

---

## LIBROS

---

John Rawls: *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman  
(Harvard University Press, 1999), 634 pp.

John Rawls: *The Law of Peoples*  
(Harvard University Press, 1999), 199 pp.

### ÚLTIMAS PUBLICACIONES DE JOHN RAWLS

**Óscar Godoy Arcaya**

**D**urante el año pasado se publicaron dos libros de John Rawls, cuya lectura nos permite recorrer la génesis de su pensamiento, por un lado, y conocer la última etapa de su desarrollo, por otra. En efecto, gracias a *Collected Papers* (1999), podemos seguir las pistas centrales de los trabajos que preceden a su *Teoría de la Justicia* (1971), *Liberalismo Político* (1993), y, ahora, *The Law of Peoples* (1999), la última obra sistemática del filósofo político más importante de nuestros días.

#### *Collected Papers*

*Collected Papers*, editado por Samuel Freeman, bajo el sello editorial de Harvard University Press, reúne casi todas las publicaciones de Rawls que no son sus obras mayores, con la excepción de aquellas que posteriormente se integraron y forman parte de estas últimas. Este libro abarca un extenso período, que se inaugura en 1951 y se interrumpe en

---

ÓSCAR GODOY ARCAYA. Doctor en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Profesor Titular del Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Miembro de Número de la Academia de Ciencias Sociales, Públicas y Morales del Instituto de Chile. Consejero del Centro de Estudios Públicos.

1998, en cuyo decurso se dieron a luz veintisiete textos. A través suyo se despliega la lenta construcción, entre 1951 y 1970, de *A Theory of Justice*, y posteriormente (1971 a 1998) tanto las respuestas a las principales objeciones que suscitó esta obra como los tanteos previos que dieron como resultado *Political Liberalism* y *The Law of Peoples*. Se trata, entonces, de una publicación indispensable para establecer los hitos y el desarrollo del pensamiento de Rawls. La dispersión de estos textos, en distintas revistas especializadas, constituía un serio obstáculo para el estudio de las ideas de un filósofo que le ha dado un giro fundamental y sin precedentes a la reflexión sobre la democracia contemporánea.

Entre los grandes clásicos de la libertad, los derechos políticos de los ciudadanos, el gobierno con poderes limitados y el autogobierno, y cuyo trazado original puede constituirlo la línea que dibuja la continuidad entre Locke, Rousseau y Kant, no hay, y no podía haber, una teoría sobre la democracia capaz de reflejar su desarrollo en la larga duración, ni dar cuenta de la orientación que ella tomaría a fines del siglo XX. Hasta el siglo XIX, con las espaldas cubiertas por el ingente trabajo intelectual de los autores ya citados, las nuevas generaciones de autores liberales pusieron sus esperanzas en el advenimiento de una nueva forma política y formularon pronósticos de que ella se desarrollaría como gobierno moderado, estado de derecho y espacio de libertades individuales. Y en la formulación de ese pronóstico siempre se sintieron incómodos con el uso de la palabra “democracia” y bastante más satisfechos con el término “república”. Este simple hecho es significativo de un doble fenómeno que quizás solamente Tocqueville previó, aunque parcialmente, a saber: que la democracia perdería su sentido unívoco de democracia directa y se difundiría, en la práctica, como democracia representativa, y, que, al final del siglo XX, esta última se estabilizaría como el régimen político con mayor legitimidad universal. Rawls retoma el camino recorrido por los clásicos del liberalismo, acoge su legado contractualista y le impele un nuevo dinamismo, cuyo propósito es esclarecer el estado actual y el destino futuro de la democracia, como paradigma y forma histórica de vida política.

*Collected Papers* nos permite establecer por qué y cómo Rawls se hace cargo de una continuidad intelectual anclada en los orígenes del liberalismo. La ruta que dibuja su camino, desde comienzos de los años cincuenta, nos revela el peso de la presencia de Kant en su pensamiento. En efecto, en “Justice as Fairness”, publicado en 1958, se deja sentir esa presencia. En este texto, Rawls hace un esbozo seminal de los principios de justicia que expondrá años después en *A Theory of Justice*. Nos dice que tales principios, “expresan un complejo de tres ideas: libertad, igualdad y

premios por los servicios que contribuyen al bien común”<sup>1</sup> y atribuye a Kant el principio de “igual libertad”. En este mismo ensayo, nos encontramos con los primeros tanteos de Rawls para aplicar el contrato social como un dispositivo por cuyo intermedio se expresa la voluntad libre de los individuos en la construcción de un concepto de justicia. Rawls reconoce que Kant está en lo cierto cuando sostiene que el contrato original es una idea de la razón, que opera como “criterio general del derecho y provee una teoría general de la obligación política”<sup>2</sup>. Así, Kant está presente desde el mismo momento que Rawls nos expone su intuición filosófica central, aquella desde la cual construirá su discurso sobre la justicia política: el contrato social y los principios que emanan del mismo.

Posteriormente encontramos la impronta kantiana en “The Sense of Justice” (1963), donde sostiene, junto con el filósofo de Königsberg, que la voluntad buena, o sea, el sentido de la justicia, es una condición necesaria del mérito necesario para ser feliz<sup>3</sup>. En este texto también se expone por primera vez la idea del “velo de la ignorancia”, que, a efectos del contrato social, es el equivalente al estado de naturaleza de las partes que convienen o acuerdan el establecimiento de la sociedad políticamente organizada. En la posición original, nos dice Rawls, se presume que las partes “son personas morales que se abstraen de ciertas modalidades de conocimientos acerca de sí mismos y su situación”<sup>4</sup>. De este modo, las partes orientadas por su sentido de la justicia formularán los principios de justicia como equidad. Se trata, entonces, de la primera versión de una de las claves de su tratado sobre la justicia, que en trabajos posteriores se irá perfilando con más precisión, como lo demuestra la versión que aparece en “Distributive Justice” (1967), donde, además, su autor hace explícita la filiación kantiana de este dispositivo<sup>5</sup>. En este texto, cuya finalidad es analizar la justicia distributiva, Rawls se refiere a la igualdad de oportunidades, en el campo de la educación, el mercado laboral y la asignación, por el Estado, de un mínimo social, a través de subvenciones, seguros de desempleo o impuestos negativos.

En un trabajo que completa al anterior, “Distributive Justice: Some Addenda” (1968), Rawls despliega un poderoso dispositivo argumentativo contra el utilitarismo demostrando la ineptitud de éste para salvar el valor intrínseco e inconmensurable de la persona humana, entendida como un fin

---

<sup>1</sup> John Rawls, *Collected Papers* (1999), p. 48.

<sup>2</sup> *Ibíd.*, p. 71.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 115.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 113.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 132.

en sí mismo. Esta concepción fuerte de Kant, que prohíbe usarla como medio, es contradictoria con el principio de utilidad. El *calculus felicitatis* del utilitarismo usa a las personas como medios, porque las reduce a unidades positivas de satisfacciones y unidades negativas de disatisfacciones, cuya suma y resta da como balance neto el bien común. Las mayores satisfacciones de algunos balancean las disatisfacciones de otros y, en este sentido, todos ellos son tratados como medios para establecer el bien común. Rawls amplía y fortalece su crítica al utilitarismo, a través de un análisis de algunos argumentos de Bentham que el lector puede evaluar por sí mismo<sup>6</sup>.

Con el capítulo “Justice as Reciprocity” (1971)<sup>7</sup> llegamos al año de la publicación del tratado de Rawls sobre la justicia. Año que marca un hito impresionante en el desarrollo de la filosofía política, que en el contexto de las ciencias sociales y de la filosofía anglosajona de los años cincuenta parecía definitivamente extinguida o al menos sumida en una profunda crisis. Pues bien, en este trabajo Rawls analiza la relación entre justicia y equidad, a partir de su común relación con la reciprocidad. Y lo hace siguiendo la pista de la justicia como virtud de las instituciones sociales y, en consecuencia, aplicada al ámbito de lo que él llama las “prácticas” (cualquier forma de actividad especificada por un sistema de reglas, por cuyo intermedio se definen funciones y roles, derechos y obligaciones, penas y prohibiciones, etc.)<sup>8</sup>. Este ensayo es extraordinariamente esclarecedor para entender la fórmula sintética “justicia como equidad”.

Con posterioridad a *A Theory of Justice*, Rawls da respuesta a las principales críticas que suscitó su publicación. *Collected Papers* los ordena según su aparición en el tiempo. Se trata de cinco textos editados en los años 1974 y 1975. Su propósito es explicar aspectos parciales de su tratado sobre la justicia, como son la aplicación del “criterio maximin” a su teoría del contrato, el concepto de sociedad bien ordenada, la noción kantiana de igualdad y la discusión planteada por la aparente contradicción que levanta, en la posición original, la demanda a las partes que establecen los principios de justicia de excluir, por un lado, toda información sobre sus propios intereses y circunstancias (velo de la ignorancia), y de incluir, por otro, un deseo general por la consecución de los bienes primarios<sup>9</sup>.

Entre los capítulos más importantes de *Collected Papers* hay que nombrar “Kantian Constructivism in Moral Theory” (1980). En este trabajo

---

<sup>6</sup> *Ibídem*, p. 168.

<sup>7</sup> *Ibídem*, p. 190.

<sup>8</sup> *Ibídem*, p. 190.

<sup>9</sup> *Ibídem*, p. 278.

Rawls no solamente hace expresa y da cuenta acabada de su relación con Kant, sino que reorienta su teoría de la justicia hacia una concepción de la justicia política para una sociedad democrática. Rawls nos explica que su teoría de la justicia es “kantiana” solamente en sentido analógico. O sea, ella se asemeja pero simultáneamente difiere de la de Kant. En efecto, el constructivismo de Rawls es kantiano porque junto con descansar sobre una concepción particular de la persona, como libre e igual, es un procedimiento razonable de construcción de los principios de justicia. En otras palabras, el constructivismo rawlsiano, como el kantiano, suponen que los principios de la justicia proceden de una cierta actividad que llevan adelante las personas como agentes racionales libres. Tales principios, en ambos casos, tienen por finalidad regular las estructuras básicas de la sociedad.

El despliegue de esa construcción también es kantiana, porque las condiciones que justifican la concepción de la justicia solamente son válidas si, teniendo como trasfondo a la cultura política, ellas constituyen una base para el razonamiento y los acuerdos. Solamente de este modo pueden crearse instituciones y prácticas aceptables, justificables y comprensibles para todos. Por esta razón, Rawls dice “el rol social de una concepción de la justicia es, en consecuencia, permitir a todos los miembros de la sociedad que comprendan por qué las instituciones y las disposiciones de base que ellos comparten son aceptables”<sup>10</sup>. Para que esto acontezca es necesario recurrir a argumentos públicamente válidos.

El punto recién expuesto nos conduce a uno de los más arduos problemas de la democracia, a saber: los conflictos no resueltos entre interpretaciones sobre la libertad y la igualdad. Rawls sostiene que estos conflictos elevan una compleja cuestión, que puede proponerse en los siguientes términos: ¿cuáles serían las variantes naturales de los principios tradicionalmente reconocidas de libertad e igualdad acerca de las cuales personas morales libres e iguales podrían ponerse de acuerdo, si ellas estuviesen equitativamente representadas solamente en tanto personas y en tanto ciudadanos que viven una vida completa en una sociedad dada? Si este acuerdo pudiese darse, se podrían definir los principios de justicia.

Ahora bien, si el asunto de fondo se plantea en los términos expuestos, el tema de los principios de la justicia sufre una drástica limitación. Se trata ahora solamente de los principios de justicia política para una sociedad democrática bien ordenada. Y no, como se propone en *A Theory of Justice*, principios generales de justicia para una sociedad bien ordenada. Este giro hacia la especificidad de la democracia marca el itinerario intelec-

---

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 305.

tual de Rawls y anuncia una profunda revisión de su teoría de la justicia que culminará con la publicación de *Political Liberalism* en el año 1993.

En “Kantian Constructivism in Moral Theory” se abordan además distintos temas relacionados con el concepto de “sociedad democrática bien ordenada”, entre ellos el de su estabilidad y el vínculo entre ésta con el principio de publicidad. Este último reviste especial importancia, porque, como anota Rawls, la estabilidad no se entiende si las instituciones presentes no están configuradas en conformidad a una concepción “pública” de la justicia, que proteja y defienda a los ciudadanos, y que éstos comprendan y compartan<sup>11</sup>.

El análisis rawlsiano de la publicidad, cercano al de Kant, es minuciosamente elaborado y recibe un fuerte impulso cuyas proyecciones se aprecian en toda su obra posterior. En efecto, tanto en *Political Liberalism*, como en *The Law of Peoples*, el principio de publicidad tiene una presencia fundamental. Este principio gravita sobre tres cuestiones principales: (1) en el proceso contractual (cada parte contratante sabe y acepta lo que las demás recíprocamente saben y aceptan, pues de lo contrario no hay principios de justicia válidamente vigentes); (2) en el ámbito de las creencias compartidas por todos los miembros de una sociedad, pues sin ellas no podrían construirse las instituciones básicas de la sociedad política libre; (3) en la justificación completa de los principios de justicia, o sea, aquella justificación que reúne todos los elementos que integran y articulan una concepción de la sociedad democrática bien ordenada (esta justificación se refleja en el derecho y las instituciones políticas y en las tradiciones históricas y filosóficas de su interpretación). El tema de la publicidad le permite a Rawls establecer fronteras que separan su pensamiento con el de Kant. Según el filósofo norteamericano, su teoría de la justicia se separa de Kant en dos sentidos, en primer término, por el primado que ella le concede a lo social, y, en segundo, a la condición de la total publicidad que le atribuye a este primado<sup>12</sup>.

Como ya se dijo, *Collected Papers* contiene los textos seminales de *Political Liberalism*. Todos ellos definen con nitidez el giro de Rawls hacia una reorientación de su teoría de la justicia hacia la democracia y los problemas que tal desplazamiento le plantearon. En “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” (1985), el filósofo americano nos explica por qué el liberalismo, fundado en los principios de justicia, es sólo y reductivamente una doctrina política y no una concepción moral comprensiva,

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 324.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 340.

como lo es, por ejemplo, el islamismo o el marxismo. La cuestión que está en el trasfondo nos remite a las sociedades pluralistas, en las cuales la diversidad de concepciones inconmensurables del bien —filosóficas, morales y religiosas— no pueden ser reducidas a una unidad que le sirva de base a la asociación política. Tal reducción entrañaría —y así ha sido históricamente— el predominio de una concepción del bien sobre las demás y el uso de la coerción anexa al poder político. Y, por lo mismo, la práctica de la intolerancia, con su cortejo de drásticas limitaciones a las libertades de los individuos. Rawls afirma que una de las características de una cultura democrática libre es la existencia de una pluralidad de concepciones inconmensurables, y conflictivas entre sí, sostenidas por sus ciudadanos, que son personas libres e iguales. Bajo este supuesto, que es un hecho, las bases de la asociación deben fundarse en principios políticos aceptables para quienes sustentan esas concepciones del bien y aspiran a cooperar entre ellos.

En la construcción y aceptación de esos principios juega un rol central el consenso sobrepuesto (“The Domain of the Political and Overlapping Consensus”, 1989) entre las concepciones que Rawls denomina racionales y razonables, o sea, aquellas que junto con afirmarse a partir de la capacidad humana de sostener una concepción del bien y darle una forma articulada y consistente (racionales), tienen, además, la característica de admitir, a la luz de un sentido innato de la justicia, premisas prácticas para la acción colectiva (razonables). Estas concepciones no excluyentes permiten, en suma, alcanzar consensos esenciales acerca de los principios políticos para una sociedad democrática bien ordenada. Tales principios serían, en conclusión, *self-standing* o *free-standing*, en el sentido que se sustentarían por sí mismos, libres de una remisión a un contexto metafísico, cuyo nudo central estuviese constituido por una concepción del bien. Este es quizás un talón de Aquiles de Rawls, porque es difícil sostener esta tesis y, a la vez, dar por supuesto que los principios de justicia reconocen como fuente una concepción de la persona. Quizás haya que reconocer que esta última es lo que los anglosajones consideran una concepción delgada (*thin theory*) del bien, pero una concepción del bien, al fin y al cabo.

Entre los últimos capítulos de estos *Collected Papers* hay que destacar dos trabajos. Uno de ellos es el antecedente inmediato de *The Law of Peoples*; fue publicado en 1993 y lleva ese mismo nombre. El otro es posterior a *Political Liberalism* y su título es “The Idea of Public Reason Revisited” (1997). En este caso, Rawls vuelve sobre uno de los capítulos centrales de *Political Liberalism* para ajustar sus ideas en torno a la función de la razón en el ámbito de una sociedad pluralista, como uno de los pivotes de la democracia deliberativa.

Las páginas finales de *Collected Papers* están consagradas a reproducir una entrevista que la revista católica liberal *Commonweal* le hizo a Rawls el año 1998. La línea argumental que el entrevistador incita a desarrollar se refiere a la religión. Y este es el tema de la breve publicación. La religión no aparece en *A Theory of Justice* y, en cambio, tiene un lugar mayor en *Political Liberalism*. Rawls justifica esta nueva preocupación porque la religión forma parte del contexto de la democracia. La cuestión es la siguiente: en el espacio abierto por una democracia constitucional, ¿cómo pueden cooperar doctrinas religiosas y seculares diferentes? Intentando responder a esta pregunta, explica Rawls, en *Political Liberalism* se establecen las condiciones para que doctrinas religiosas y seculares comprehensivas sean compatibles y puedan apoyar a las instituciones básicas de un régimen constitucional<sup>13</sup>.

En definitiva, *Collected Papers* recorre las fuentes primeras de las obras mayores de Rawls. Sus textos permiten reconocer el trazado que sigue su tarea intelectual, los desafíos que enfrenta y la decantación de sus principales contenidos y estructura central en su forma primaria. Permite, asimismo, captar cuándo aparecen sus ideas capitales, cómo se despliegan y, también, cómo algunas concepciones desaparecen o dejan un rastro apenas perceptible (es el caso de inicial por el *public choice*). Por estas razones, esta publicación tiene un enorme valor para quienes aspiran a un conocimiento más profundo y acabado de uno de los grandes filósofos políticos de nuestro tiempo.

### *The Law of Peoples*

El tercer libro de Rawls es *The Law of Peoples*, aparecido a fines de 1999. No tiene las características monumentales de *A Theory of Justice*, ni la extensión y complejidad discursiva de *Political Liberalism*: es un pequeño tratado acerca de los principios de la justicia política democrática aplicada a las relaciones entre los pueblos. Como segunda parte de la edición se incluye “The Idea of Public Reason Revisited”, trabajo ya mencionado en la primera parte de esta revisión.

Al mirar en retrospectiva las tres obras mayores de Rawls no podemos dejar de evocar a Kant. Hablemos, ahora de una suerte de carta de navegación que ambos autores parecen compartir. En efecto, recordemos que Kant es el primer contractualista en aplicar el pacto como un recurso

---

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 617.



convencional para constituir al Estado, y, a continuación, para dar forma una sociedad de naciones, una sociedad cosmopolita. Según Kant, ya en estado de naturaleza, los individuos son portadores de un “secreto designio” que es justamente la emergencia de una sociedad cosmopolita radicalmente pacífica. Ahora bien, el pacto que hace viable a la sociedad cosmopolita es aquel que da como resultado la constitución del Estado bajo la forma de régimen político republicano. O sea, sólo de un régimen político moderado por la división de poderes, regulado por la ley emanada del poder legislativo y dotado de un sistema representativo y donde los individuos tienen garantizados sus derechos y libertades. Solamente los regímenes republicanos pueden pactar entre sí el establecimiento de un *foedus pacificum*, que asegure perpetuamente la paz, condición última y absolutamente necesaria para preservar y maximizar la libertad humana.

Pues bien, a nuestro juicio, John Rawls sigue esa misma carta de navegación: desde el pacto hasta la construcción de una sociedad global cosmopolita. Su punto de partida es el contrato desde el cual se definen los principios de justicia. No cualquier contrato, sino aquel del cual resulta una democracia constitucional, pues son las democracias las que pueden, a su vez, pactar el establecimiento de una Sociedad de Pueblos.

*The Law of Peoples* extrae su nombre, según Rawls, del tradicional *ius gentium* del cual se deriva la frase *ius gentium intra* que se refería a las leyes que todos los pueblos tienen en común. El contenido sustancial de la Ley de los Pueblos, en consecuencia, se aplica a todas aquellas sociedades que en sus relaciones mutuas se rigen por los principios de justicia que se exponen en esta obra. Principios de justicia que, a su vez, provienen de un dispositivo contractual similar al de la “justicia como equidad”, que el mismo Rawls ha elaborado en *A Theory of Justice* y en *Political Liberalism*. Tal es la perspectiva formal de *The Law of Peoples*<sup>14</sup>.

La obra está dividida en tres partes y una conclusión. Las dos primeras se refieren a la teoría ideal de la Ley de los Pueblos y los efectos de su aplicación al escenario de las relaciones internacionales. La tercera parte está dedicada a las dimensiones no ideales de la teoría y la práctica de la Ley de los Pueblos, tales como el derecho a la guerra defensiva y la conducta entre los pueblos que se rigen por esa ley y los que están fuera de su práctica.

Entre los antecedentes que preceden al tratamiento sistemático de los grandes temas, Rawls nos entrega una tipología compuesta por cinco regímenes políticos, cuyo criterio central es la aplicación de principios de

---

<sup>14</sup> John Rawls, *The Law of Peoples* (1999), p. 3.

justicia política a sus estructuras básicas, y, por lo mismo, su índole de *sociedad bien ordenada* o, por el contrario, de *sociedad “no” bien ordenada*. Veamos:

A. Sociedades bien ordenadas (*well-ordered society*): (1) Pueblos razonables liberales (*reasonable liberal peoples*). (2) Pueblos decentes (*decent peoples*).

B. Sociedades “no” bien ordenadas: (3) Estados ilegales (*outlaw states*). (4) Sociedades bajo el peso de condiciones desfavorables (*societies burdened by unfavorable conditions*) o sociedades desfavorecidas<sup>15</sup>. (5) Sociedades gobernadas por un absolutismo benevolente (*benevolent absolutism*)<sup>16</sup>.

Inicialmente sólo los regímenes políticos liberales, como sociedades bien ordenadas, están habilitados para el contrato del cual deben emerger los principios de justicia internacional que darán forma a la Ley de los Pueblos y permitirán la constitución de una Sociedad de Pueblos, similar al *foedus pacificum* de Kant. En consecuencia, en la primera parte de la obra se da cuenta de este género de regímenes políticos, de la posición original en que deben emplazarse y del pacto que deviene de la misma.

En esta primera parte, Rawls comienza por explicarnos cómo conciliar dos términos tradicionalmente antitéticos, como son “utopía” y “realismo”. Nos dice que la Ley de los Pueblos es una “utopía realista”, porque la construcción del ideal de una Sociedad de Pueblos se funda en condiciones objetivas y realizables, similares a las que deben cumplirse para constituir a las sociedades liberales. Dos de ellas están relacionadas con la organización de los pueblos liberales que son índices de este realismo: en la construcción de las leyes constitucionales y civiles la gente es considerada “tal como es”, por una parte, y, enseguida, los principios de justicia son “aplicables” a acuerdos políticos y sociales continuos, por otra. En seguida Rawls propone otras condiciones que nos remiten al utopismo, en el sentido particular de que ellas plantean un “deber ser” en la esfera de los ideales políticos (por ejemplo el modelo de “sociedad razonable y justa”)<sup>17</sup>. Y, por último, una batería de condiciones utópico-realistas: que la idea de la política contenga

<sup>15</sup> Rawls abrevia su nombre y las denomina *burdened societies*. Dado que esta categoría se refiere a sociedades limitadas por pesados gravámenes sociales, políticos, culturales y económicos, que les impiden darse a sí mismos principios y estructuras políticas liberales, hemos adoptado la denominación “sociedades desfavorecidas” como equivalente de *burdened societies*.

<sup>16</sup> Acerca de este tipo de régimen, Rawls dice sumariamente que aunque respetan los derechos humanos no les permiten a sus gobernados ninguna participación en el proceso de decisiones públicas. Seguramente tiene presente algún régimen del Golfo Pérsico.

<sup>17</sup> John Rawls, *The Law of Peoples* (1999), p. 14.

en sí misma los elementos esenciales de la justicia, sin necesidad a un ulterior recurso a una doctrina comprensiva del bien como base de sustentación; que las instituciones de la democracia constitucional conduzcan a los ciudadanos a adquirir y perfeccionar un sentido de la justicia; que las bases de la unidad y estabilidad social se funden en una concepción razonable de la justicia, sostenida por un consenso sobrepuesto (*overlapping consensus*) entre doctrinas comprensivas del bien vigentes en la sociedad; y que, en fin, la concepción política incluya de suyo una idea razonable de tolerancia<sup>18</sup>.

De un modo similar, una Sociedad de Pueblos bien ordenada también será un utopía realista, en el mismo sentido que lo es el ideal realizable los pueblos liberales: considera a los pueblos tal como son y establece una Ley de los Pueblos aplicable a los acuerdos entre los actores internacionales. Además, los contenidos de esa ley son análogos a los que acabamos de describir respecto de la justicia como equidad al interior de las sociedades liberales. La razón es simple, pues, en definitiva, el surgimiento de una Sociedad de Pueblos no es sino la difusión de una comunidad de sociedades que se han configurado a sí mismas como regímenes políticos basados en principios de justicia política liberales.

Más atrás pudimos apreciar que Rawls usa términos inusuales para nombrar las distintas especies de regímenes políticos. El mismo Rawls se hace cargo de explicarnos por qué en lugar de usar “Estado” (*state*) para referirse a las sociedades bien ordenadas, prefiere el término “pueblos”. Esta preferencia se justifica por el contenido específico que le atribuye a “pueblo”: poseer un gobierno constitucional razonablemente democrático y justo (dimensión institucional), ciudadanos unidos por “simpatías comunes” (dimensión cultural) y una naturaleza moral (dimensión política del derecho y la justicia). Este contenido substituye en supremacía y prioridad al de soberanía, que es el modo clásico con que se define al Estado desde Bodin hasta nuestros días. De este modo, Rawls sostiene que la soberanía de los pueblos, investidos como sociedades bien ordenadas, fluye de esta concepción de pueblo. Y, además, afirma que los poderes soberanos clásicos deben ser reformulados a partir de la Ley de los Pueblos. A modo de ilustración, nos dice que el nuevo rol que tienen los derechos humanos en el sistema internacional y en las democracias implica una limitación a los poderes soberanos clásicos y, por lo mismo, un adelanto de lo que podría ser el escenario que se crearía a la luz de la Ley de los Pueblos<sup>19</sup>. Entre los efectos de este giro, que subordina la soberanía a un principio superior,

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 15-16.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 27.

habría que consignar la desaparición de la *razón de Estado*, como guía en la conducta de los gobiernos de las sociedades liberales.

Si la aparición y consolidación de sociedades o pueblos liberales es anterior a la Sociedad de Pueblos, es obvio que son necesarios dos procesos contractuales para llegar a esta última. Y, en consecuencia, al hilo de la teoría rawlsiana del pacto, dos posiciones originales en que opera el velo de la ignorancia. Rawls recrea estos procesos siguiendo su propio modelo y concluye en la enunciación de los principios de la Ley de los Pueblos, que permitirán e incentivarán la aparición de distintas formas de asociaciones cooperativas y federaciones o confederaciones entre los pueblos, pero no de un Estado mundial. Rawls, en este campo, sigue a Kant en su *Paz Perpetua* (1795). En efecto, un Estado mundial, unificado y centralizado, sería un riesgo para la libertad y autonomía de los pueblos.

Los principios de la Ley de los Pueblos no nos sorprenden por su novedad, porque son principios tradicionales, largamente decantados por la historia y los usos de la ley y la práctica internacional. Las partes, representantes de las sociedades liberales, situadas en la posición original, simplemente reflejan principios de equidad en las relaciones entre los pueblos y no los objetan como puntos de partida para nuevas alternativas, siempre ceñidos al criterio de la reciprocidad<sup>20</sup>, y conscientes de que son incompletos. Esos principios son ocho:

1. Los pueblos son libres e independientes, y su libertad e independencia deben ser respetadas por los otros pueblos.
2. Los pueblos deben cumplir con los tratados y compromisos.
3. Los pueblos son iguales y son partes de los acuerdos que los vinculan.
4. Los pueblos deben respetar las obligaciones de no-intervención.
5. Los pueblos tienen el derecho a la defensa propia pero ningún derecho a instigar la guerra por razones distintas que la auto-defensa.
6. Los pueblos deben honrar los derechos humanos.
7. Los pueblos deben observar ciertas restricciones específicas en la conducta de la guerra.
8. Los pueblos tienen la obligación de asistir a otros pueblos que viven en condiciones que impiden sus posibilidades de tener un régimen político y social justo o decente.

Rawls analiza estos principios, los contextualiza y los proyecta como partes de la Ley de los Pueblos, que es la carta magna de la Sociedad de Pueblos. Y entre las consideraciones que hace a este respecto, vale la

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 41.

pena anotar que su autor le atribuye a la razón pública de la Sociedad de Pueblos un papel análogo al que ella tiene en la esfera interna de las sociedades liberales. O sea, que si en esta última, la *razón pública*, es la facultad que ejercen ciudadanos libres e iguales para debatir los esenciales constitucionales y las cuestiones de justicia que conciernen a su propio gobierno, ella es también la facultad que los pueblos aplican para establecer las bases esenciales de las relaciones entre ellos (55). Y si el *ideal de la razón pública*, en las mismas sociedades, consiste en que los legisladores, jueces, agentes ejecutivos, funcionarios gubernamentales, candidatos y el sistema representativo mismo, actúen “a partir de” y ceñidos “a” la razón pública, también en el ámbito de la Sociedad de Pueblos, sus legisladores, ejecutivos, jueces, funcionarios, etc., deberán actuar y justificar sus acciones y decisiones en el marco de la Ley de los Pueblos como última y suprema *ratio publica*.

Rawls, como ya vimos, incluye entre las sociedades bien ordenadas a los pueblos decentes (*decent people*), que constituyen una segunda especie de regímenes políticos. Se trataría de un tipo de sociedades no liberales, que sin embargo cumplen con ciertos requisitos de justicia política que los habilita para ingresar a la Sociedad de Pueblos. Es justamente por esta razón que los pueblos liberales podrían tolerarlos, no solamente en el sentido de limitar probables conductas condenatorias o sancionadoras contra ellos, sino también reconociéndoles una participación igualitaria en la Sociedad de Pueblos, con los mismos derechos y obligaciones del resto de sus miembros, incluyendo la obligación de ceñirse a la razón pública y al ideal de la misma.

Ahora bien, ¿quiénes son los pueblos decentes? Son aquellos pueblos no liberales que a pesar de fundar sus principios de justicia en una concepción del bien secular o religiosa, reconocen y protegen los derechos humanos; poseen instituciones por cuyo intermedio los ciudadanos pueden consultar a los gobernantes acerca de las decisiones que les conciernen (existe una estructura básica que incluye un sistema jerarquizado de consultas o algo equivalente); y, en fin, sus ciudadanos están investidos del derecho y el poder de disentir de los gobernantes y los jueces y disponen de canales adecuados para transmitir su disenso y obtener respuestas de esas autoridades<sup>21</sup>.

La Sociedad de Pueblos y las sociedades liberales individualmente no podrían justificar la intolerancia y la marginación de este tipo de sociedades sin cometer un acto de arbitrariedad carente de fundamentos raciona-

---

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 61.

les. Pues, además, ello significaría desconocer que las sociedades están en continuo cambio, y que, por lo mismo, no puede excluirse *a priori* la probabilidad de que ellas evolucionen hacia el liberalismo.

El ingreso de las sociedades decentes supone que ellas deben recurrir a la posición original y al velo de la ignorancia para echar a andar el dispositivo contractual del cual fluirán los principios de la Ley de los Pueblos. Rawls imagina un sociedad decente y la llama Kazanistán. Y, en efecto, Kazanistán y los pueblos decentes en general adoptan la forma “asociacionista” para organizarse como sociedad política. En consecuencia, en estas sociedades los individuos son considerados en la esfera pública como miembros de diferentes grupos, y cada grupo está representado en un sistema de consultas decentemente jerarquizadas<sup>22</sup>. Este sistema substituye la propia concepción de Rawls sobre la justicia política. En su lugar operan ideas de justicia que provienen de una doctrina comprensiva religiosa o filosófica. Sobre su base, no obstante, deben cumplirse otras condiciones para que una sociedad sea propiamente decente y su ingreso a la Sociedad de Pueblos quede abierto: (1) debe ser un Estado pacífico, que no pretende realizar sus fines a través de la guerra, sino de la diplomacia, el comercio y otros medios pacíficos; (2) debe asegurar la vigencia de los derechos humanos; poseer un sistema jurídico capaz de imponer *bona fide* deberes y obligaciones morales (distintos a los derechos humanos) a todas las personas en su territorio, bajo el supuesto que ellos emanan de una concepción de la justicia y no del imperio de la fuerza y que se aplican a personas capaces de distinguir lo recto y lo incorrecto; y, en fin, (3) los agentes políticos y los jueces que administran el sistema deben creer sinceramente que la aplicación de la ley se orienta por una idea de justicia cuyo fin es el bien común<sup>23</sup>.

Rawls se adelanta a una inquietud de sus lectores, ¿qué se entiende por decencia? Y nos dice que de los criterios expuestos no se deduce una noción de decencia. Pero lo mismo ocurre con la idea de razonabilidad, en el caso del liberalismo político. La decencia es una idea normativa del mismo tipo que la razonabilidad, aunque no tiene la misma extensión que esta última. Es su uso el que la carga de sentido<sup>24</sup>. En consecuencia, los pueblos decentes lo serán por la realización de los criterios expuestos y, también, por el modo de hacerlos realidad.

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 67.

Kazanistán nos ilustra el punto anterior. En efecto, este país imaginario es concebido como un pueblo islámico cuya estructura política no contempla la separación entre el Estado y la religión. En consecuencia, las posiciones superiores de poder y autoridad solamente son accesibles a musulmanes. No obstante, se toleran otras religiones, que pueden ser practicadas sin afectar el ejercicio de los derechos políticos básicos (con la excepción ya anotada). Incluso los miembros de las confesiones no musulmanas, en el marco de su lealtad hacia el país y el Estado, pueden ocupar los altos mandos de las Fuerzas Armadas (interpretación espiritualista de la *Jihad*).

Kazanistán, además, posee un dispositivo de consultas jerarquizado que lo aproxima a un sistema representativo liberal. A través suyo todos los grupos son consultados sobre los asuntos públicos y cada miembro de la sociedad civil pertenece a un grupo. Los grupos, a su vez, están organizados corporativamente de tal modo que siempre su representación puede expresar sus intereses y demandas. Por otra parte, los gobernantes de Kazanistán ponderan e incluyen las opiniones de todos los grupos en el momento de tomar las decisiones finales, y explican y justifican sus decisiones (se incluye a los jueces). Las decisiones, además, deben estar en armonía con la concepción de las prioridades especiales del país, que, en tanto pueblo decente, incluyen el respeto a las minorías<sup>25</sup>. Estas prioridades, en fin, deben estar en concordancia con un esquema de cooperación y de equidad específica y explícitamente establecido. Se puede imaginar, dice Rawls, que la estructura política de Kazanistán contemple una asamblea donde los grupos puedan reunirse.

Rawls enfatiza adecuadamente la centralidad de los derechos humanos, tanto a nivel de la vida interior de los pueblos liberales y decentes como en el seno de la Sociedad de Pueblos. Aun cuando la justificación de tales derechos tiene diferentes bases en las sociedades liberales y en las decentes, a nivel de la Sociedad de Pueblos ellos se afirman y fundan en los preceptos de la Ley de los Pueblos, a la cual ambas han llegado por procedimientos contractuales similares y convergentes. En el caso de Kazanistán esos derechos se justifican a la luz de una doctrina comprensiva religiosa islámica, que permite su fundamentación como tales sobre una concepción teológica y moral de la persona humana. Pero una vez que Kazanistán afirma la Ley de los Pueblos y se incorpora a la Sociedad de Pueblos, los derechos humanos que ésta incluye, como partes esenciales de ella misma, sólo se afirman en un acuerdo o consenso político. La existencia de Estados

---

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 77.

ilegales o fuera de la ley (tercer tipo de Estados) se define justamente por sus violaciones a los derechos humanos. Y es por esta razón que los pueblos liberales y decentes no los pueden tolerar<sup>26</sup>.

El tema de la intolerancia a los Estados ilegales nos conduce a la tercera y última parte de *The Law of Peoples*, que lleva por título “Non Ideal Theory”. En este capítulo Rawls aborda las relaciones entre las sociedades bien ordenadas, liberales y decentes, miembros de la Sociedad de Pueblos y el resto de las sociedades. Se supone que esas relaciones siempre tienen a la vista un ideal final y arquitectónico: la inclusión de todos los pueblos en la Sociedad de Pueblos<sup>27</sup>. En este sentido la teoría no ideal trata temas de transición. El asunto con mayor gravitación en la reflexión de Rawls, en esta parte de su libro, son las consecuencias de la existencia de Estados que no obran de acuerdo a la Ley de los Pueblos. En el caso de los Estados ilegales la cuestión más compleja es el ejercicio de la guerra. Y en el caso de las sociedades desfavorecidas, la obligación de asistencia que la Sociedad de Pueblos les debe dispensar.

Más atrás vimos que el quinto principio de la Ley de los Pueblos se refiere al derecho de autodefensa que les asiste a las sociedades bien ordenadas ante la agresión externa. Este principio defensivo reduce drásticamente el campo de aplicación del viejo derecho de guerra consagrado por los teóricos del Estado soberano. En efecto, para éstos es una marca o signo de soberanía (Bodin) y una facultad del soberano el declarar la guerra y hacer la paz (Grocio, Puffendorf, Hobbes, Locke, etc.), velando por los intereses del Estado (razón de Estado). Este derecho legitima la conquista territorial y pone a disposición del vencedor las vidas, propiedades y libertad (bases para la práctica de la esclavitud) de los vencidos.

El quinto principio le confiere al derecho a la guerra defensiva un rostro completamente distinto. En primer término, su fin es la paz y la preservación de sociedades e instituciones libres; enseguida, ella no puede practicarse entre sociedades bien ordenadas (liberales y decentes), pues su único enemigo solamente puede ser un Estado ilegal, cuyos propósitos expansionistas y agresivos hagan peligrar su seguridad y sus instituciones; y, en fin, la conducción de la guerra debe ceñirse a estrictos patrones morales, cuyo criterio de aplicación debe ser la distinción entre los responsables formales (políticos y militares) de la agresión y la población, a la cual jamás se la debe considerar como un objetivo bélico. Rawls agrega otros criterios, que fortalecen los expuestos, relacionados con los derechos

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 90.



humanos, las acciones prefiguradoras de la paz durante el desarrollo del conflicto y la impotencia del modo de pensar utilitario o el análisis costo-beneficio para encauzar un guerra defensiva justa. Sobre este último punto, en que se cuestiona el razonamiento medios-fines desconectado de principios morales, Rawls hace un excepción, que denomina “suprema emergencia”<sup>28</sup>.

La “excepción de la suprema emergencia” se refiere a la no aplicación del principio de intangibilidad de la población civil en situaciones o condiciones especialísimas. Según Rawls, la población civil de un Estado ilegal, extraordinariamente poderoso y perverso, dispuesto a usar todos los recursos de la agresión bélica para conseguir sus objetivos de dominación, puede excepcionalmente ser agredida por las sociedades bien ordenadas. Pero, siempre bajo la condición necesaria y absoluta de que tales ataques se desplieguen mientras el poder de esos Estados ilegales constituya un peligro real para la existencia de las sociedades bien ordenadas. Rawls nos da ejemplos. Los bombardeos a Alemania mientras el Estado nazi constituyó un peligro real e inminente para la sobrevivencia de las democracias estuvieron justificados. En cambio, el bombardeo de Dresden y su destrucción total, ordenada por Churchill como castigo a la población alemana, cuando el Estado nazi estaba irremediamente vencido es injustificable. Y también los bombardeos a Tokio y las bombas atómicas lanzadas a Hiroshima y Nagasaki, cuando Japón estaba virtualmente derrotado. En ambos casos, los gobernantes aliados no actuaron como estadistas, pues, en definitiva, como se infiere del texto, aunque Rawls no lo diga, cometieron crímenes de genocidio<sup>29</sup>.

Las sociedades en condiciones desfavorables no tienen propósitos expansivos y agresivos, carecen de una cultura política de libertad y no tienen ni capital humano adecuado, ni tampoco conocimientos técnicos para asegurar su desarrollo material y político. Las sociedades bien ordenadas tienen la obligación de ayudar a este tipo de sociedades, con el propósito de ponerlas en una vía progresiva que las conduzca a su integración en la

---

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 98.

<sup>29</sup> Rawls dice que Churchill le imputa a un error de juicio el bombardeo de Dresden, debido a la pasión e intensidad del conflicto (p. 101). Pero, replica Rawls, es una obligación del estadista prevenir estos sentimientos. A mi juicio, Rawls pudo ser más consecuente con su premisa de la Ley de los Pueblos e imaginar que si ella hubiera estado vigente tanto Winston Churchill como Harry Truman habrían sido puestos a disposición de la judicatura de la Sociedad de Pueblos para ser encausados por crímenes de lesa humanidad y probablemente condenados. Pero, a esta crítica, él puede responder que no existiendo la Ley de los Pueblos y la Sociedad de Pueblos tal argumentación es política ficción. Es el comienzo para una buena discusión.

Sociedad de Pueblos. Rawls, a efectos de la establecer cuáles podrían ser los medios para aplicar el “deber de asistencia”, retoma conceptos expuestos en su *Teoría de la Justicia* cuyo fin es establecer criterios para definir cuál es el nivel de recursos (riqueza) necesarios y suficientes para hacer posible una estructura básica justa de la sociedad<sup>30</sup>. Pero, además, incluye en el deber de asistencia la ayuda a los cambios en la cultura política de estas sociedades y al incremento de su capacidad para administrar sus asuntos con autonomía y eficiencia<sup>31</sup>. En definitiva, se trata de asegurar, a nivel interno, la autonomía de ciudadanos libres e iguales, y, en el ámbito de la Sociedad de Pueblos, tanto la autonomía política y la libertad e igualdad de pueblos liberales y decentes, como también el ingreso de las “sociedades no bien ordenadas” a este ámbito. El deber de asistencia se focaliza en la transición de estas últimas sociedades a un estadio liberal o decente, que las habilite para integrar la Sociedad de Pueblos<sup>32</sup>.

*The Law of Peoples*, para quienes conocen las ideas de Kant sobre ese “secreto designio de la naturaleza” que es la constitución de una sociedad cosmopolita, no es novedoso. Su desarrollo, además, y como ya dijimos, sigue el mismo itinerario kantiano: desde individuos libres e iguales que pactan una sociedad política justa, hasta el pacto de los Estados republicanos para instituir una sociedad cosmopolita.

Pero, por sobre la ausencia de novedad, el valor de *The Law of Peoples* radica, en primer término, en la puesta al día del contrato como un procedimiento para construir una sociedad internacional más justa y pacífica, fundada en el consentimiento de los pueblos y cuya última meta es la libertad y el bienestar de las personas. En segundo lugar, *The Law of Peoples* incluye algo que Kant no podía adelantar, el desarrollo de las democracias durante el siglo XX. Y en este punto, Rawls recoge con admirable maestría todos los hilos conductores de la democracia contemporánea, los articula y organiza sobre sus bases esenciales, y los proyecta como la plataforma de una Sociedad de Pueblos mucho más verosímil y cercana que el *foedus pacificum* de Kant. En tercer lugar, a través de *The Law of Peoples*, Rawls dialoga con las principales corrientes del pensamiento contemporáneo que tienen vigencia y peso en las ideas y prácticas políticas actuales; discute y acoge o rechaza sus argumentos, con ejemplar rectitud

---

<sup>30</sup> *Ibíd.*, pp. 106-108. Estas páginas remiten al principio de *just savings*, que se encuentra en *A Theory of Justice* (The Belknap Press of Harvard University Press, 1971), en el capítulo “The Problem of Justice between Generations”, parágrafo 44, p. 284 y ss.

<sup>31</sup> John Rawls, *The Law of Peoples* (1999), pp. 110-111.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 118.

intelectual, abriéndose paso a través de una pesada urdimbre intelectual, que forma parte de su propia tradición cultural. Y por último, Rawls nos propone un horizonte, a la altura de nuestro tiempo, en cuya última línea los derechos humanos, la tolerancia, la justicia internacional y la paz adquieren un nuevo sentido. Y no es ajeno a ese nuevo sentido reconocer en la democracia las virtualidades de una utopía. Algo que la crítica a la democracia jamás imaginó. □