será un convencido impulsor de la extensión mundial de la teoría de la justicia rawlsiana, tal como atestigua *Realizing Rawls* (1989), obra anterior a la primera versión de *The Law of Peoples* (Rawls, 1993), y el artículo “An Egalitarian Law of Peoples” de 1994.

No obstante los desacuerdos que en los siguientes apartados analizaremos, Pogge afirma que concuerda con Rawls en su visión de que un orden mundial justo puede incluir sociedades gobernadas por una concepción de la justicia diferente del liberalismo político, y que la demanda principal de inventar cómo sus instituciones trabajan en lo doméstico es la que asegura los Derechos Humanos.

Metodológicamente, el autor concuerda en que no se podría saber cómo la idea de posición original puede ser, aun hoy, adaptada a las complejidades de un mundo interdependiente. La aplicación de un segundo momento de la posición original, o segunda posición original, es uno de los intentos para hacerlo, otra lo es la opción del propio Pogge, a saber, empezar con una posición original que trate con el mundo a todo lo largo, incluso preguntando si, y de qué forma, debieran ser los Estados o los pueblos, los sujetos de tal ejercicio (Pogge, 1994: 197).

Entre las diferencias más simples, Pogge no cree que la noción de *pueblo* sea suficientemente clara y significativa para soportar el significado con que Rawls la carga. En muchas partes del mundo, las fronteras no corresponden con las características que identifican un pueblo o nación, como la etnicidad común, el lenguaje, la cultura, la historia o la tradición. Además, determinar si un grupo constituye o no un pueblo puede ser problemático. Este tipo de complejidades podría acomodarse mejor en un esquema multilateral institucional en el que el poder y la soberanía estén diseminados verticalmente más que concentrados en el ámbito de los Estados.

De igual manera, Pogge no cree que Rawls tenga una respuesta adecuada para la arbitrariedad histórica de las fronteras nacionales, muchas de las cuales son producto de la violencia y la coerción. Rawls dice que de ello no se sigue que su papel en el derecho de gentes impida ser justificado; ni que complicarse en esta arbitrariedad sería complicarse con el factor equivocado. Lo correcto, sigue Rawls, tiene que ver con el valor político que sirve como un sistema central. La respuesta es dada por la función y rol de los estados, por los valores políticos que le sirven de subunidades y si esas fronteras pueden ser, o necesitan ser, redibujadas (Pogge, 1994: 198).

4. LA (OTRA) POSICIÓN ORIGINAL

Como hemos mostrado en la primera parte, la posición original inicial modela la libertad y la igualdad fundamental de las personas. En el caso internacional, Rawls considera que la tolerancia y el respeto son insuficientes en ciertas sociedades no liberales y procede de otra forma, al postular libertad e igualdad de los pueblos, y al considerar a sus representantes parte en la posición original internacional.

Hemos dicho también que se le concede la representación sólo a los pueblos bien ordenados, liberal, o al menos decente, o de orden institucional. Bajo este supuesto, los representantes tras el velo de ignorancia conocen, al menos, este dato.

Abreviando, la suposición de la posición original internacional rawlsiana es diferente, según apunta Thomas Pogge, al menos en cuatro sentidos: (1) Los participantes son concebidos como representantes de pueblos y la posición original

internacional, por lo tanto, modela su libertad y equidad. (2) La representatividad se concede selectivamente, es decir, sólo a pueblos bien ordenados que tienen un orden institucional liberal, o al menos decente. El resto no son aceptados como iguales y se les niega, de hecho, el respeto y la tolerancia. (3) El velo de ignorancia permite a las partes saber que representan un pueblo liberal o decente. (4) La tarea que se asigna a las partes en la posición original internacional es distinta, pues no están dotadas de un criterio público para la evaluación, diseño y reforma del orden institucional global, aunque sí con una serie de reglas de buena conducta que los pueblos colaboradores deben obedecer (Pogge, 2006: 206-207).

El juicio de Pogge sobre la teoría de la justicia internacional rawlsiana se basa, en gran parte, en estas diferencias.

4.1 La tolerancia y el escepticismo de un Estado mundial

Una de las cuestiones que más sorprenden a Pogge de la formulación rawlsiana es, según me parece, el hermetismo tras el que se reservan las llamadas sociedades liberales. En la afirmación “en algún nivel debe existir un trasfondo sistémico cerrado, y este es el objeto de la teoría deseada” (Rawls, 1993: 272 [nota 9]; trad.: 307), deja ver que la sociedad cuyo orden institucional se discute es autónoma y autosuficiente, y además, restringida.

Está, asimismo, el escepticismo sobre la viabilidad de un Estado mundial bien ordenado:

Sigo aquí a Kant en *La paz perpetua* (1795) en cuanto a que un gobierno mundial –que entiendo como un régimen político unificado con los poderes reconocidos a los gobiernos nacionales– sería un despotismo global o un frágil imperio desgarrado por frecuentes guerras civiles, en la medida en que los pueblos y regiones tratarían de alcanzar libertad y autonomía (Rawls, 1999: 36; trad.: 49).

Para Pogge la afirmación es cuestionable, ya que Kant escribió en *La paz perpetua* que una pluralidad de estados independientes es preferible a una amalgama debajo de un solo poder que desautorice al resto según un orden universal (Pogge, 2006: 207); este pasaje, continúa Pogge, expresa las reservas de Kant sobre una monarquía universal conducida por la lógica de la conquista. La cuestión, continúa Pogge, es que Kant cree que todo Estado mundial invariablemente conduce al despotismo y al conflicto, no obstante, los últimos años han extendido la relevancia de nuestra experiencia histórica sobre esta cuestión y se ha mejorado nuestra teorización social, sobre todo en el terreno de la economía y la ciencia política. Para Pogge, los sistemas federalistas nos muestran, pese a Kant, que una genuina división de poderes, incluso en la dimensión vertical, puede funcionar sin obstáculos para la estabilidad o la justicia.

En todo caso, las sospechas de Rawls sobre el orden internacional deberían advertirse también en la versión doméstica si es que la sociedad a la que se refiere fuera planteada con límites precisos de población o área, real o proporcional (Pogge, 2006: 208). A fin de cuentas, incluso si una estructura mundial fuera inviable, esto no anularía la aplicación global del criterio de la justicia social rawlsiana si, como dice Pogge, éste no estuviera restringido a un diseño institucional. Más aún, aplicado globalmente podría ayudarnos a diseñar instituciones globales políticas que aseguraran libertades básicas a los seres humanos tanto como sea posible.

Rawls mismo tiene que reconocer que no es del todo correcto imponer un orden mundial de acuerdo con un criterio liberal de justicia social sobre pueblos decentes que pudieran rechazar el individualismo normativo de su criterio o el énfasis en las libertades básicas. Su teoría internacional necesita, pues, acomodar pueblos decentes, tolerarlos y reconocerlos como miembros iguales y de buena fe en la sociedad de los pueblos.

Este argumento, tratado en la sección 7.1 de *The Law of Peoples* (Rawls, 1999: 59) presenta para Pogge tres problemas. (1) En el liberalismo, el principio de tolerancia acomoda a sus oponentes en la teoría internacional y en la interacción entre las sociedades, pero no en la teoría doméstica ni en el diseño de nuestro orden nacional institucional. (2) Rawls sugiere que su acomodamiento es de una sola cara, ya que su teoría no requiere concesiones de las sociedades jerárquicas decentes, pero sólo y siempre que esas sociedades sigan exactamente las reglas, tendrían el mejor acuerdo con sus valores y sus intereses. (3) El argumento no prevé una disposición más liberal global que la acomodación que las sociedades jerárquicas decentes necesitan (Pogge, 2006: 208-209).

La versatilidad de la extensión internacional rawlsiana se convierte en un fracaso si la flexibilidad a la que se refiere quebranta el poder justificatorio del equilibrio reflexivo. Además, afirma Pogge, no está claro qué grupos cuentan como pueblos ni cómo cada uno de ellos es delimitado (2006: 211). Es decir, Rawls afirma el individualismo normativo doméstico pero rechaza el internacional, de la misma manera, menosprecia el interés de las personas centrándose solamente en el interés de los pueblos bien ordenados (Rawls, 1999: 40).

No obstante, Rawls asegura en la teoría internacional que las personas pueden satisfacer sus necesidades básicas independientemente de su importancia moral. Esta última existiría en la medida en que contribuyera a preservar la estabilidad interna, la igualdad externa o la independencia de las sociedades liberales decentes (Pogge, 2006: 211-212).

Finalmente, Rawls sugiere que los representantes de los pueblos bien ordenados estarían de acuerdo en extender sus concepciones a pueblos que, en medio de condiciones desfavorables, pudieran organizarse como sociedades decentes. De

esta manera, su teoría internacional ignora las necesidades de los seres humanos que se encuentran en absolutismos benevolentes y Estados proscritos.

4.2 La orientación al destinatario

En “The Incoherence Between Rawls’s Theories of Justice” Pogge dice que el contractualismo rawlsiano es conducido por un criterio PRO *Purely Recipient-Oriented*, es decir, un enfoque orientado sólo al destinatario (2004: 1740-1741).

Este enfoque supone (a) Un *iudicandum*, que será juzgado moralmente, (b) los *destinatarios*, cuya perspectiva informa el juicio, y (c) los *intereses*, que caracterizan a esos destinatarios al identificar qué es bueno o malo y cómo esos bienes y males son agregados a través de ellos. Reproducimos la tabla que ilustra el argumento (Pogge, 2004: 1741)*.

Estructura triádica general de las teorías morales de enfoque PRO	Teoría doméstica de Rawls	Teoría internacional de Rawls
<p><i>Iudicandum</i> ¿Cuál es la cuestión moral? ¿Qué debe juzgarse en términos morales?</p>	<p>¿Cuál es el mejor criterio de moral pública de la justicia para la evaluación comparativa de las alternativas viables en el diseño de un orden (estructura básica) institucional autónomo de la sociedad (nacional)?</p>	<p>¿Cuáles son las mejores reglas morales de conducta que los estados (pueblos) deben (uno u otro) honrar?</p>
<p><i>Destinatarios</i> ¿Quiénes son los afectados por referencia a la sentencia cuyo interés debe hacer?</p>	<p>Los ciudadanos individuales de la sociedad en cuestión.</p>	<p>Pueblos liberales y decentes.</p>
<p><i>Intereses</i> ¿Qué bienes y qué males?</p> <p>Agregación intra-destinatario</p> <p>Agregación inter-destinatario</p>	<p>Tres ‘intereses de orden superior’</p> <p>–</p> <p>Maximin (y su promedio)</p>	<p>Intereses en su independencia, igualdad, y la estabilidad de su orden liberal o decente.</p> <p>–</p> <p>–</p>

* La traducción de esta tabla, como la de la siguiente es libre.

En general, Pogge rechaza el enfoque porque considera –únicamente– que los destinatarios son afectados por un *iudicandum* particular en oposición a cómo ellos son tratados por el *iudicandum* en cuestión. Es decir, el enfoque considera tan sólo cómo los destinatarios se van e ignora las vías causales por las que arriban.

El problema puede estar en la primera regla de prioridad*. Rawls afirma que la libertad de conciencia puede ser restringida por el Estado, aunque ésta sea la única vía para evitar trastornos de orden público que pudieran poner en peligro la libertad. La paradoja aparece cuando Rawls aplica su enfoque al destinatario, al diseño del sistema penal y apoya la responsabilidad de los estatutos en los contextos donde la restricción de las libertades fundamentales es más benéfica que la reducción de las libertades básicas del incumplimiento (Pogge, 2004: 1742).

4.3 ¿Y el nivel medio?

Mientras que la teoría doméstica rawlsiana se escalona en tres peldaños y es institucional, la teoría internacional tiene sólo dos y es interaccional. De la misma manera, en el caso doméstico, las partes adoptan un criterio público de justicia que las guía en el diseño, reforma y ajuste del orden institucional dentro de unas circunstancias que se extraña en la extensión global. Esta construcción triplemente escalonada, piensa Pogge, da una mayor flexibilidad para adaptarse a las circunstancias (naturales, históricas, culturales y/o económico tecnológicas). En cambio, en la edificación de dos escalas, los miembros de la sociedad de los pueblos están encerrados en un grupo particular de reglas que pueden endurecer sus intereses como pueblos en unas circunstancias globales cambiantes (Pogge, 2006: 213-214). Esta anomalía arrastra diferencias substantivas. Pogge distingue como particularmente paradójica la siguiente.

El caso con el que Rawls ilustra la justicia distributiva entre los pueblos aborda la relación entre dos países liberales con valores diversos que producen diferencias en sus tasas de crecimiento y nivel de riqueza:

Si ambas sociedades son liberales o decentes y sus pueblos libres y responsables, con capacidad de tomar sus propias decisiones, el deber de asistencia no exige impuestos de la primera en beneficio de la segunda, si bien el principio de distribución global sí los demandaría, lo cual sería, una vez más, inaceptable (Rawls, 1999: 117-118; trad.: 137).

* *Primer principio*: cada persona ha de tener un derecho igual al sistema más amplio de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos. *Regla de prioridad*: los principios de la justicia han de ser clasificados en un orden lexicográfico y por tanto la libertad sólo puede ser restringida en favor de la libertad en sí misma. Hay dos casos: a) una libertad menos extensa debe reforzar el sistema total de libertad compartido por todos; b) una libertad menor que la libertad igual debe ser aceptable para aquellos ciudadanos con una libertad menor” (Rawls, 1971: 250; trad.: 286-287).

No obstante, Rawls no explica después por qué para el caso internacional hay una respuesta diferente, y se extraña, pues, la elección de un criterio público de actuación.

La siguiente tabla es persuasiva en la ilustración (Pogge, 2006: 213).

Teoría doméstica	Teoría internacional
Las partes en la posición original <i>Quien selecciona</i>	Las partes en la posición original <i>Quien selecciona</i>
Un criterio público de justicia social (los dos principios y las dos reglas de prioridad de Rawls) <i>Qué selecciona</i>	Un esquema de reglas internacionales (las ocho leyes de los pueblos de Rawls)
Una estructura básica para el diseño de cualquier contexto empírico	

Pogge piensa que incluso en el mundo ideal rawlsiano de sociedades bien ordenadas hay razones para sustentar la existencia de cargas compartidas; de alguna manera, la teoría doméstica ofrece un apoyo general a la mitigación de costos de los hogares pobres y proporciona orientación sobre cómo esta mitigación debe estructurarse a la luz del conocimiento empírico del actual impacto de los peligros morales. Este asunto no aparece en la versión internacional.

Por lo demás, los costos de las decisiones y las cargas que implicaría, si esta fuera la objeción, dependerían de lo amplio que fuera el contexto donde cada decisión tuviera que ser hecha.

5. LOS EFECTOS PARA LA JUSTICIA GLOBAL

Siguiendo las reglas internacionales (2), (3) y (8) (Ver *supra*, apartado 2.2, cumplimiento de tratados y convenios, igualdad en las partes de los acuerdos y deber de asistencia) Pogge afirma que las dos posiciones originales están asociadas con dos diferentes concepciones de justicia económica. Rawls parece reconocer que permitir que los términos de la interacción económica den forma a la libre negociación plantea una amenaza al fondo de la justicia, incluso en el caso internacional. Todo efecto distributivo injustificado debe ser corregido y las partes internacionales –yendo más allá de las reglas oficiales– deben acordar organizaciones de cooperación y criterios de equidad en materia de comercio (Rawls, 1999: 43; Pogge, 2006: 217). En realidad, Rawls necesitaría un principio para evaluar y ajustar el orden internacional bajo la luz de los efectos distributivos, pero –reiteramos–, lo rechaza. De hecho, Rawls se opone a un principio de

preservación del fondo internacional de la justicia. En la perspectiva de Pogge, su mentor fracasa al esgrimir una *explicación nacionalista*, es decir, la idea de que los males los causa el orden doméstico.

Cuando se expresa como una aserción empírica, apunta Pogge, la explicación nacionalista puede ser increíble. La verdad es que en nuestro mundo, las convenciones y los tratos se realizan mediante la negociación, el comercio, las inversiones, los préstamos, las patentes, los derechos de autor, las marcas, etcétera; y el nacionalismo no es explícitamente formulado como una aserción empírica, sino como una sugerencia, que destaca y debate las causas domésticas mientras, como decimos, no se tienen en cuenta los factores externos (Pogge, 2006: 217-218). Rawls, ironiza a su discípulo, adopta una PDPT *Purely Domestic Poverty Thesis* (2004: 1752), e infiere de la gran diversidad en la ejecución económica y política de los países en desarrollo que la pobreza severa es explicada solamente por factores nacionales.

5.1 Una concepción sensible a las desigualdades globales; sobre la estipulación y razonamiento de Rawls

Pogge plantea su interpretación de la teoría de la justicia rawlsiana en el entendido de que una concepción de la justicia global que sea sensible a las desigualdades sociales y económicas del mundo es posible. El cometido lo afronta desde el reconocimiento del componente más puramente igualitario de los principios de la justicia doméstica. Inicialmente, recuerda que el primer principio requiere que las instituciones mantengan el justo valor de las políticas libertarias, sin importar la clase social o económica de los individuos. El segundo, que las instituciones mantengan una justa igualdad y oportunidad, de manera que las personas tengan las mismas ocasiones para obtener una buena educación y una posición profesional independientemente de la clase social de origen. El tercer principio requiere que la permisividad de las diferencias sea en beneficio de los desaventajados.

La cuestión es que los principios de Rawls, aun con su componente igualitario, permiten que la estructura básica corriente produzca demasiadas inequidades. El orden internacional decae en su intento por otorgar a los miembros de sus pueblos las mismas oportunidades de influir en las decisiones políticas que dan forma a sus vidas, pierde también en su empeño por conceder a los individuos oportunidades iguales para influir en las decisiones políticas internacionales que los afectan, y fracasa, finalmente, porque genera desigualdades sociales y económicas que no están dadas en el máximo beneficio de los más desaventajados (Cf., Pogge, 1994: 195-196).

Ahora bien, la pregunta de Pogge, una vez ha afirmado que las observaciones son ciertas es: ¿Esta situación nos muestra la existencia de estos defectos en el orden global existente? Tomando el caso de las fronteras nacionales, Pogge se centra

en la tercera consideración, sobre todo porque en el mundo ideal rawlsiano las fronteras tienen un peso significativo. Para empezar, dice, su justificación tendría que responder a una triple cuestión: ¿Debe haber fronteras? ¿Dónde están en este momento? Y ¿deben tener el peso institucional que tienen ahora?

Siguiendo *A Theory*, Pogge destaca la triple tensión en la que se encuentra la justicia internacional en términos tradicionales. (1) En la segunda sesión o segundo momento del argumento de la posición original, las personas hacen una elección racional de principios detrás de un velo de ignorancia. (2) En la segunda sesión el interés de los participantes es nacional; son representantes de los Estados quienes hacen una elección racional para proteger sus intereses. (3) Rawls descansa su propuesta de principios de derecho internacional en la propuesta tradicional de J. L. Brierly (Pogge, 1989: 242-243).

La incongruencia radica, dice Pogge, en que Rawls presenta y apoya (2) sin dar razones para (1), al estipular que las partes son representantes de los pueblos y sujetos de un velo de ignorancia:

Las partes ignoran, por ejemplo, el tamaño del territorio, la población o la fuerza relativa del pueblo cuyos intereses fundamentales representan. (...) –saben que representan a sociedades liberales– [pero] no conocen la magnitud de sus recursos naturales ni el nivel de su desarrollo económico (Rawls, 1999: 32; trad.: 45; Cf., Rawls 1971: 378).

En el primer momento de la posición original, Rawls muestra que los delegados de los pueblos con cualquier concepción de la justicia doméstica pueden favorecer su derecho de gentes y, en la segunda, que los delegados de los pueblos con cualquier concepción de la justicia pueden hacerlo igualmente. Si bien está dispuesto a aceptar el primer caso, Pogge desconfía del segundo, porque si los intereses a los que se refiere (2) son, a fin de cuentas, que la propia institución doméstica satisfaga su concepción de la justicia, entonces, dentro de cierto alcance de las concepciones de la justicia doméstica, el interés de los pueblos, como el derecho de gentes, coinciden (1994: 207).

Lo cierto es que Pogge asume que una concepción liberal de la justicia demanda que ciertos derechos, libertades y oportunidades sean seguras para todos, y le otorga una alta prioridad de cara a otros valores e intereses de los que los ciudadanos puedan tomar ventaja. Rawls hace que cada delegado asuma que su pueblo está interesado exclusivamente en estar constituido como una sociedad liberal justa y asegura que los delegados con este interés adoptarían su derecho de gentes.

Una forma de responder a esta condición, la más obvia, sería que cada delegado asumiera que su pueblo tiene un interés final no sólo por la justicia en sus

instituciones domésticas, sino también en cuanto el bienestar de sus miembros, más allá del mínimo necesario para la justicia doméstica. Cada delegado podría asumir qué es lo que su pueblo quiere. Tal vez esto debiera estar subordinado a la cuestión del interés por la justicia doméstica, en todo caso, el problema para Pogge es que Rawls asume lo contrario, es decir, que el delegado da por sentado que la gente no tiene ningún interés en su estándar de vida (Pogge, 1994: 209).

Otras razones se resumirían en el reconocimiento de variantes del liberalismo comprometidas en extender el progreso y el crecimiento económico y de otras variantes o razones –de las que Pogge forma parte– que extienden el caso doméstico a todos los seres humanos. Por otro lado, Pogge comenta algunos efectos colaterales implausibles, como que en la estipulación de Rawls, el ayudar a los miembros de las sociedades no desarrolladas no sea un requerimiento de la justicia; en este sentido, puede ser grave sugerir que Rawls despierta el problema de la indiferencia moral, pero dada la estipulación, dice Pogge, que esta ayuda es un deber ético que tenemos que descargar individualmente o colectivamente a través de nuestro gobierno. Más que la implausibilidad, el peligro radica en la incoherencia filosófica entre las dos concepciones rawlsianas, pues de acuerdo con la segunda, un régimen de justicia doméstica es un fin en sí mismo, pero con la anterior, no lo es. En cambio, afirma Pogge, podemos y debemos participar en la promoción y realización del bien de las personas humanas individuales (1994: 210).

La incoherencia podría ser presentada del siguiente modo: suponiendo que las partes conocen en el primer momento que las personas a quienes representan son los miembros de una sociedad entre una pluralidad de sociedades interdependientes y suponiendo también que saben que un delegado representará esta sociedad en una subsecuente sesión internacional donde el derecho de gentes será adoptado, ¿cómo pueden describir a este delegado los intereses fundamentales de su sociedad? Más aún, ¿querrán hacerlo? Pogge sospecha que Rawls quiere informarse, en esta segunda sesión de la posición original, de los intereses de los pueblos considerados como irreductibles a los intereses de las personas, puesto que ésta última podría inyectar un elemento individualista que se considera inaceptable para las sociedades jerárquicas. Lo ve bien, dice Pogge, pero su solución no permitirá a los no liberales acomodarse a una cultura liberal (1994: 211).

De la misma manera, Pogge destaca el peculiar principio de la diferencia que Rawls considera sólo en una parte de la teoría no ideal. En segundo lugar, su comentario se centra en que un principio de diferencia global es demasiado fuerte para el caso internacional que demanda mucho de las sociedades jerárquicas. Esto último sugiere una visión del principio de diferencia como un principio de redistribución.

Ahora bien, ¿adoptarían las partes –no liberales– el derecho de gentes rawlsiano? Una respuesta positiva subrayaría la presencia, o ausencia, de su dirección liberal:

Una sociedad jerárquica decente respeta un razonable y justo derecho de gentes aunque no trate de manera razonable o justa a sus propios miembros como ciudadanos libres e iguales, puesto que no tiene la idea liberal de ciudadanía (Rawls, 1999: 83; trad.: 98).

O simplemente que “las sociedades no liberales están justificadamente sujetas a algunas formas de sanción política, económica o militar” (Rawls, 1999: 60; trad.: 74).

La respuesta negativa es menos fácil, ya que se puede defender a las sociedades no liberales diciendo que algunas de ellas tienen órdenes donde la gente es feliz. En el juicio de Pogge, Rawls hace un pronunciamiento dogmático contra el gobierno mundial (1999: 36) pero no da razones para ofrecer una alternativa en el futuro que no sea el deber de asistencia y afinidad:

Los miembros de una sociedad doméstica comparten un gobierno central y una cultura política comunes, y el aprendizaje moral de los conceptos y principios políticos se realiza de manera más efectiva en el amplio contexto de las instituciones políticas y sociales que forman parte de su vida cotidiana compartida (Rawls, 1999: 112; trad.: 131).

5.2 ¿Una utopía realista?

Si bien Rawls reconoce que no a todos los pueblos se les puede exigir un orden liberal (1999: 122), Pogge sugiere que su mentor deseaba un orden de pueblos racionales democráticos sólo matizado por la pregunta sobre si estas sociedades pueden o no considerarse mejores y la importancia manifiesta de mantener el respeto mutuo y estima de los pueblos por encima de la hostilidad o el resentimiento. Rawls no expresa preferencias en el alcance de las doctrinas comprensivas racionales y sostiene que, salvo la opresión estatal, este alcance no se reducirá en la vía donde las doctrinas pueden encontrar una acomodación más restrictiva. Sin embargo, es poco claro por qué tendría que reducirse el pluralismo razonable que Rawls apunta en el inicio de *Political Liberalism*: “La cultura política de una sociedad democrática lleva siempre la impronta de una diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales encontradas e irreconciliables. Algunas de ellas son perfectamente razonables, y el liberalismo político concibe esa diversidad de doctrinas razonables como el resultado inevitable a largo plazo de las facultades de la razón humana desarrolladas en el marco de instituciones duraderas libres” (Rawls, 1993a: 3; trad.: 33).

Por otro lado, ya habíamos advertido que Pogge piensa que la diferencia estructural en la descripción de las tareas de las partes está asociada con dos concepciones distintas de la justicia económica, ahora bien, si reflexionamos sobre las instituciones sociales, como Rawls hace en el caso internacional, parece viable que los participantes negocien ellos mismos los términos de sus interacciones económicas. Para evitar el peligro de la excesiva pobreza que surge de las reglas del liberalismo, Rawls añade la octava regla internacional –que no estaba presente en la versión del texto de 1993– del deber de asistencia. No obstante, Pogge insiste, en referencia a *Political Liberalism* (Rawls, 1993a: 267), que Rawls no aceptaría un principio así para el caso doméstico. En *El liberalismo político*, Rawls considera, tratando la profundidad de la justicia, que hay un trasfondo de condiciones equitativas que pueden ir cambiando, y reconoce que la ‘erosión’ está presente incluso en las acciones equitativas:

“La mano invisible guía las cosas en la dirección equivocada y facilita una configuración oligopolítica que culmina en el mantenimiento de desigualdades injustificadas y de restricciones a las oportunidades equitativas. Por eso necesitamos instituciones especiales con objeto de preservar un trasfondo justo, y necesitamos una concepción especial de la justicia con objeto de definir el modo como esas instituciones han de fundarse” (1993a: 267; trad.: 303).

Pogge descubre en el párrafo 4.5 de *The Law of Peoples*, un problema similar. En él, Rawls dice que las partes formularán guías para establecer mecanismos de cooperación y criterios básicos de comercio y asistencia mutua suponiendo tres organizaciones, una de comercio justo, un sistema bancario cooperativo y una confederación de los pueblos como la ONU (Rawls, 1999: 42-43). En el primer caso, un intercambio basado en la libre competencia convendría a todos, además, las grandes naciones de economías prósperas no intentarían monopolizar el mercado, y así, tras el velo de ignorancia, todos acordarían términos justos de intercambio para mantener el mercado libre y competitivo (Pogge, 2001: 251).

Volviendo al deber de asistencia, Pogge anota que un 13% de la humanidad en las sociedades acomodadas tiene un ingreso *per capita* de 30 mil dólares al año, y un 87% en las sociedades pobres solamente de 1.200. En este mundo, dice, las convenciones y los tratos se negocian sobre comercio, inversiones, préstamos, patentes, derechos de propiedad, marcas comerciales, doble fiscalización, estándares laborales, protección ambiental, uso de recursos naturales y no mucho más. Las sociedades acomodadas que controlan el 79% de la producción global y el acceso a los mercados lucrativos gozan de gran superioridad y del poder de la negociación, información y destreza sobre las sociedades pobres. Entre 1985 y 1997, el PIB se incrementó 25% en las naciones ricas y decreció 5% en las pobres;

este deber de asistencia, pues, no protege el sesgo de los términos de cooperación. Rawls parece darse cuenta de esto cuando dice que los efectos injustificados deben ser corregidos, pero, afirma Pogge, es Rawls mismo quien no permite esta corrección. Lo que falta, piensa Pogge, es un principio que valore el orden económico global en términos de sus efectos distributivos como el propio principio de la diferencia de Rawls valora el orden económico doméstico, pero esto lo rechaza el filósofo americano diciendo que el derecho de gentes es indiferente a la distribución (1999: 120).

Un error apuntado en el ámbito de los derechos humanos: Rawls ofrece una suerte de lista, pero no da razón histórica o filosófica para creer que las sociedades jerárquicas, como tales, querrán incorporar los derechos humanos en sus privilegiados derechos de gentes. Tampoco está claro que los delegados de las sociedades jerárquicas elegirían comprometerse ellos mismos de la misma manera, ni tampoco por qué los delegados de las sociedades liberales no incluirían más derechos a los que ya existen, lo que excluye la libertad de hablar, derechos políticos democráticos y la libertad de conciencia y pensamiento. En definitiva, el reclamo más fuerte es que en la medida en que se compromete con su visión, no distingue claramente las dos visiones, y de ahí su propensión a aceptar el segundo con el primero.

Tenemos entonces que (a) el liberalismo envuelve un compromiso con la tolerancia y la diversidad que se extiende más allá de la familia de las concepciones liberales; un orden liberal dejará, por lo tanto, espacio para ciertos tipos de regímenes no liberales y (b), el liberalismo envuelve un compromiso con la tolerancia y la diversidad que se extiende más allá de la familia de las concepciones liberales. De este modo, sería iliberal para imponer un orden liberal global sobre el mundo que contiene muchas gentes que no comparten sus valores liberales (Pogge, 1994: 214-217). El inciso (b) compromete las convicciones liberales por el bien de la acomodación que no comparte, los liberales, por tanto, deberían aceptar (a) y rechazar (b).

El razonamiento es análogo al que Rawls pudiera decir sobre la versión doméstica: (a') Una sociedad liberal debe dejar espacio para ciertas comunidades y estilos de vida no liberales, y (b') sería iliberal imponer instituciones liberales sobre una sociedad que contiene muchas personas que no comparten sus valores. Rawls aceptaría (a') y rechazaría (b').

6. ¿HAY POBRES EN VENUS? UN DIVIDENDO GLOBAL

A grandes rasgos, la propuesta de Pogge contempla que los Estados no tengan un derecho de propiedad absoluto en términos libertarios/neoliberales con respecto a los recursos naturales de su territorio, sino que se les pueda requerir

que compartan una parte del recurso que vayan a vender o decidan usar. Lo llama dividendo porque se basa en la idea de que los pobres tienen un interés inalienable sobre los recursos naturales limitados, aunque éste no supone el derecho de decidir en qué o cómo deben usarse estos recursos.

Los ingresos de este dividendo sobre los recursos globales (DRG) deben usarse para asegurar que todos los seres humanos satisfagan sus necesidades básicas dignamente.

Esta capacidad presupone que están liberados de la esclavitud y de otras relaciones de dependencia personal, que son capaces de leer, escribir y aprender una profesión, que pueden participar como iguales en política y en el mercado laboral, y que su estatus está protegido por unos derechos legales apropiados que pueden ser entendidos y defendidos por ellos a través de un sistema legal justo y abierto (Pogge, 2009: 194).

Con esto también pretende mostrar que existen modos alternativos y realizables de organizar nuestro orden económico global y que hay razones morales de peso para realizarlas. El punto de partida es la desigualdad radical y nuestra responsabilidad en ella. Con datos del PNUD, UNICEF, FAO, OIT, OMS, Pogge dice:

De unos 6.373 millones de seres humanos (en 2004), 830 millones carecen de una nutrición adecuada, 1.100 millones no tienen acceso a agua potable, y 2.600 millones están privados de las condiciones sanitarias esenciales, más de 2.000 millones no tienen acceso a medicamentos esenciales, 1.100 millones viven sin una vivienda adecuada y 1.600 millones sin electricidad. 'Dos de cada cinco niños y niñas en los países en desarrollo tienen problemas de crecimiento, uno de cada tres tiene problemas de peso insuficiente y uno de cada diez está condenado'. 126 millones de niños y niñas menores de 18 años están involucrados en las 'peores formas de trabajo infantil'. (...) Unos 774 millones de adultos son analfabetos. Aproximadamente un tercio de todas las muertes humanas, alrededor de unas 50.000 diarias, se deben a causas relacionadas con la pobreza y, por lo tanto, evitables en la medida en que la pobreza es evitable (2009: 195).

Pogge señala que hay dos modos como esto nos desafía, o bien podemos estar fallando en nuestro deber positivo de ayudar a las personas en dificultades, o bien podemos estar fallando respecto de nuestro *más riguroso* deber negativo de no promover la injusticia, no contribuir o no beneficiarse del injusto empobrecimiento de otros.

Quienes aceptan la formulación positiva normalmente piensan que los argumentos morales que nos proporciona son débiles y no se sienten obligados a promover causas que lo cambien.

Una mano invisible, mucho menos benigna que la aclamada por Adam Smith, garantiza que el mundo, conducido por estos empeños egoístas, halle su equilibrio en un modo de organización que concede a los poderosos lo máximo posible sin necesidad de que contravengan sus normas morales. (...) Los prósperos estados occidentales ya no practican la esclavitud, ni el colonialismo, ni el genocidio. Pero disfrutan todavía de un aplastante dominio económico, político y militar sobre el resto del mundo (Pogge, 2005 [2002]: 19).

En un tono un tanto irónico, Pogge alude cuatro razones elementales para ignorar la pobreza mundial: porque prevenir las muertes causadas por la pobreza conduciría a la superpoblación y causaría más muertes relacionadas con la pobreza, porque es un problema tan gigantesco que no puede erradicarse en pocos años, al menos no con un coste que las sociedades ricas puedan asumir, porque no se puede erradicar la pobreza global mediante la inyección de dinero al problema, porque la pobreza mundial está desapareciendo de todas maneras (Pogge, 2009: 219-223).

Por esto se centra en tratar el deber negativo. Siguiendo una idea de Nagel, Pogge entiende que la desigualdad radical es constituida por cinco condiciones iniciales: (i) Los peor situados están en condiciones mucho peores en términos absolutos, (ii) en términos relativos, (iii) la desigualdad es insensible, porque resulta difícil o imposible para los peor situados mejorar sus condiciones y la mayoría de los mejor situados nunca tienen una experiencia que los lleve a tocar fondo, (iv) la desigualdad es generalizada, y (v) puede evitarse, toda vez que los mejor situados pueden mejorar las circunstancias de los peor situados sin empobrecerse ellos mismos (2009: 198).

¿Hay pobres en Venus?

Supongamos que descubrimos gente en Venus que se encuentra en condiciones lamentables, y supongamos que podríamos ayudarlos con muy poco coste para nosotros. Si no hiciésemos nada, seguramente violaríamos el deber positivo de beneficencia; pero no nos encontraríamos violando un deber negativo de justicia, porque no estaríamos contribuyendo a la perpetuación de su miseria (Pogge, 2009: 198).

Además, Pogge considera también “Los efectos de instituciones sociales compartidas, la exclusión no compensada del uso de recursos naturales y los efectos de una historia común violenta” (2009: 198). Éste es un argumento que desde *Realizing Rawls* (1989) ha venido utilizando, para modelar la idea de los siguientes tres criterios más de injusticia.

(1) Los efectos de las instituciones sociales compartidas añaden tres puntos a la lista: (vi) la existencia de un orden modelado por los mejor situados e impuesto a

los otros, (vii) que este orden está implicado en la reproducción de la desigualdad radical porque hay una alternativa que no tendría sus efectos y (viii), que la desigualdad no puede ser atribuida a factores sociales externos.

Y entonces, ¿la pobreza en Venus?

La razón es que los ciudadanos y los gobiernos de los países ricos —intencionalmente o no— están imponiendo un orden institucional que, de un modo previsible y evitable, reproduce una pobreza seria y extensa. Los peor situados no son meramente pobres y con frecuencia hambrientos, sino que están siendo empobrecidos y desnutridos bajo nuestros arreglos institucionales compartidos, que ineludiblemente modelan sus vidas (Pogge, 2009: 204).

(2) La exclusión no compensada del uso de los recursos naturales añade la condición (ix): Los mejor situados disfrutan de las ventajas que les da el uso de un recurso natural base, de los que los peor situados son excluidos sin compensación. Este argumento recuerda la cláusula lockeana, y por extensión, la consideración libertaria de Nozick (Pogge, 2009: 205).

(3) Finalmente, los efectos de una violenta historia común añade (x): las posiciones sociales de partida de los peor y mejor situados han surgido de un proceso histórico lleno de agravios ingentes y crueles.

Ahora bien, la propuesta de Pogge propone que el *statu quo* pueda ser reformado en dirección a la justicia, en este caso, siguiendo el segundo enfoque. Pogge no dice que los recursos sean un patrimonio común a la humanidad, sino que da una cifra aproximada, y pone como tope el 1% de la renta global:

Mientras que los países ricos proporcionaron 106,5 millones de dólares en 2005 en ayuda oficial al desarrollo, un DRG de un uno por ciento hubiese superado los 450.000 millones en ese año (2009: 210).

Esta cantidad le parece una cantidad reducida. Otra opción es la de los dos dólares por extracción de barril de petróleo. Lo importante es que la propuesta enfatiza la facilidad y simplicidad del proceso.

El argumento resumido puede ser presentado de la siguiente manera:

(1) Si una sociedad como orden institucional compartido produce desigualdad radical —condiciones (i) a (v)— entonces, es injusta. (2) La justificación de un orden donde la desigualdad persiste mostraría: (a) Que la condición (x) no se cumple si el proceso histórico fuera de otra naturaleza. (b) Que la condición (ix) no se cumple si los peor ubicados pudieran beneficiarse de los recursos. (c) Que la condición (viii) no se cumple, porque la desigualdad se asociaría a factores extrasociales.

(d) Que la condición (vii) no se cumple si las alternativas fueran impracticables, no puedan ser institucionalizadas o tuvieran desventajas moralmente serias. (3) Si la humanidad está conectada y regulada por un orden global institucional compartido bajo el que persiste la desigualdad. (4) Este orden requiere, por lo tanto, de una justificación de (i) y (iii). (5) Si este orden no puede ser justificado de acuerdo con (ii) puede ser institucionalizada de manera moralmente aceptable, mejorando las circunstancias de los peor situados y sin desventajas de relevancia moral. (6) El orden global existente no puede ser, entonces, justificado de (iv), (ii) y (v) y por lo tanto es injusto de (i) (Pogge, 2009: 215-216).

ADDENDUM

Que vivimos en un mundo injusto es más o menos evidente, no así que nuestra posición en la sociedad como ciudadanos aventajados nos hace parte del problema, y ello nos requiere por tanto, la obligación moral de erradicar la injusticia y buscar alternativas a los males institucionales.

Particularmente, el orden internacional parece seguir requiriendo esquemas que lo constriñan en la asunción de aquellas que debieran ser sus obligaciones. ¿Se trata –o en qué medida se trata– de una tarea filosófica?

La argumentación moral y el carácter práctico de la ética y la filosofía política son áreas que sin duda deben enfrentar el problema. No obstante, es innegable que algunos rasgos de nuestra contemporaneidad nos motivan a comprometer el discurso filosófico, en términos más generales, con la realidad de lo que sucede en el mundo, sin que esto represente una traición a la naturaleza de la filosofía. Estos rasgos son epistemológicos y empírico culturales.

Lo que digo es que ni la filosofía, ni el conocimiento científico en general pueden ser ajenos a una sociedad global, sujeto de un cambio social acelerado que lo afecta profundamente. Aún la reflexión llamada más puramente filosófica está inscrita en este contexto y, de una manera u otra, se ve afectada por su condición. El desarrollo de las tecnologías, especialmente de la comunicación y de la información, es el rasgo más evidente.

En otro sentido, la crisis de la racionalidad heredada de la modernidad rompe con el paradigma de la ciencia y abre la posibilidad para una nueva consideración del conocimiento en una perspectiva distinta y cosmopolita. Es decir, la incardinación de la filosofía en una sociedad globalizada, moderna y liberal no sólo trueca, en los límites de su naturaleza, sus relaciones con la praxis, sino además, su vínculo con otras disciplinas que, en su especialización, le otorgan el campo sobre el que ha de levantar el vuelo.

Podemos decir, parafraseando al sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, que es el momento de un nuevo *angelus novus* muestra que no existe el conocimiento en general ni la ignorancia en general, y que el conocimiento como regulación, epistemicidio de la racionalidad moderna, dará lugar a un conocimiento como emancipación solidario (Santos, 2005: 133).

En este sentido, la crítica de Pogge a Rawls es más interesante por su re-elaboración práctica que por contenido conceptual. Por supuesto, la argumentación de las desavenencias y los problemas teóricos, otorgan un sentido que de otro modo nos llevaría a no más que una práctica vacía, sociologista o malamente filantrópica, pero la propuesta práctica también otorga un sentido que de otro modo la teoría no podría conseguir.ϕ

REFERENCIAS

Blake, Michael (2005). "International Justice", En: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/international-justice/> (visitado el 26 de noviembre de 2010).

Follesdal, Andreas y Pogge, Thomas (eds.) (2005). *Real World Justice. Grounds, Principles, Human Rights, and Social Institutions*, Dordrecht: Springer.

García, Mercedes y López, Diego (2000). *Crimen internacional y jurisdicción universal*, Valencia: Tirant lo Blanch.

Pogge, Thomas (1983). *Kant, Rawls, and Global Justice*. Ph.D. dissertation, Cambridge: Harvard University.

Pogge, Thomas (1989). *Realizing Rawls*, New York: Cornell University Press.

Pogge, Thomas (1994). "An Egalitarian Law of Peoples", En: *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 23, No. 3, Princeton, New Jersey, Universidad de Princeton, pp. 195-224.

Pogge, Thomas (2001). "Rawls on International Justice", En: *The Philosophical Quarterly*. Vol. 51, No. 203, St. Andrews, RU, Universidad de St. Andrews, pp. 246-253.

Pogge, Thomas (2004). "The Incoherence Between Rawls's Theories of Justice". *Fordham Law Review*. Vol. 72, No. 5, New York, Universidad de Fordham, pp. 1739-1759.

Pogge, Thomas (2005). *La pobreza en el mundo y los derechos humanos* [2002], Barcelona: Paidós.

Pogge, Thomas (2006). "Do Rawls's Two Theories of Justice Fit Together?", En: Martin, Rex y Reidy, David (eds). *Rawls's Law of Peoples. A realistic Utopia?* Malden: Blackwell, pp. 206-225.

Pogge, Thomas (2007). "¿Qué es la Justicia Global?", En: *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Vol. 33, No. 2, Buenos Aires, Centro de Investigaciones Filosóficas, pp. 181-203.

Pogge, Thomas (2009). *Hacer justicia a la humanidad*, México: UNAM-Fondo de Cultura Económica.

Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press. Edición española de 1979. María Dolores González (trad.), México: Fondo de Cultura Económica.

Rawls, John (1993a). *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press. Edición española de 2004. Antonio Domènech (trad.), Barcelona: Crítica.

Rawls, John (1993b). The Law of Peoples. *Critical Inquiry*. Vol. 20, No. 1, Chicago, Universidad de Chicago, pp. 36-68. Edición española de 1997, En: *Isegoría*, No. 16, Madrid, Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 5-36.

Rawls, John (1999). *The Law of Peoples; with, The Idea of Public Reason Revisited*, Cambridge: Harvard University Press. Edición española de 2001. Hernando Valencia Villa (trad.), Barcelona: Paidós.

Rawls, John (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación* [2001], Andrés de Francisco (trad.), Barcelona: Paidós.

Santos, Boaventura de Sousa (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Madrid: Trotta.

Vergés, Joan (2006). *Les esquerdes del liberalisme polític. Una crítica filosòfica a John Rawls*, Barcelona: Pòrtic.