

Tolerancia, analogía y objeto de justicia en la teoría internacional rawlsiana

 Facundo García Valverde*

Resumen

En este artículo mostraré que uno de los argumentos más agudos y sólidos que se han postulado para acusar de inconsistente a la aplicación internacional de la teoría rawlsiana es defectuoso ya que supone como punto de partida una falsa analogía entre los pueblos jerárquicos decentes y las doctrinas comprensivas razonables. Argumentaré que la analogía no debe buscarse entre estas entidades sino en la forma de justificar la tolerancia de concepciones no liberales. Al mismo tiempo, mostraré que la principal causa para el fallo del argumento de la falsa analogía consiste en no considerar adecuadamente cuáles son los objetos de justicia en el caso doméstico y en el internacional.

Palabras Clave

*Justicia global
objeto de justicia
Kok Chor Tan
John Rawls*

Abstract

In this article I will argue that one of the strongest arguments for the charge of inconsistency in the international application of the Rawlsian theory is defective because it establishes the false analogy between the decent hierarchical people and the reasonable comprehensive doctrines as the starting point of Rawlsian theory. Instead, I will argue that the analogy must not be thought as if it would establish comparisons between those two entities but among ways of justifying the tolerance of non-liberal conceptions. At the same time, I will claim that the main cause for the defection of the disanalogy argument is the non-recognition of the objects of justice in the domestic and international cases.

Key Words

*global justice
object of justice
Kok Chor Tan
John Rawls*

Introducción

A lo largo de su trayectoria, John Rawls respondió dos preguntas que se convertirían en fundacionales para toda la filosofía política contemporánea de cuño liberal. La primera era acerca de qué esquema institucional es más justo desde el punto de vista de los individuos que deciden cooperar en una única sociedad. La segunda se relacionaba con la justificación del esquema institucional que mejor pudiera combinar los requisitos de legitimidad y de tolerancia.

*Doctor en Filosofía (Universidad de Buenos Aires), Jefe de Trabajos Prácticos de Ética en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), becario postdoctoral CONICET.

La primera de esas preguntas fue respondida por Rawls en *A Theory of Justice* a través de la *justicia como imparcialidad*, una concepción moral de la persona que sirve de fundamento para regular una sociedad bien ordenada y justa. A través del procedimiento hipotético de la posición original, los representantes de ciudadanos libres e iguales elijen dos principios de justicia para regular la estructura básica de una sociedad democrática. El primer principio garantiza iguales derechos y libertades y el segundo asegura iguales oportunidades y que las desigualdades de ingreso y riqueza estén al servicio del mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad.

La segunda pregunta fue la cuestión principal tratada en *Political Liberalism* y surgió del reconocimiento de que la justicia como imparcialidad entraba en conflicto con un hecho básico y fundamental de las sociedades libres, el del pluralismo razonable.¹ De acuerdo con este hecho, los ciudadanos de una sociedad democrática adoptan con el paso del tiempo una amplia gama de doctrinas comprensivas, es decir, de posiciones metafísicas, religiosas o seculares respecto de cómo determinar lo valioso y lo bueno. Este hecho muestra, según el autor, que la justicia como imparcialidad sólo puede aceptarse sobre la base de una doctrina filosófica comprensiva y que, por lo tanto, no podía garantizar la estabilidad de la sociedad ya que “un entendimiento continuo y compartido sobre una doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral sólo puede ser mantenido mediante el uso opresivo del poder estatal.”²

Estas distintas preguntas no involucraban respuestas sustancialmente distintas ya que, por ejemplo, se seguían defendiendo los mismos principios de justicia.³ Sin embargo, cuando Rawls trató la cuestión de la justicia global en *The Law of Peoples*, los resultados alcanzados sí fueron distintos: no se defendía un principio de la diferencia, no se tomaba a los individuos como sujetos básicos de justicia y, principalmente, se exigía que los estados liberales toleraran regímenes políticos relativamente injustos desde el punto de vista liberal.⁴

Esta diferencia de resultados produjo dos corrientes liberales sobre la cuestión de la justicia global y cada una de ellas se preocupó tan sólo de una de las preguntas formuladas originalmente en la reflexión rawlsiana. La primera pregunta fue el centro de preocupación teórica de los autores cosmopolitas como Thomas Pogge, Charles Beitz, Kok-Chor Tan, etc., mientras que la otra posición, que podría denominarse legitimista, se concentró en la segunda pregunta y fue sostenida por el propio Rawls, Leif Wenar, Saladin Meckled-García, etc. Dada esta diferencia fundamental, podría pensarse que, en realidad, ambas posiciones responden a cuestiones distintas y que, por lo tanto, no hay un genuino desacuerdo: en el caso cosmopolita, la cuestión fundamental sería el orden internacional más justo y en el caso legitimista, el orden internacional legítimo. Si bien lo anterior puede ser una descripción adecuada, el punto relevante para este artículo es que los resultados de cada una de esas posiciones justifican extensiones diferentes de lo tolerable. Dado esto, la discusión entre esas posiciones debe encaminarse hacia cuál es el criterio que determina y justifica la tolerancia: si la justicia o la legitimidad.

Las diferencias entre ambas posiciones son profundas y diversas tanto en sus premisas como en sus consecuencias. Quizás la más fundamental se relacione con quiénes deben situarse en la posición original, es decir, con los sujetos de justicia. La corriente cosmopolita sostiene que la nacionalidad de un individuo es una característica moralmente arbitraria y que, por lo tanto, la posición original debería estar ocupada por representantes de individuos y no por representantes de naciones. Por el contrario, la posición legitimista sostendría que la existencia de los estados es un factor que exige reconsiderar el armado teórico tanto de la posición original como de la concepción política de justicia global.

1. Rawls (1996: 11)

2. Rawls (1996: 67)

3. Rawls (1996: 35)

4. En *A theory of Justice* (1979: 343-7), Rawls incluye breves comentarios acerca de cómo extender los procedimientos utilizados domésticamente al contexto internacional. Es inadecuado considerarlos como una teoría consolidada de justicia global. Agradezco a un referí anónimo el haberme alertado sobre la necesidad de hacer más claro este punto.

Una de las estrategias cosmopolitas más comunes para criticar la posición legitimista consiste en insistir en que la teoría global de *The Law of Peoples* debe ser considerada como una anomalía que causa una contradicción dentro del liberalismo político, la cual podría comprobarse en la no equivalencia de lo que se tolera en el contexto global y en el doméstico. Como señaló agudamente Kok Chor Tan, grupos políticos irrazonables que no serían tolerados en el plano doméstico, sí lo son en el plano global.⁵ Efectivamente, si esta inconsistencia se registrara y no se hallara una justificación en el cuerpo teórico rawlsiano, es claro que la posición legitimista debería o bien reconsiderar la extensión de lo tolerable o bien explicar cuál de las dos posiciones – la doméstica o la global – deben ser modificadas. Al mismo tiempo, si esta extensión distinta de lo que debe ser tolerado es inconsistente, ello representaría un profundo problema en la teoría rawlsiana ya que el propio autor concibió a *The Law of Peoples* como la extensión internacional del liberalismo político.⁶

5. Tan (2006: 90)

6. Rawls (1999a: 9-10)

De esta forma, la justificación de la tolerancia en el plano global es de vital importancia para comprobar o descartar la existencia de la inconsistencia en la propia teoría rawlsiana. Aún cuando podrían distinguirse varios argumentos para justificar la mayor tolerancia internacional,⁷ parece claro que el principal es el que establece una analogía entre los planos domésticos y globales.

7. Caney (2002: 97-8) clasifica tales argumentos. Existen argumentos realistas, pragmáticos, a favor de la paz mundial, etc.

*Si se exigiera que todas las sociedades sean liberales, entonces la idea del liberalismo político fracasaría en expresar la debida tolerancia a otras formas aceptables de ordenar una sociedad. Reconocemos que una sociedad liberal debe respetar las doctrinas comprensivas de sus ciudadanos si ellas son perseguidas a través de vías compatibles con una concepción política razonable de la justicia y su razón pública. Similarmente, sostenemos que, dado que las instituciones básicas de una sociedad no-liberal satisfacen ciertas condiciones especificadas del derecho político y de la justicia y que conducen a que su pueblo honre leyes razonables y justas para la Sociedad de los Pueblos, un pueblo liberal debe tolerar y aceptar a tal sociedad.*⁸

8. Rawls (1999a: 59)

Esta analogía puede interpretarse de dos formas, cada una de las cuales otorga respuestas incompatibles a la cuestión de la inconsistencia. La primera interpretación ha sido propuesta por Tan y sostiene que la posición rawlsiana compara dos grupos políticos (los pueblos jerárquicos decentes y los que se nuclean alrededor de las doctrinas comprensivas razonables) esencialmente diferentes. Como se verá más adelante, esta interpretación favorece la objeción de inconsistencia a la teoría global rawlsiana. En este artículo, defenderé una segunda interpretación de esa analogía. Según mi interpretación, lo que ella equipara no son grupos políticos sino razonamientos para justificar la tolerancia en distintos ámbitos de justicia. Esta interpretación permitirá, en primer lugar, relativizar la inconsistencia señalada y, en segundo lugar, mostrar que el marco teórico rawlsiano se mantiene metodológicamente consistente en términos de la justificación de la extensión de la tolerancia, es decir, que su concepción global puede comprenderse, efectivamente, como una extensión legítima del liberalismo político doméstico.

Creo que la clave para defender esta segunda interpretación, en la cual recae buena parte de la justificación de la tolerancia internacional consiste en vincular tres conceptos claves de la posición legitimista, los de objeto de justicia, razonabilidad y autonomía política. Esta vinculación permitirá mostrar que, a pesar de la divergencia en los resultados, la posición rawlsiana doméstica y la global presentan una continuidad con respecto al tratamiento de la tolerancia.

Para ello, procederé en tres pasos. Primero, reconstruiré mínimamente el aparato teórico rawlsiano y sus argumentos para justificar la extensión de la tolerancia tanto en el plano doméstico como en el internacional. Al mismo tiempo, ofreceré las bases

para mi interpretación del argumento rawlsiano de la analogía (I). En segundo lugar, presentaré detalladamente las críticas de Tan (II) y, por último, mostraré por qué mi interpretación de la analogía permite defender la consistencia rawlsiana y por qué es más adecuada que la interpretación de Tan. (III)

La idea rawlsiana de tolerancia

II.1 Tolerancia en el liberalismo político doméstico

La existencia de desacuerdos morales profundos y arraigados sobre cuestiones políticas básicas puede explicarse de muchas formas. Podría argumentarse que son productos del egoísmo humano, de los sesgos cognitivos de los individuos, de sus preconcepciones culturales o de clase, etc. Todas esas explicaciones harían de la tolerancia un valor absolutamente prudencial y estratégico ya que la única razón para tolerar sería que es demasiado costoso y peligroso combatirlas.

A diferencia de tales explicaciones, la pregunta rawlsiana por la legitimidad otorga a tales desacuerdos un valor moral. Según Rawls, dado que estos surgen en democracias pluralistas donde las libertades individuales quedan resguardadas, ellos no pueden ser considerados como un defecto o como un hecho a lamentar sino como el devenir natural de la razón libre.⁹ Al mismo tiempo, esos desacuerdos son muy difícilmente resolubles ya que están sujetos a las “cargas del juicio”, esto es, “las muchas dificultades implicadas en el ejercicio adecuado de nuestras facultades de razón y juicio en el curso ordinario de la vida política.”¹⁰ Dado ello, no es razonable esperar que “personas conscientes, en pleno uso de sus facultades de razón, ni siquiera tras una discusión libre, arriben unánimemente a la misma conclusión.”¹¹

El valor moral de estos desacuerdos no puede, no obstante, adjudicarse a cualquier discusión moral o política sino tan solo a aquellas que son mantenidas por individuos que son razonables, esto es, que gozan de las facultades morales de poseer un sentido de la justicia y una concepción del bien, que gozan de capacidades intelectuales normales, que están dispuestos a ofrecer términos justos de cooperación social y sentirse obligados por ellos y que, por último, reconocen las consecuencias de las cargas del juicio.¹² De manera inversa, si cualquier desacuerdo fuera considerado como razonable – independientemente de quienes discuten y de cómo justifican sus posiciones políticas – un posible consenso entre las distintas doctrinas comprensivas no sería más que el producto de un compromiso y generaría tan solo un *modus vivendi* que no podría ser justificado moralmente.¹³

Dada esta explicación de los desacuerdos morales profundos en las democracias contemporáneas, Rawls concluye que el poder coercitivo del estado y de las instituciones que componen la estructura básica no pueden justificarse apelando exclusivamente a ideas propias de una determinada doctrina comprensiva. Una justificación así violaría el principio liberal de la legitimidad, según el cual, el ejercicio del poder político

*es propio y justificable solo si se realiza de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyas esencias pueda razonablemente presumirse de todos los ciudadanos a la luz de principios e ideales admisibles por ellos como personas razonables y racionales.*¹⁴

Dado lo anterior, la concepción de justicia que estructura el poder político sólo quedará justificada si se convierte en el foco de un consenso entrecruzado entre las distintas doctrinas comprensivas razonables, esto es, si se presenta como un punto de vista independiente (*free-standing*) que no exige la adopción de una doctrina

9. Rawls (1996: 12)

10. Rawls (1996: 86)

11. Rawls (1996: 89) Algunas de estas cargas son: la dificultad de comprobar y ponderar evidencias relevantes, la interpretación requerida por los conceptos morales, etc.

12. Rawls (1996: 79-85)

13. Rawls (1996: 176-82)

14. Rawls (1996: 252)

comprehensiva particular para su aceptación y justificación. Tal punto de vista sólo puede ser alcanzado si las ideas y conceptos fundamentales de tal concepción política pueden extraerse de la cultura pública de una sociedad, es decir, del “fondo compartido de ideas y principios básicos implícitamente reconocidos”¹⁵ que “abarca las instituciones políticas de un régimen constitucional y las tradiciones públicas de su interpretación, así como los textos y documentos históricos que son de conocimiento común.”¹⁶ Tómese como ilustración el valor de la autonomía individual. Algunas doctrinas comprensivas lo consideran básico (por ejemplo, el liberalismo clásico de John Stuart Mill) mientras que otras lo protegen sólo si coincide con una idea densa del bien. En la medida en que ambas doctrinas acepten las cargas del juicio y provengan de tradiciones arraigadas en la cultura democrática, el desacuerdo entre ellas será razonable. Dado esto, ninguna de ellas podría apelar únicamente a ese valor como base de justificación pública a menos que pueda reconstruirse como un elemento de la cultura pública.

15. Rawls (1996: 38)

16. Rawls (1996: 44)

Como debería quedar claro, el principio de legitimidad liberal depende tanto de la idea de lo razonable como de su explicación de los desacuerdos morales y, asimismo, el deber de tolerancia surge, precisamente, de esa dependencia. De acuerdo con Rawls, si una doctrina comprensiva razonable intentara suprimir a otra doctrina razonable, ella dejaría de ser razonable y, por lo tanto, podría ser interferida por el poder coercitivo del Estado. En última instancia, el no cumplimiento del deber de tolerancia implica la pérdida de las características distintivas que hacen razonable a una doctrina comprensiva o a un individuo.

Una de las consecuencias más claras de la tolerancia liberal es que ella garantiza un ámbito de autonomía sobre el cual el Estado no puede intervenir y que depende de las propias decisiones de los individuos respecto de cómo llevar adelante su plan de vida. De esta forma, la concepción política de justicia que justifica el poder estatal queda restringida exclusivamente al dominio de lo político, es decir, a la vida del individuo en tanto sujeto de derechos y libertades básicas, de participante en los asuntos públicos y su forma de ser representado en la posición original.¹⁷

17. Rawls (1996: 68-69)

II.2. La tolerancia liberal en el plano global

The Law of Peoples puede ser considerado como un esfuerzo por responder la segunda pregunta rawlsiana pero esta vez aplicada al contexto de un mundo poblado tanto por estados liberales como por estados no liberales. Así, la pregunta fundamental que se realiza el texto rawlsiano es cuál es el dominio de lo tolerable en el contexto internacional.

Del mismo modo que ocurría en el caso doméstico, la mera existencia de desacuerdos sobre concepciones del bien no puede traducirse automáticamente en una obligación moral de tolerancia. Ni el hecho de que las relaciones internacionales sean cualitativamente distintas a las relaciones interpersonales ni el de que el pluralismo de doctrinas comprensivas y de concepciones del bien sea mayor podrían justificar la ampliación de lo tolerable.

La justificación de la tolerancia en el plano global es encarada por Rawls a través de la separación de la posición original en dos etapas, la primera llevada a cabo entre representantes de pueblos liberales y la segunda entre representantes de pueblos no liberales. Esta segunda ronda es necesaria ya que los principios de justicia internacional¹⁸ sólo serán legítimos si son “también razonables desde el punto de vista de un pueblo decente no liberal.”¹⁹

18. Rawls (1999a: 37)

19. Rawls (1999a: 58)

La construcción del punto de vista no liberal viene dada por la creación rawlsiana de diferentes tipos conceptuales de pueblos, los cuales se distinguen tanto por su estructura interna como por su política exterior. Por un lado, aquellos que denomina

pueblos bien ordenados - pueblos liberales razonables y pueblos jerárquicos decentes - y, por el otro, aquellos que no están bien ordenados – estados criminales, sociedades lastradas, etc.

Con respecto al primer grupo, los pueblos jerárquicos decentes han sido más trabajados por los intérpretes ya que constituyen el ejemplo conceptual que utiliza Rawls para definir la extensión de lo tolerable, allende los límites estrictos de la familia de las concepciones liberales. Los pueblos jerárquicos decentes poseen cuatro características principales: son asociativos (los individuos son considerados como miembros de grupos), respetan una lista mínima de derechos humanos, su ordenamiento político está articulado sobre una idea del bien que es aceptada por sus ciudadanos (de forma tal que es juzgado como legítimo por sus integrantes) y, por último, practican una política exterior no agresiva.²⁰ Dadas estas cuatro características y su aceptación de los ocho principios de justicia acordados en la segunda ronda de la posición original, Rawls sostiene que un estado liberal debe tolerarlos y que, por lo tanto, ellos deben ser considerados como participantes iguales de una Sociedad de los Pueblos.²¹ Este reconocimiento trae consecuencias tales como que el Estado liberal no pueda presionar ni criticar en el plano internacional público (foros públicos internacionales como la ONU, la OMS, etc.) para que modifiquen sus políticas internas ni ofrecer incentivos o imponer sanciones para su liberalización.²²

Por el contrario, el Estado liberal no tiene un deber de tolerancia hacia el segundo grupo de pueblos ya que ellos no poseen al menos una de las características de los pueblos jerárquicos decentes. Por ejemplo, los estados criminales no respetan los derechos humanos y desarrollan una política exterior agresiva; las sociedades absolutistas no son legítimas internamente. En otras palabras, mientras que los pueblos jerárquicos decentes son razonables (o al menos lo suficientemente razonables), los segundos son decididamente irrazonables.²³

Dada esta sucinta reconstrucción de la tolerancia global rawlsiana, es claro que el contenido de lo razonable es distinto en el caso doméstico que en el global y que, por lo tanto, el ámbito de lo tolerable se extiende de formas heterogéneas. A continuación, mostraré que esto se debe al distinto objeto de justicia al cual están dirigidas ambas concepciones de justicia.

Objetos de justicia y tolerancia

Saladin Meckled-García sostiene que, en general, las críticas cosmopolitas a Rawls no tienen en cuenta sus objetivos explícitos en las primeras páginas de *The Law of Peoples*.²⁴ Allí, se afirma que

*Al desarrollar el Derecho de Gentes dentro de una concepción liberal de la justicia, elaboramos los ideales y principios de la política exterior de un pueblo liberal razonablemente justo [...] La razón por la cual consideramos el punto de vista de los pueblos decentes no es prescribir principios de justicia para ellos sino asegurarnos que los ideales y principios de la política exterior de un pueblo liberales sean también razonables desde el punto de vista de un pueblo decente no liberal.*²⁵

Como puede observarse nítidamente, los principios de justicia que definen al Derecho de Gentes no tienen como objeto de justicia ni la política interna de los pueblos que componen la Sociedad de los Pueblos ni las políticas de una eventual entidad supraestatal sino la política exterior de los pueblos liberales que formarían tal organismo federativo. En el plano global rawlsiano, la Sociedad de los Pueblos ideal no tiene ni las mismas consecuencias para los individuos ni el mismo poder coercitivo que la estructura básica de una sociedad nacional. Dado esto, su objetivo y función es

20. Rawls (1999a: 60-2) Cabe señalar que Rawls sostiene que este tipo de pueblos son sólo un ejemplo de los pueblos no liberales que deberían ser tolerados por un pueblo liberal (Rawls 1999a: 63) Sin embargo, dado que el texto desarrolla únicamente a este tipo de pueblos parece arriesgado afirmar algo sobre el resto de los pueblos no liberales decentes.

21. Rawls (1999a: 68-70)

22. Rawls (1999a: 84-5)

23. Rawls (1996: 78) Es importante señalar que, según Rawls, hay una brecha conceptual entre una doctrina completamente irrazonable y una completamente razonable – brecha que, en el contexto internacional, correspondería a un estado criminal y a un pueblo liberal, respectivamente (Rawls 1999a: 74-5). En esa brecha se ubicaría la nueva categoría de decente.

24. Meckled-García (2004:154)

25. Rawls (1999a: 9-10)

necesariamente más modesta: tan sólo pretende establecer principios de justicia que permitan que las relaciones internacionales sean pacíficas y respetuosas de la auto-determinación de sus miembros.²⁶

26. Rawls (1999a: 61-2)

Se pueden argüir tres razones fundamentales por las cuales el objeto de justicia debe cambiar cuando se trata la cuestión internacional. La primera es la menos novedosa pero la más aceptada por los críticos liberales. Kant sostuvo en *La paz perpetua* que la creación de un único y centralizado Estado mundial necesariamente conduciría al despotismo.²⁷

27. Rawls (1999a: 36)

La segunda razón es básicamente empírica. Como señalan varios autores,²⁸ en “el mundo tal como lo vemos”,²⁹ sencillamente no existe una estructura básica global que tenga un poder y consecuencias análogas a la estructura estatal del plano doméstico. Los organismos internacionales y transnacionales (la OMS, la OMC, la ONU, etc.) regulan actividades y relaciones que entablan las naciones entre sí pero su fuerza coercitiva no es de ninguna forma equiparable a la que ejerce el Estado; por ejemplo, carecen de un poder de policía capaz de imponer sanciones y obligaciones y la pertenencia de sus miembros es voluntaria.³⁰

28. Meckled-Garcia 2004, Sangiovanni 2007

29. Rawls (1999a: 8)

30. Meckled-García (2004: 167)

La tercera razón, derivada de la anterior, ha sido señalada adecuadamente por Leif Wenar. Dado que no existe una cultura pública global “que enfatice que los ciudadanos de diferentes países deban relacionarse tan equitativamente como si vivieran bajo un único esquema de cooperación social”,³¹ los pueblos liberales carecen de una base compartida de razones de la cual derivar las ideas centrales de persona o de ciudadanía democrática que rigen su política interna y trasladarlas al plano internacional. En la mínima cultura política global que puede reconstruirse a través de los distintos documentos, declaraciones, etc., las ideas de las relaciones internacionales y la auto-determinación de los pueblos parecieran ser los únicos puntos en común:

31. Wenar (2002: 62-3)

*Mientras que documentos de la cultura pública global tales como la Declaración Universal de los Derechos del Hombre proclaman la libertad e igualdad de todas las personas, todas esas ideas están diseñadas casi exclusivamente para establecer cómo deberían ser tratados los ciudadanos por sus propios gobiernos. No son una regla que explique cómo deben tratarse y relacionarse los ciudadanos de diferentes países [...] La cultura política de las organizaciones globales, de las convenciones y de los tratados es primariamente internacional, no interpersonal.*³²

32. Wenar (2002: 62)

Ahora bien, ¿por qué distintos objetos de justicia traen consecuencias y resultados tan disímiles con respecto a lo que se debe tolerar? En otros términos, ¿por qué lo tolerable se modifica necesariamente con el objeto de justicia? A continuación, mostraré que al modificarse el objeto de justicia se reconfiguran los límites de lo político y que, por lo tanto, debe ocurrir lo mismo con los límites de la tolerancia. De tal forma, si el Derecho de Gentes redefine un ámbito de lo político a nivel internacional,³³ el sujeto de justicia deja de ser el individuo y pasa a ser el Estado³⁴ pero, al mismo tiempo, se contrae porque no ingresan en él todas las relaciones, actividades y funciones que puede mantener o ejercer un Estado.

33. Wenar (2002: 62)

34. Wenar (2002: 18)

Como ya se señaló, la tolerancia defendida en el plano nacional por el liberalismo político garantiza un ámbito que no se vea agredido por una doctrina comprensiva o por el Estado liberal y el cual constituye la autonomía ética de un individuo o de una doctrina comprensiva. Este ámbito, sin embargo, no es absoluto sino que viene limitado por el principio de la autonomía política. A continuación, mostraré cuales son los análogos globales para ambos tipos de autonomía y cómo se vinculan con la extensión de lo tolerable en el plano internacional.

Con respecto a la autonomía ética, es claro que su análogo internacional es la autodeterminación de los pueblos respecto de su política interna. Rawls acepta que el objeto de justicia esté conformado por las relaciones internacionales fundamentalmente porque, de acuerdo con él, un pueblo bien ordenado tiene el derecho a decidir en sus propios términos cuáles son las políticas y objetivos que desea llevar a cabo dentro de su territorio.³⁵ Con respecto a la autonomía política, es adecuado pensar que su análogo queda definido por la aceptación y observancia de los ocho principios de justicia internacional, los cuales son condiciones para que un Estado pertenezca a la Sociedad de los Pueblos. Si se comparan los pueblos jerárquicos decentes con los estados criminales, es claro que la razón para tolerar a los primeros pero no a los segundos no se relaciona con el grado de liberalismo que exhiben internamente sino con que los segundos amenazan el orden político de la Sociedad de los Pueblos y la autonomía política de sus miembros. Dado esto, la aceptación y observancia de los principios de justicia internacional se constituyen en condiciones para pertenecer a la Sociedad de los Pueblos. En definitiva, al reconocer que los pueblos poseen autonomía política, se confirma una analogía que legitima, al menos en parte, la tolerancia hacia algunas sociedades no liberales.

La justificación rawlsiana no se detiene aquí sino que, del mismo modo que en el caso doméstico, debe establecer una relación entre la categoría teórica de la razonabilidad y el objeto de justicia de la teoría.

En el caso doméstico, el objeto de la concepción política de la *justicia como equidad* es la organización de las instituciones de una estructura básica que sea equitativa y estable a lo largo del tiempo.³⁶ Dado que las doctrinas comprensivas razonables no sólo no amenazan ese ordenamiento sino que se hallan en un consenso entrecruzado con él que las conduce a defenderlo y que, en cambio, no existe tal consenso con las doctrinas irrazonables, el deber de tolerancia puede justificarse en el primer caso pero no en el segundo.³⁷

En el contexto internacional, no es inmediatamente claro por qué los desacuerdos entre los pueblos liberales y no liberales sobre su ordenamiento interno podrían considerarse como desacuerdos razonables. Sin embargo, al considerar la incidencia que tiene el objeto de justicia para el desarrollo de la concepción de justicia, la oscuridad desaparece ya que esos desacuerdos no forman parte del dominio internacional de lo político. En la medida en que los distintos pueblos se reconozcan mutuamente como libres de autogobernarse y decidir su destino político, en que respeten y hagan cumplir internamente la lista de derechos humanos y sean legítimos domésticamente, cada uno de ellos es razonable con respecto al objeto de justicia internacional, dejando de lado el problema de hasta qué grado son razonables en su política interna.

Aún cuando creo que la interpretación ofrecida es plausible, es necesario responder una posible objeción: ¿qué papel cumplen las cargas del juicio en el plano global? Esta objeción es particularmente importante porque, al nivel doméstico, las cargas del juicio no pueden incidir sobre la corrección de la concepción política mientras que en el plano global sí parecieran hacerlo, ya que se utilizarían para explicar por qué los desacuerdos entre estados liberales y no liberales con respecto a su ordenamiento interno son razonables.³⁸ Como mostraré a continuación, las cargas del juicio no cumplen tal función en la posición global rawlsiana y la razonabilidad de los pueblos jerárquicos decentes depende, en realidad, del objeto de justicia que persigue la teoría de Rawls.

En el caso doméstico, las cargas del juicio explican por qué los individuos, en condiciones de relativa libertad, desarrollan una multiplicidad conflictiva de doctrinas comprensivas sobre la buena vida. En el caso global, las cargas del juicio no pueden

35. Para una justificación moral de la autodeterminación de los pueblos que propone Rawls, véase Macedo, 2004 "The Law of Peoples: What Self-Governing Peoples owe to one another: Universalism, Diversity and The Law of Peoples", *Fordham Law Review*, vol. 72, n° 5, pp. 1721-38

36. Rawls (1996: 21)

37. Rawls (1999b: 172-3)

38. A. Buchanan (1999) sostiene una posición como la sugerida.

cumplir la función de explicar la razonabilidad de los desacuerdos sobre cómo organizar la estructura básica doméstica. Los pueblos liberales consideran injustas algunas de las instituciones de los pueblos jerárquicos decentes;³⁹ si los pueblos liberales aceptaran las cargas del juicio sobre cómo regular sus instituciones políticas, no podrían afirmar la justicia de sus instituciones ni la injusticia de las instituciones de los pueblos jerárquicos decentes.

39. Rawls (1999: 83)

Si el objetivo de la teoría rawlsiana de justicia global fuese diseñar los principios de justicia de un Estado global, la anterior imposibilidad de aplicar las cargas del juicio a la propia estructura básica, conduciría necesariamente a que los principios de tal entidad fuesen liberales. Sin embargo, como ya se mostró, el objeto de justicia es otro y, por lo tanto, el dominio de lo político también es otro. Este objeto de justicia son las relaciones internacionales de un pueblo liberal. Los pueblos jerárquicos decentes aceptan los principios de la Sociedad de los Pueblos, no tienen una política exterior agresiva y respetan una lista mínima de derechos humanos. Dado esto, su política exterior es razonable aunque quizás no sea idéntica a la de un pueblo liberal.

Bajo esta interpretación del texto rawlsiano, la razonabilidad mantiene su función argumentativa incólume a la hora de justificar la tolerancia global, aunque la extensión de ambos conceptos se modifique respecto de su teoría doméstica. En la próxima sección, desarrollaré y analizaré la crítica a la analogía entre doctrinas comprensivas razonables y pueblos jerárquicos decentes que realiza Tan. Allí, mostraré que esta crítica sólo es posible si se ignora la estrecha vinculación entre la razonabilidad y el objeto de justicia que se defendió a lo largo de esta sección.

La tolerancia global como compromiso

Si se considera la primera pregunta rawlsiana – acerca del esquema institucional más justo desde el punto de vista de los individuos – es evidente que los resultados de su concepción global tienen una capacidad menor de proteger ciertos intereses fundamentales para el liberalismo igualitario como, por ejemplo, los derechos políticos o los derechos económicos. Apoyándose en esta desprotección, el cosmopolitismo crítico a la teoría rawlsiana por una flexibilidad injustificada de los principios de justicia, la cual tendría como único propósito acomodarse a la mayor diversidad cultural y política. Si esto fuera efectivamente así, la Sociedad de los Pueblos no podría erigirse como un ordenamiento internacional estable por las razones correctas sino que, a lo sumo, podría constituirse como un *modus vivendi*.

Uno de los críticos cosmopolitas más importantes, Kok Chor Tan, intentó mostrar que la causa de esta flexibilización de los límites de la tolerancia reside en la construcción de una falsa analogía entre los pueblos jerárquicos decentes y los grupos que se nuclean alrededor de doctrinas comprensivas razonables. Según Tan, esta falsa analogía puede comprobarse en dos diferencias sustanciales.

En primer lugar, las doctrinas comprensivas razonables que tolera el Estado liberal son religiosas, morales o filosóficas pero no políticas. Si una doctrina comprensiva ataca públicamente al orden político liberal o si impide que sus miembros ejerzan algún derecho político, se convierte en irrazonable y, por consiguiente, el Estado puede combatirlos o criticarlos frontalmente.⁴⁰ Los pueblos jerárquicos decentes, en cambio, poseen instituciones políticas que no son liberales: están ordenados políticamente sobre una idea comprensiva del bien, no reconocen los derechos políticos propios de una democracia constitucional, no tratan a sus miembros de manera igual, etc.⁴¹

40. Rawls (1999b: 178)

41. Rawls (1999a: 64-65)

42. Rawls (1993: 60-1)
 43. Tan (2000: 34-7);
 Tan (2006: 85-9)
 44. Tan (1998: 290-1);
 Kuper (2000: 646-47)
 45. Rawls (1999a: 74)

En segundo lugar, los miembros de doctrinas comprensivas razonables en sociedades liberales siempre conservan su condición de ciudadanos⁴² y la posibilidad de influir democráticamente sobre sus propios grupos comunitarios. Por el contrario, los habitantes de los pueblos jerárquicos decentes carecen de tales recursos y, por lo tanto, de la posibilidad de expresar su desacuerdo.⁴³ Por otra parte, como han señalado diversos críticos,⁴⁴ el hecho de que un pueblo jerárquico decente garantice el derecho a la emigración⁴⁵ no convierte a la salida del país en una opción necesariamente factible, algo que sí ocurre en el caso de los miembros disidentes de las doctrinas comprensivas razonables.⁴⁶

46. Tan (2000: 35)
 47. Tan (2006: 90)
 48. Tesón (1998:110-20)

De acuerdo con Tan, Rawls desconoce tales diferencias y provoca una fuerte inconsistencia entre lo que se tolera en el plano doméstico y en el plano internacional. Si los mismos principios que definen la estructura política de un pueblo jerárquico decente fueran sostenidos por una doctrina comprensiva en un estado liberal, no habría ninguna obligación de tolerancia.⁴⁷ Siguiendo a Fernando Tesón,⁴⁸ Tan sostiene que la única forma de explicar por qué Rawls no reconoce tales diferencias es que una extensión menos amplia de la tolerancia tendría consecuencias negativas. Una cita de un artículo previo a *The Law of Peoples* sirve a estos autores para apoyar su tesis; en ella se afirmaba que una posición original internacional diseñada para incluir individuos en vez de pueblos sería problemática por

49. Rawls (1996: 549-50)

*Su uso de ideas liberales [...] ya que se estaría considerando a todas las personas, independientemente de su sociedad y cultura, como individuos que son libres e iguales, razonables y racionales, exactamente como lo harían las concepciones liberales. Esto produciría que la base del derecho de gentes sea demasiado estrecha.*⁴⁹

50. Rawls (1999a: 68,93)

La expresión “demasiado estrecha” presenta la cuña donde los autores insertan la objeción de inconsistencia. Si uno de los objetivos de su teoría global es no ser muy estrecha o “etnocéntrica”,⁵⁰ eso implica que existe un esfuerzo teórico por parte del autor para ajustar los principios de justicia a la diversidad global y, por lo tanto, no se procede como en *Political Liberalism*, en el cual primero se formulan los principios y luego se testea si ellos podrían ser aceptados por las diversas doctrinas comprensivas.⁵¹

51. Tan (2000: 31)

52. Tan (2006: 85)

De acuerdo con Tan, el principal peligro que Rawls encontraría en esta base “estrecha” es que podría conducir a un paternalismo internacional y a un desestabilizador intervencionismo militar y económico por parte de los pueblos liberales. En otros términos, si los pueblos liberales no tuvieran el deber de tolerar a los pueblos jerárquicos decentes, la paz que pretende alcanzar el Derecho de Gentes se vería seriamente amenazada.⁵² Alyssa Bernstein articula claramente este supuesto temor rawlsiano:

53. Bernstein (2006: 286)

*La intervención coercitiva con el propósito de modificar las formas de gobierno de una nación es capaz de conducir a una escalada bélica y, en general, no es sencillo justificar las distintas clases de destrucción, daño y violación de derechos que ocurren en las guerras.*⁵³

De esta manera, si el argumento de Tan es sólido, la estabilidad alcanzada por el Derecho de Gentes no constituye más que un mero *modus vivendi* entre concepciones políticas opuestas y, por lo tanto, la mayor extensión de la tolerancia global no queda justificada. Enfrentado con este problema, el cosmopolitismo tendría dos opciones: podría afirmar que “señala un defecto fundamental dentro del liberalismo político, en cuyo caso lo que debería hacerse es desechar la teoría y

buscar alternativas»⁵⁴ o bien, podría argumentar que la inconsistencia introducida por la tolerancia hacia los pueblos jerárquicos decentes surge de “una aplicación incorrecta de ideas básicamente correctas al campo internacional, en cuyo caso no se deberían rechazar las enseñanzas del liberalismo político sino reaplicarlas correctamente.” Puesto de otra forma, Tan se pregunta lo siguiente: si la analogía entre doctrinas comprensivas razonables y pueblos jerárquicos decentes⁵⁵ hubiera sido correcta, ¿podría haberse justificado el deber de tolerancia hacia los pueblos jerárquicos decentes en una forma consistente con el liberalismo político? Mientras que la primera opción respondería negativamente, la segunda lo haría afirmativamente.

Tan defendió ambas opciones en diferentes artículos y, como mostraré a continuación, ambas suponen una independencia total entre los argumentos de la analogía y el de la justificación del liberalismo político. Luego, mostraré que la interpretación que ofrecí en la primera sección de este artículo puede rechazar tal independencia.

La primera de estas opciones, según la cual la inconsistencia es intrínseca al liberalismo político, es defendida en su libro *Tolerance, Diversity and Global Justice*. Según este texto, el liberalismo político convive con una tensión entre dos de sus compromisos fundamentales, el de la tolerancia y el de la autonomía individual.⁵⁶ La forma rawlsiana de resolver tal tensión consistiría, tanto en su concepción internacional como en la nacional, en privilegiar la tolerancia sobre el respeto a la autonomía individual.⁵⁷ La existencia inevitable de minorías disidentes dentro de los grupos que están organizados alrededor de doctrinas comprensivas razonables y de los pueblos jerárquicos decentes hace inevitable que se registren ciertos casos de avasallamiento de la autonomía individual.⁵⁸ Dado que Rawls considera a ambos como razonables, se privilegiaría la tolerancia sobre la autonomía. Aunque tal conclusión sea lamentada por el liberalismo político rawlsiano, Tan afirma que el punto de vista independiente que adopta su teoría es responsable de su incapacidad para defender más vigorosamente a la autonomía.

*La concepción de tolerancia que sostiene el liberalismo político puede, desafortunadamente, amenazar al propio compromiso liberal con la libertad individual, especialmente, la de aquellos que, debido al carácter no liberal de sus comunidades, ven coartadas sus posibilidades de examinar y revisar sus ideas de lo bueno. En respuesta a esto, la teoría del liberalismo político podría decir que esta tensión entre libertad y tolerancia es un precio que una teoría liberal no tiene más remedio que pagar dada la naturaleza controvertida de las doctrinas comprensivas morales y filosóficas [...] Los liberales políticos como Rawls aceptan que la teoría política liberal está fundada sobre ciertas doctrinas comprensivas morales y filosóficas, pero como estas tesis fundamentales son discutidas por individuos razonables, consideran que la tarea más urgente es presentar a una teoría liberal como independiente de todo compromiso fundacional, separando al liberalismo de tales compromisos.*⁵⁹

La tensión entre los principios de la tolerancia y de la autonomía no tiene consecuencias dramáticas en el plano doméstico porque, en primer lugar, allí se garantiza el derecho a abandonar una doctrina comprensiva y, en segundo lugar, la educación y las políticas públicas tienen efectos liberalizadores sobre las doctrinas comprensivas.⁶⁰ En el plano internacional no existen tales alivios liberales a esta tensión. En última instancia, según Tan, la tensión inherente al liberalismo político no genera conflictos graves en el plano nacional únicamente por ciertos hechos contingentes de la cultura política de las sociedades liberales.

54. Tan (2000: 38)

55. *Idem*.

56. Tan (2000: 51)

57. *Idem*.

58. Tan (2000: 37) De acuerdo con algunos autores cosmopolitas, los pueblos jerárquicos decentes pueden poseer políticas fuertemente intolerantes respecto de sus minorías domésticas. Quien extrae las consecuencias más dramáticas de esto es S. Caney, según quien un pueblo jerárquico decente podría permitir, internamente, discriminación racial, exclusión política de minorías étnicas, mudanzas obligadas de minorías y limpieza étnica (Caney 2002: 101-4). Si bien creo que esto no se sigue de la teoría internacional de Rawls, es un buen ejemplo de la desmesura de algunos críticos cosmopolitas.

59. Tan (2000: 53)

60. Tan (2000: 40-5)

En un artículo posterior, Tan modifica algunos puntos de su crítica. El cambio principal consiste en que allí no sostiene que la prioridad del principio de la tolerancia sobre el de la autonomía sea un problema intrínseco al liberalismo político. Por el contrario, Tan reconoce que la autonomía política cumple una función importante a la hora de definir los límites de la tolerancia doméstica y que, por consiguiente, puede proteger y asegurar de manera eficaz la autonomía de los ciudadanos de las sociedades liberales. De esta forma, Tan sostendría la opción opuesta: la inconsistencia generada por la falsa analogía⁶¹ es producto de una aplicación incorrecta de un marco teóricamente adecuado. Dado esto, los autores cosmopolitas podrían

61. Tan (2006: 88-9)

*aceptar las premisas del liberalismo político y, sin embargo, rechazar las conclusiones del Derecho de Gentes. A diferencia de lo que ocurre en el liberalismo político, no hay ningún requisito de que la estructura básica proteja la autonomía política de las personas. La inconsistencia entre el liberalismo político y el Derecho de Gentes es que mientras que en el primero el ideal de autonomía individual es meramente restringido al dominio político, en el segundo ese ideal pareciera haber sido eliminado completamente como un asunto de justicia.*⁶²

62. Tan (2006: 89-90)

Como se desprende de lo anterior, a pesar de la importante diferencia entre los dos argumentos de Tan contra la extensión del deber de tolerancia, la conclusión sigue siendo idéntica: esa extensión no está justificada y eso se produce por una ampliación excesiva de la categoría de lo razonable en el ámbito internacional.

*Habrán objeciones desde las posiciones no liberales [a un Derecho de Gentes con resultados más liberales]; pero [...] no es inmediatamente claro por qué cualquier desacuerdo global acerca de cómo regular la estructura básica de la Sociedad de los Pueblos debería ser considerado como un desacuerdo razonable desde la perspectiva del liberalismo político.*⁶³

63. Tan (2006: 90-1)

En ambos artículos, Tan falla en probar su conclusión. La premisa de la disanalogía entre los pueblos jerárquicos decentes y las doctrinas comprensivas razonables pareciera ser completamente independiente de la justificación del liberalismo político. En el primer caso, al sostener que la tensión entre la tolerancia y la autonomía individual no es un problema específico del Derecho de Gentes sino que también se registra dentro de las sociedades liberales, puede inferirse que, aún si la analogía rawlsiana fuese correcta, la crítica general al liberalismo político podría ser válida y, obviamente, impugnar todo el proyecto rawlsiano. En el segundo caso, el liberalismo político queda justificado pero el Derecho de Gentes no, lo cual ocurre en buena medida por que este parte de una falsa analogía.

La demostración de esta independencia no muestra, como podría pensarse, que el argumento de la disanalogía de Tan es secundario en su crítica a la teoría global rawlsiana. En la próxima sección, mostraré que, a la luz de la interpretación ofrecida en la primera sección, la independencia de esos argumentos es una falla en la comprensión que Tan realiza de los objetivos de *The Law of Peoples* y de su relación con el liberalismo político.

Razonamientos análogos, no entidades análogas

De acuerdo con la vinculación establecida en la primera sección de este trabajo entre los conceptos de razonabilidad, autonomía política y objeto de justicia, es posible

defender una interpretación del argumento de la analogía que muestre la consistencia entre el proyecto doméstico rawlsiano y el global. A continuación, mostraré que esta interpretación se funda en que el concepto de lo razonable continúa cumpliendo su función en la argumentación rawlsiana a pesar de que su contenido específico se vea modificado.⁶⁴

La objeción taniana supone que la única forma en que el liberalismo político alcance la estabilidad por las razones correctas consiste en extender al ámbito de lo tolerable de manera idéntica en el caso doméstico que en el internacional. Sin embargo, como se consideró previamente, la extensión sería idéntica únicamente si el objeto de justicia fuera el mismo en ambos casos. Si esto último ocurriera, las diferencias entre las doctrinas comprensivas razonables y los pueblos jerárquicos decentes que Tan señaló constituirían razones suficientes para afirmar que la analogía no está bien establecida y que, por lo tanto, la ampliación de lo tolerable en el dominio global es incorrecta. Ahora bien, al considerar que los objetos de justicia son distintos en el caso doméstico y en el internacional, se justifica la diferencia en el contenido de lo razonable.

Si lo anterior es correcto, la analogía rawlsiana no puede entenderse como si comparara dos entidades (las doctrinas comprensivas razonables y los pueblos jerárquicos decentes) y estableciera propiedades comunes sino *como si comparara formas de justificación de la tolerancia de esas dos entidades*.⁶⁵ Bajo esta lectura, las mismas razones que llevan a tolerar a las doctrinas comprensivas razonables y lograr con ellas una estabilidad política por razones correctas también permiten justificar la tolerancia hacia los pueblos jerárquicos decentes.

Esta analogía de justificación permite aclarar lo que muchos críticos cosmopolitas consideraban como una paradoja en la doctrina rawlsiana de los derechos humanos.⁶⁶ Según *The Law of Peoples*, los pueblos bien ordenados tienen un derecho de intervención si se comprueban violaciones sistemáticas de derechos humanos en otras naciones. Tal derecho, sin embargo, no se legitima ni por la autonomía individual de quienes ven violados sus derechos ni por la verdad o corrección moral de la doctrina de los derechos humanos sino, por el contrario, por el riesgo que representa un estado criminal para los miembros de la Sociedad de los Pueblos.⁶⁷

Dado que el cosmopolitismo pone su atención en la primera pregunta rawlsiana acerca del esquema institucional más justo para los individuos y no en la segunda, no es para nada sorprendente que esta justificación del derecho de intervención les resuene paradójica. Sin embargo, al enfatizar el distinto objeto de justicia de su concepción global, la justificación de este derecho de intervención se hace evidente. Uno de los rasgos en común que poseen los ordenamientos no tolerados por el liberalismo político – las doctrinas comprensivas irrazonables y los estados criminales – es que ambos atentan contra los principios de justicia e igualdad que regulan cada uno de los objetos de justicia y contra la estabilidad conseguida por el sistema político.⁶⁸ En otros términos, la amenaza a la estabilidad de una estructura básica o a la autonomía política de los miembros de la Sociedad de los Pueblos es una condición suficiente para tomar medidas coercitivas contra tales ordenamientos.

Por supuesto, lo anterior no es suficiente para concluir que la única justificación rawlsiana de los derechos humanos sea la que haga referencia a la belicosidad de los estados criminales.⁶⁹ Sin embargo, sí es la única que permite que todos los miembros de la Sociedad de los Pueblos acepten una intervención militar o económica hacia estados criminales. Esto sucedería, de acuerdo con mi argumentación, por dos razones. En primer lugar, porque la justificación no excede el dominio

64. S. Meckled-García (2004: 162)

65. El mismo Rawls es explícito con respecto a esto: “El argumento de la tolerancia derivado de la idea de lo razonable se sostiene de manera igual en la Sociedad de los Pueblos; *el mismo razonamiento se aplica tanto en un caso como en otro.*” (Rawls 1999a:18-19. La cursiva es mía)

66. Pogge (1994: 214-5), Beitz (2000: 85-8)

67. Rawls (1999a: 81)

68. En especial el sexto principio: “Los pueblos deben honrar los derechos humanos” (Rawls 1999a: 37)

69. Rawls (1999a: 78-9)

internacional de lo político y, en segundo término, porque ella es inferida a partir de la razón pública global y no a partir del carácter verdadero o correcto de una doctrina filosófica particular.

Una vez establecido esto, es claro que la independencia entre el argumento de la analogía y el de la justificación del liberalismo político sólo es plausible bajo una lectura errónea del razonamiento rawlsiano. El argumento de la analogía y el de la justificación del liberalismo político no sólo no son independientes sino que son el mismo. Puesto en otros términos, rechazar la analogía equivale a rechazar la justificación ya que la primera compara razones y no entidades. A su vez, estas razones no son, de ninguna forma, independientes de la justificación del liberalismo político y de la extensión debida de la tolerancia. De esta forma, las críticas tanianas que concluían la inconsistencia entre el plano doméstico y el plano global de la teoría rawlsiana deben ser rechazadas como producto de una reconstrucción equivocada de la relación que se da entre el argumento de la analogía y el de la justificación del liberalismo político.

Respuestas a posibles objeciones

En esta sección intentaré responder a una posible objeción a la línea de defensa sugerida hasta aquí. La respuesta sostendría que si el objeto de justicia de la teoría internacional rawlsiana estuviera constituido por las relaciones internacionales de los estados, no sería claro por qué las sociedades absolutistas benevolentes⁷⁰ no serían toleradas por la Sociedad de los Pueblos.

Las sociedades absolutistas benevolentes, a diferencia de los estados criminales, no violan los derechos humanos ni representan un peligro para la Sociedad de los Pueblos. Estas dos características representan una seria amenaza para mi interpretación de la tolerancia internacional rawlsiana ya que esta reside, fundamentalmente, en que los pueblos jerárquicos decentes no intentan atacar el orden político internacional y aceptan los principios del Derecho de Gentes. Dado que las sociedades absolutistas benevolentes no violan estas restricciones, parece difícil mostrar la diferencia relevante que justifique que, en un caso, los pueblos liberales tengan un deber de tolerancia y en el otro no. De esta forma, debería buscarse la manera de conectar la ilegitimidad de una sociedad absolutista benevolente con su política exterior.

Una forma posible de alcanzar tal conexión consiste en apelar a la inestabilidad tanto interna como externa de las políticas de este tipo de ordenamientos sociales. Por un lado, dado que las sociedades absolutistas benevolentes no ofrecen oportunidades para la participación política a sus habitantes, es altamente probable que surjan rebeliones populares, cambios en el gobierno y, por lo tanto, modificaciones en su política exterior. La ilegitimidad de este tipo de regímenes hace que su ordenamiento interno sea completamente inestable y que, por lo tanto, su política exterior también sea contingente. La circunstancia de que una sociedad absolutista benevolente honre algunos derechos humanos hace incluso más probable tales convulsiones internas ya que sus gobernantes no podrían, al menos en principio, utilizar cualquier mecanismo de represión.

Pero aun si no se diera el caso de estas modificaciones revolucionarias, los pueblos bien ordenados podrían seguir abrigando dudas respecto del cumplimiento del Derecho de Gentes por parte de este tipo de sociedades. Si sus políticas no son producto de los ciudadanos en ningún aspecto, sus gobernantes podrían producir cualquier modificación tanto en su política interna como externa y ni siquiera tendrían que preocuparse por lograr una justificación aceptable para tales cambios.

En resumen, la ilegitimidad interna de una sociedad absolutista benevolente hace completamente inestable su política exterior y, por lo tanto, su observancia de los principios del Derecho de Gentes.

Conclusión

A lo largo de este artículo, diseñé una estrategia para responder algunas objeciones cosmopolitas contra la teoría internacional de Rawls, en especial, aquellas que afirman la inconsistencia entre ella y su teoría doméstica. Como creo haber demostrado, uno de los motivos para este tipo de objeciones radica en no comprender que los objetos de justicia no son los mismos en ambas teorías. No obstante esto, la fortaleza de la teoría rawlsiana se muestra señalando que los razonamientos – pero no su contenido específico – se mantienen incólumes y consistentes en ambos casos. A pesar de ello, es evidente que los autores cosmopolitas podrían seguir insistiendo en sus críticas a la teoría rawlsiana. Lo que sugiere tanto el agudo análisis de Tan como la estrategia de defensa que desarrollé aquí es que el punto realmente importante de estas críticas debería consistir en una crítica completa al liberalismo político rawlsiano y no exclusivamente a una de sus partes componentes.

Recibido en enero de 2012. Aceptado en mayo de 2012

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

García Valverde, Facundo (2012). Tolerancia, analogía y objeto de justicia en la teoría internacional rawlsiana en *Cuadernos de filosofía*, N° 57. Buenos Aires: Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (pp. 5-20).

Bibliografía

- » BEITZ, CH. (2000), “Rawls’s Law of Peoples”, en *Ethics CX*, 4, 669-96
- » BERNSTEIN, A. (2006), “A Human Right to Democracy? Legitimacy and Intervention”, en MARTIN, R., REIDY, D. (eds.), *Rawls’s Law of Peoples: A Realistic Utopia?*, Oxford, Blackwell
- » BUCHANAN, A (1999), ‘Recognitional Legitimacy and the State System’, en *Philosophy and Public Affairs* 28, pp. 46–78
- » CANEY, S. (2002), “Survey Article: Cosmopolitanism and the Law of Peoples”, en *The Journal of Political Philosophy X*, 1, 95-123
- » KUPER, A. (2000), “Rawlsian Global Justice”, en *Political Theory XXVIII*, 5, 640-74
- » MECKLED-GARCIA, S., (2004), “International Justice, Human Rights and Neutrality”, en *Res Publica* 10, 153-74
- » POGGE, T. (1994), “An Egalitarian Law of Peoples”, en *Philosophy & Public Affairs XXIII*, 3, 195-224
- » RAWLS, J. (1979), *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica
- » ----- (1993), “The Law of Peoples”, en FREEMAN, S. (ed.) *John Rawls: Collected Papers*, Harvard, Harvard University Press
- » ----- (1996), *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica
- » ----- (1999a), *The Law of Peoples*, Cambridge, Harvard University Press
- » ----- (1999b), “The Idea of Public Reason Revisited”, en Rawls (1999a)
- » SANGIOVANNI, A. (2007), “Global Justice, reciprocity and the State”, en *Philosophy and Public Affairs* 35, 3-39
- » TAN, K.CH. (1998), “Liberal Toleration in Rawls’s Law of Peoples”, en *Ethics* 108, 276-95
- » ----- (2000), *Toleration, diversity and global justice*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press
- » ---- (2005) “The demands of justice and national allegiances”, en BROCK, G., BRIGHOUSE, H., (eds.), *The political philosophy of cosmopolitanism*, Cambridge, Cambridge University Press
- » ---- (2006), “The Problem of Decent Peoples”, en MARTIN, R., REIDY, D. (eds.), *Rawls’s Law of Peoples: A Realistic Utopia?*, Oxford, Blackwell
- » TESÓN, F. (1998), *A philosophy of International Law*, Colorado, Westview Press
- » WENAR, L. (2002), “The Legitimacy of Peoples”, en CRONIN, C., DE GREIFF, P. (eds.), , *Global Justice and Transnational Politics*, Cambridge. MIT Press