

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ  
Escuela de Graduados



Título:

JUSTICIA DISTRIBUTIVA Y POBREZA GLOBAL.  
Alcances y límites de la teoría de John Rawls

Tesis para optar el grado de Magíster en filosofía

Autor: Franklin Ernesto Ibáñez Blancas

Asesor: Dr. Miguel Giusti

JURADO

Presidente: Dr. Fidel Tubino

Informante: Dr. Ciro Alegría

Lima, 10 de julio del 2009

## ÍNDICE

### Introducción

#### Cap 01: La justicia distributiva internacional y la pobreza en el *Derecho de gentes*

1.1. Marco general del <i>Derecho de gentes</i>	01
1.1.1.- Los sujetos: ¿por qué pueblos y no estados?	03
1.1.2.- Estructura del argumento: de lo ideal a lo real	09
1.1.2.1.- La Teoría Ideal	09
1.1.2.2.- La Teoría no ideal	13
1.1.3.- El requisito para ser considerado decente: los derechos humanos	13
1.1.3.1.- Una visión mínima y funcional de los derechos humanos	17
1.1.3.2.- Una jerarquía consultiva decente	20
1.1.4.- El contenido del derecho de gentes	23
1.2.- El derecho de gentes, la justicia distributiva y la pobreza global	25
1.2.1.- Las sociedades menos favorecidas o “pobres”	27
1.2.2.- El nacionalismo explicativo o el liberalismo nacionalista	31
1.2.3.- ¿Es posible una historia neutral para las sociedades desfavorecidas?	34
1.2.4.- La autonomía de los pueblos vs. la distribución global	37
1.2.4.1.- El deber de asistencia	37
1.2.4.2.- Fundamentos para la asistencia	41
1.3.- Conclusiones	47

#### Cap 02: Un concepto central para la justicia distributiva: la estructura básica de la sociedad

2.1.- Primera aproximación a la estructura básica y sus críticas	50
2.1.1.- La estructura básica de la sociedad en <i>Teoría de la Justicia</i>	51
2.1.2.- Críticas a la indefinición del ámbito normativo	55
2.1.2.1.- Walzer y la pluralidad de esferas	56
2.1.2.2.- Sandel y la futilidad de la justicia	58
2.2.- La estructura básica como el ámbito esencialmente político	60
2.2.1.- Comentarios a las críticas de Walter	62
2.2.2.- Comentarios a las críticas de Sandel	66
2.3.- La justicia de trasfondo y la necesidad de distribución	69
2.3.1.- ¿Es la redistribución enemiga de las libertades personales?	72
2.3.2.- Un ejemplo importante: la familia y la pobreza	77
2.4.- Conclusiones	89

#### Cap 03: La estructura básica global y las responsabilidades por la pobreza en el mundo

3.1.- Un esquema complejo de las responsabilidades	96
3.1.1.- ¿Cómo determinar responsabilidades?	96
3.1.2.- Líneas argumentativas sobre la pobreza	103
3.1.3.- La estructura básica global o de la sociedad de los pueblos	105
3.2.- Las supuestas solo causas internas: política y cultura	108
3.2.1.- ¿La consolidación política de un pueblo es su exclusiva responsabilidad?	108
3.2.1.1.- El negocio internacional de la corrupción	109
3.2.1.2.- La intervención política	111

3.2.1.3.- El privilegio de la tiranía	113
3.2.2.- ¿Cuánta pobreza y responsabilidad genera la cultura del subdesarrollo?	115
3.2.2.1.- ¿Quiénes son los responsables de la cultura de la pobreza?	117
3.2.2.2.- ¿Las tipificaciones producen pobreza?	118
3.3.- Las inexcusables causas externas: economía y ambiente	120
3.3.1.- ¿El orden económico internacional produce pobreza?	120
3.3.1.1.- La injusta riqueza de muchas transnacionales	121
3.3.1.2.- La inequidad de reglas y organismos que regulan el sistema económico	122
3.3.2.- Crisis y deuda ecológica	124
3.3.2.1.- El cambio climático	125
3.3.2.2.- Sobreexplotación de recursos: espacio ambiental y huella ecológica	127
3.3.2.3.- El intercambio ecológicamente desigual	130
3.3.2.4.- Deuda ecológica	131
3.4.- Conclusiones	132
<u>Cap 04.</u> El <i>Derecho de gentes</i> en el debate contemporáneo sobre la justicia distributiva global	
4.1.- El marco del debate sobre la justicia distributiva global	138
4.1.1.- El cosmopolitismo	140
4.1.1.1.- El contractualismo de Beitz	141
4.1.1.2.- La versión basada en derechos de Pogge	143
4.1.1.3.- El consecuencialismo de Singer	145
4.1.2.- El nacionalismo	146
4.1.3.- El realismo	149
4.1.4.- Balance temporal sobre la fuerza del cosmopolitismo	153
4.2.- Los puntos centrales del debate entre Rawls y los cosmopolitas	154
4.2.1.- Tras la ausencia de una fundamentación última	154
4.2.2.- Los problemas de coordinación y cooperación en el orden global	159
4.2.3.- La redistribución supone la cooperación entre libres e iguales	161
4.2.4.- ¿Hasta dónde reducir la soberanía de un pueblo?	163
4.2.5.- La justicia <i>versus</i> la eficiencia	165
4.2.6.- El problema de los mínimos decentes no eurocéntricos	169
4.2.7.- Derechos de los pueblos sobre derechos de las personas	174
Conclusiones	176
Bibliografía	184

## INTRODUCCIÓN

*Cuando las arañas tejen juntas  
ellas pueden detener al león*

Proverbio Somalí.

### A.- Cuando la realidad nos interpela

Una de las tareas políticas más importantes de inicios del siglo XXI es la implantación de un orden de justicia mundial que dé respuesta a “los grandes males de la historia humana –guerra injusta y opresión, persecución religiosa y denegación de la libertad de conciencia, hambre y pobreza, genocidio y asesinato en masa–”.<sup>1</sup> La filosofía, frecuentemente tildada de estéril, puede ayudar en su solución. Por ello, quiero centrarme filosóficamente en uno de esos males: la pobreza. La globalización de la economía no ha generado mejores condiciones de vida para los países que intercambian sus productos “imparcialmente” según el mercado, sino que ha incrementado las desigualdades entre ellos y su relación de dependencia.

Dadas las paradójicas condiciones de nuestro mundo actual, considero este tema como uno de los centrales para la filosofía práctica contemporánea, especialmente si somos conscientes del poco esfuerzo económico y técnico que significaría para los países más ricos y algunos grupos económicos rescatar de la pobreza al resto de la humanidad.<sup>2</sup> La absurda expansión de la carencia –más aun cuando es acompañada del calificativo *extrema*– no solo cuestiona el orden local e internacional, sino que lo denuncia y exige pronta solución. Dicha expansión puede valer nos de indicador político-moral del éxito o fracaso de los organismos, las leyes y otros elementos que venimos instaurando en pro de crear justas y decentes sociedades democráticas y un análogo orden internacional.

Si asumimos seriamente los reportes de las Naciones Unidas, comprobamos que la riqueza nacional, aun en la mayoría de los países del tercer mundo –los latinoamericanos por ejemplo–, es suficiente para eliminar problemas como la desnutrición, el

---

<sup>1</sup> Rawls, John. *El derecho de gentes*. Barcelona: Paidós, 2001. p. 16. En adelante citado como *DG*.

<sup>2</sup> Cfr. Iguñiz, Javier. *Desigualdad y pobreza en el mundo*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas y Centro de Estudios y Publicaciones, 1999. pp. 85-86.

analfabetismo, entre otros. Lo mismo sucede con la riqueza mundial. No es necesario ser expertos en economía para comprenderlo. Tenemos a nivel local e internacional la suficiente riqueza para eliminar esos problemas. La dificultad no es tanto técnica como moral y política: los gobiernos, grupos económicos y la mayoría de miembros de las pasivas sociedades civiles carecemos de la voluntad para revertir la situación actual.

B.- Elegir un pensador es dialogar con alguien que comparte nuestro interés, no necesariamente nuestras respuestas

Para abordar este problema recurro a la obra de John Rawls, pues es considerado por muchos el filósofo contemporáneo más importante sobre temas de distribución económica. Desde que me acerqué a su obra, tomé especial interés en su tratamiento de la distribución económica, tanto local como internacional, como sensor de la justicia social. Particularmente, al interior de una sociedad democrática, el principio de diferencia que propone –las desigualdades socioeconómicas son justas si favorecen especialmente la perspectiva de los menos favorecidos<sup>3</sup>– me pareció intuitivamente atractivo. ¿No serían más justas nuestras sociedades si fuéramos capaces de ponernos en el lugar de los pobres? Sin embargo, cuando Rawls decide extender su teoría liberal, pensada originalmente para las relaciones políticas dentro de una sociedad, a las relaciones internacionales, el principio de diferencia es abandonado. Rawls sostiene que no sería correcta la aplicación de este principio porque fue pensado para una sociedad donde la condición de las personas como miembros cooperantes origina especiales vínculos morales y políticos. Es este enfoque rawlsiano, sobre la distribución y pobreza global, lo que pondré en cuestión.

Él insiste en que las sociedades ricas solo deben asistir a las sociedades desfavorecidas.<sup>4</sup> No se trataría de un asunto de justicia, sino de asistencia –o finalmente caridad–, fundamentado en que el orden internacional no sería estable si la pobreza se mantiene como en la actualidad. Asume él, en su sociedad bien ordenada de pueblos, que las relaciones económicas y políticas son neutras respecto de la pobreza de las sociedades menos favorecidas. Afirma que la pobreza de un país no depende de sus recursos

---

<sup>3</sup> Cfr. Rawls, John. *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós, 2002. p.73. En adelante citado como *JCE*.

<sup>4</sup> Rawls, John. *DG*. Caps. 15 y 16.

naturales o su nivel de industrialización y el desarrollo tecnológico alcanzado, sino de su cultura y su consolidación política. Contra su opinión quiero sostener que una adecuada comprensión de –siguiendo la propia terminología rawlsiana– la estructura básica de la sociedad global nos lleva en otra dirección.

Para el caso doméstico, Rawls concibió su justicia como imparcialidad como una concepción política de la justicia que trata de normar las relaciones que tienen lugar en lo que llamó la estructura básica de la sociedad:

“el modo en que las principales instituciones económicas, políticas y sociales encajan en un sistema de cooperación social, y el modo en que asignan derechos y deberes básicos, y regulan la división de ventajas que surge de la cooperación social a lo largo del tiempo [...] La estructura básica es el marco social de trasfondo en cuyo seno tienen lugar las actividades de las asociaciones y los individuos”.<sup>5</sup>

De modo análogo, podríamos decir que el derecho de gentes –su concepción política de la justicia para el caso internacional– tendría que normar la estructura básica global como el marco social de trasfondo en cuyo seno tienen lugar las actividades de los pueblos, asociaciones –grupos económicos, por ejemplo– e individuos. Porque todos los pueblos forman parte de una compleja estructura básica internacional que genera pobreza; los países, las asociaciones y las personas mejor situadas, tienen responsabilidades sobre la suerte económica de los pobres globales. En una sociedad internacional idealmente estable bajo los principios rawlsianos del derecho de gentes, dicha responsabilidad se mantendría. El deber de asistencia rawlsiano no solo sería insuficiente para solucionar el problema de la carencia, sino que también injusto, pues parte de un diagnóstico errado de la situación mundial y soslaya faltas político-morales.

Por ello, dedicaré especial atención a explicar qué es y cómo opera lo que Rawls denominó la estructura básica de la sociedad. En sus escritos sobre la justicia doméstica –*Teoría de la justicia* (1971), *Liberalismo político* (1993) y *La justicia como equidad* (2001)–, Rawls ofrece una comprensión cada vez más rica y precisa de este concepto a

---

<sup>5</sup> Rawls, John. *JCE*. pp.33-34. Más detalles en *Liberalismo Político*. Mexico D.F: FCE, 1995. En adelante citado como *LP*. Sobre todo véase la Conferencia VII: La estructura básica como objeto.

partir de los debates que sostiene con diversos autores.<sup>6</sup> Sin embargo, en el *Derecho de gentes* (1999), Rawls es bastante parco al respecto. Aunque menciona la existencia de una estructura básica de la sociedad de los pueblos, no parece prestarle suficiente atención. Como alternativa, a partir de sus textos para la justicia doméstica, desarrollaré una noción, que pretendo más correcta, de la estructura básica de la sociedad de los pueblos o estructura básica global –como prefiero llamarla.

C.- El objetivo: evaluar el derecho de gentes desde la pobreza global... o al revés

El objetivo general de mi investigación puede resumirse del siguiente modo: me propongo realizar una evaluación crítica de la propuesta del derecho de gentes en torno a la pobreza y la justicia distributiva global. Más específicamente mi investigación analizará la teoría de Rawls sobre la distribución económica internacional y su relación con la pobreza. Según él no es propio hablar de justicia distributiva entre pueblos, pues la sociedad de pueblos bien ordenados no tiene las mismas relaciones y obligaciones que una sociedad democrática liberal sí tiene para con sus miembros más desfavorecidos. Para calificar las obligaciones de los países ricos, Rawls prefiere hablar de asistencia en lugar justicia distributiva. Sustentaré que el enfoque rawlsiano no solo es insuficiente para erradicar un mal político-moral como es la pobreza, sino que a la vez soslaya injusticias. La justicia distributiva tiene diversas preguntas: ¿qué se distribuye? ¿a quiénes? ¿hasta dónde? ¿quién distribuye? ¿quién debe fiscalizar o exigir que se cumpla la distribución? Las preguntas mencionadas son importantes. Pero la pregunta que más me interesa discutir es el porqué de la distribución. Me concierne demostrar cómo el orden global genera pobreza y, por tanto, por qué es necesaria la justicia distributiva en este nivel.

Si bien en los primeros capítulos puede parecer por momentos que realizo una apología de la obra de Rawls, espero mostrar contundentemente que tomo gran distancia de él en varios puntos importantes. Por otro lado, aun cuando esta tesis muestra muchas discrepancias con Rawls, mi deuda intelectual es muy grande. Sobre todo puedo decir que suscribo los objetivos de su derecho de gentes y la esperanza de contribuir en la construcción de lo que él llamó una utopía realista.

---

<sup>6</sup> Algunos autores significativos para el caso son Michael Walzer, Michael Sandel, Charles Taylor, Robert Nozick y teóricas de género como Martha Nussbaum o Susan M. Okin.

Quiero adelantar también que existen importantes y sustanciosos problemas que no abordo, pues no están directamente relacionados con el objetivo, aunque admito que son cruciales para una valoración general de la obra de Rawls. Por ejemplo, no me concentro mucho en el procedimiento para obtener los principios de justicia –la posición original–, la razón pública, la guerra, entre otros. Estos temas, si bien, insisto, son muy importantes para una apreciación completa, nos pueden llevar demasiado lejos. Me centro en la pobreza y la justicia distributiva global. Espero cubrir suficientemente esta materia y prestar atención suficiente a los otros solo en la medida en que están relacionados con mi núcleo temático.

#### D.- La estructura del argumento: Rawls Vs. Rawls y otros más

Esta investigación está dividida en cuatro capítulos. El primero está dedicado a exponer el marco general del derecho de gentes rawlsiano que incluye elementos que van mucho más allá de nuestro tema, pero que menciono porque van configurando el entramado de la discusión. Al final sistematizo la propuesta de Rawls respecto de la pobreza global y su rechazo de la justicia distributiva.

Considero que Rawls parte de una inadecuada comprensión de las relaciones internacionales, del cómo operan conjuntamente los agentes en las principales instituciones globales. Intentaré presentar una descripción más plausible. En el capítulo dos, bosquejo el concepto que me ayudará para ello: la estructura básica. En el siguiente capítulo, el tercero, le doy contenido empírico a una supuesta estructura básica global. Mostraré que un caro concepto de la teoría doméstica rawlsiana puede mellar seriamente su propia propuesta internacional. La relación entre los capítulos segundo y tercero es inversa a la que recomendó Platón.<sup>7</sup> Urgido por definir la justicia como virtud en el individuo, acudió primero a los “caracteres grandes” de la *polis*. Yo, en el capítulo dos, extraigo el concepto de estructura básica desde una democracia contemporánea –caracteres medianos– antes de aplicarlo a la cosmópolis –caracteres grandes y complejos– en el capítulo tres.

---

<sup>7</sup> Cfr. Platón, *La República*. 368d-369b.



Finalmente, teniendo en cuenta los supuestos y conceptos de la teoría rawlsiana internacional, y sobre todo el concepto de estructura básica, un estudio comparativo entre la propuesta rawlsiana internacional y otras develará más nítidamente los alcances y límites del derecho de gentes respecto de la justicia distributiva y la pobreza global. El capítulo cuarto está dedicado a ello. Encuadro el derecho de gentes en el debate más amplio, con otros contrincantes fuertes. Presentaré con mayor detenimiento al cosmopolitismo, al cual considero su rival teórico más serio. Además intervendrán, con menos protagonismo, nacionalistas y realistas políticos.

#### E.- El proyecto: una utopía realista

Una crítica bastante difundida sobre el enfoque contractualista por teóricos de tendencia aristotélica y hegeliana sostiene que tal aproximación es *a priori* incorrecta, pues no refleja la naturaleza comunitaria del ser humano. Proponer una suerte de pacto social que fundamente la convivencia social, incluso cuando se admita que es solo un ejercicio hipotético, no es adecuado ya que el ser humano es un animal social. Por tanto, el contractualismo propondría una lectura falsa de la persona y la sociedad. Si bien creo que esta crítica es bastante oportuna cuando el escenario teórico es una sociedad o comunidad –una *polis*–, nos preguntamos si se puede aplicar al contractualismo de escala internacional. ¿En su intento por pacificar las relaciones internacionales, no han avanzado las sociedades a través de sucesivos contratos o pactos? Por ejemplo, para conformar la Sociedad de Naciones (1919), las Naciones Unidas (1946) o confederaciones como la Unión Europea (1993), el enfoque seguido es de algún modo más cercano al contractualismo que al comunitarismo. ¿Tal vez estemos camino hacia algo que antaño consideramos inimaginable?

Quise acentuar ese hecho porque Rawls concibe su proyecto como una “utopía realista” o “realistamente utópica”, pues investiga los límites de posibilidad de lo practicable. No se trata de construir una utopía en sentido peyorativo, como algo inalcanzable, una fantasía. Más bien, la filosofía política parte de ideales y principios, leyes y tendencias que ya existen en nuestro mundo social, es decir, son reales y nos permiten no solo avizorar cómo será el futuro, sino también cómo construir el futuro que deseamos.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Eduardo Rabossi señaló: significa que debemos movernos dialécticamente entre lo actual posible y lo posible imaginable. Parece que basta que cambie uno de esos elementos para que el otro cambie con él.

Nuestra esperanza es alcanzar un régimen democrático razonablemente justo. Aquí la filosofía contribuye a que nuestra esperanza no sea simple anhelo, sino razonable esperanza. Como dice Rawls:

“... los límites de lo posible no vienen dados por lo real porque, en mayor o menor grado, podemos cambiar las instituciones políticas y sociales, y muchas otras cosas. De ahí que tengamos que apoyarnos en conjeturas y especulaciones, y esforzarnos en sostener que el mundo social que soñamos es factible y puede existir realmente, si no ahora, entonces en un futuro más feliz”.<sup>9</sup>

Esta obra, que se presenta como utopía realista, es motivada por el deseo del autor de “eliminar las peores formas de injusticia política” que causan “los grandes males de la historia humana” que serían “guerra injusta y opresión, persecución religiosa y denegación de la libertad de conciencia, hambre y pobreza, genocidio y asesinato en masa”.<sup>10</sup>

F.- ¿Una investigación filosófica debe apoyarse en la realidad?

No ha sido fácil escribir una tesis filosófica sobre estos temas. Cuando iba presentado avances a amigos y profesores no quedaba contento porque frecuentemente pensaba que estaba haciendo una investigación más propia de las ciencias sociales: una descripción de las causas y/o consecuencias de la pobreza en el mundo desde la economía, la política, la cultura entre otras aproximaciones. Por supuesto, intenté convertir esta descripción en un argumento moral: quien produce una injusticia debe remediarla. Algo similar me sucedía al ocuparme de las soluciones para la pobreza: era fácil pasar del marco especulativo al diseño institucional, a la evaluación pragmática de las propuestas. Intenté volver, una y otra vez, al lado teórico-normativo para salvar esta tendencia.

Creo que resolví el problema de la relación entre filosofía y realidad social cuando entendí la utilidad del concepto al que dedico más atención: la estructura básica. Esta categoría podía ser aplicada tanto a una sociedad democrática como a la sociedad de

---

Cfr. Rabossi, Eduardo. *Modelos de gobierno mundial. Sobre el Derecho de Gentes*. Conferencia pronunciada en el Congreso XV Interamericano de filosofía. Lima, 13 de enero 2004

<sup>9</sup> Rawls, John. *DG*. p.24

<sup>10</sup> Rawls, John. *DG*. p.16

pueblos, es decir, para comprender las relaciones interinstitucionales dentro de la sociedad como entre sociedades. Es un concepto central para la distribución y un gran aporte de Rawls a la filosofía y teoría política. Este concepto, por ejemplo, me ayuda a ordenar las descripciones de las causas de la pobreza. Intentaré explicar que esta categoría es suficientemente útil en sentido descriptivo y normativo para la realidad social. Fue así que pude introducir mi propia narración de la realidad internacional actual en una tesis de filosofía práctica.

Algunos autores importantes de filosofía política como Nancy Fraser, Axel Honneth y el propio Rawls en sus escritos últimos han hecho algo parecido, es decir, en un contexto de crisis de las fundamentaciones en general, les ha sido necesario buscar soporte empírico a sus tesis. Los filósofos a veces queremos ordenar la realidad desde nuestros conceptos, pero ¿de dónde le viene la validez a éstos? Resolver este problema ha hecho que no me sienta más como un activista de ONGs que a veces presume fácilmente que sus conceptos y las normativas que se desprenden de ellos –por ejemplo los DD.HH.– son evidentes.

G.- El soporte externo para una investigación por momentos pesimista

Terminé mis estudios de pregrado en filosofía el 2002. Un año antes los atentados del 11 de septiembre costaron la vida de casi tres mil personas. Ese mismo día, como tantos otros, fallecieron 30 mil niños menores de cinco años por causas evitables. Sin embargo, no hubo ningún escándalo mundial. Los medios de comunicación no dijeron nada; no hubo llamados a la solidaridad universal; no se recolectó ni una pequeña parte de la millonaria ayuda que luego se recaudó para las víctimas del 11 de septiembre. Una pedrada en la frente interrumpía siempre mi formación académica.

He apreciado la pobreza en diversas formas y lugares. No estoy orgulloso de ello. Al contrario, siento vergüenza humana con todos aquellos que puedan identificarse de algún modo con la carencia y la miseria, y/o las luchas por la eliminación de éstas. En el Perú hay mucha pobreza, pero el fondo de ella lo encontré el verano que pasé como voluntario en Kenya –siendo este uno de los países africanos más desarrollados y

estables en diversos sentidos. ¿Cómo no cuestionarse después de haber recorrido las calles de Kibera, uno de los *slums*<sup>11</sup> más pobres y hacinados del mundo?

Muchas experiencias vitales, como las anteriores, animaron o soportaron externamente esta investigación. Encuentros, amistades, trabajo y voluntariado social, entre otras, estuvieron presentes al escribir cada una de estas páginas. De hecho, la decisión por el tema comenzó años atrás entre comunidades aymaras. Fue creciendo en los Bañados de Asunción y en la cumbre de El Alto; entre el calor del llano y el frío de la montaña. Un año en los alrededores de Jaén –una de las zonas con los peores indicadores de desarrollo humano del país– curtieron mis motivaciones. Espero que esta tesis signifique algo especial para aquellos que compartieron esas y tantas experiencias más o son capaces de identificarse con ellas.

#### H.- Entre la gratuidad y la justicia

Si bien el centro de mis esfuerzos teóricos lo constituye la justicia, me gusta pensar que ésta no tiene que ir reñida con otras virtudes. La gratitud, una forma espontánea de la gratuidad, y la justicia no son solo compatibles, sino dos de las virtudes que más añoro en el mundo contemporáneo y que hacen que nuestra vida se colme de sentido. Un mundo más justo y gratuito desterraría la pobreza. Además, ya que esta tesis versa sobre la justicia, considero un deber irrecusable agradecer la complicidad académica y fraterna de muchos compañeros de camino.

En primer lugar, Miguel Giusti en su calidad de maestro y amigo, antes que asesor formal de esta tesis, es corresponsable del arribo a buen puerto. Como profesor ha sido siempre un modelo de rigor, claridad y profundidad que espero haber asimilado al menos suficientemente en este trabajo. Me animó a no apresurar juicios, no escatimar esfuerzos, saber aceptar los límites impuestos por plazos y otras circunstancias, y sobre todo a confiar en que una tesis brota en primer lugar del propio investigador.

---

<sup>11</sup> El término *slum* comenzó a usarse en la India para designar a las grandes conglomeraciones de pobres caracterizados por viviendas reducidas, barrios superpoblados, falta de servicios básicos y en general paupérrimas condiciones de vida. Calcuta está repleto de *slums*.

Con Beatriz Albinagorta y Gonzalo Gamio llevó también varios años de enriquecedoras e interminables conversaciones sobre algunos de los autores mencionados en este trabajo y sobre temas de filosofía y política en general. Además, Bety ha revisado los borradores de algunas secciones y me ha ayudado a reseñar buena parte de la bibliografía del capítulo tres sobre realidad internacional. Mis alumnos de Ética en la Universidad Agraria durante los años 2007 y 2008 contribuyeron en buena parte de mi interés y comprensión por los problemas ambientales comentados sobre todo en el capítulo tres. Una charla y un intercambio de correos con David Ingram (Universidad de Loyola en Chicago) confirmaron que mi argumento general estaba en la dirección correcta. Fidel Tubino ha contribuido mucho a profundizar los temas por la tolerancia y el diálogo entre diferentes concepciones de vida, aplicados aquí a la escala global. Pepi Patrón me insertó en las preocupaciones por el género desde la perspectiva filosófica; por eso no dudé en incluir un apartado específico al respecto. Finalmente, dejo constancia de un agradecimiento extendido a varios profesores, amigos y colegas en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM) y en particular a mis compañeros de estudio en la Maestría de Filosofía PUCP entre los años 2006 y 2008.

## CAPÍTULO 01

### LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA INTERNACIONAL Y LA POBREZA EN EL DERECHO DE GENTES

En este primer capítulo nos centraremos en presentar y analizar el marco general de los temas principales de la tesis, la pobreza y la justicia distributiva internacional, en el *Derecho de gentes*. Además de exponer los principales conceptos relacionados con nuestra materia como los entiende Rawls, los revisaremos críticamente con ayuda de otros autores y presentaremos sus alternativas y complementos de ser necesario.

El capítulo tiene dos partes. En la primera explicaremos la opción de Rawls por los pueblos –y no los estados– como los primeros agentes político-morales del escenario internacional. Veremos la estructura del argumento principal de la obra: 1) definir el recuadro ideal que aspira alcanzar y 2) proponer los pasos teórico-prácticos para llegar a él. Nos detendremos especialmente en lo que Rawls considera los requisitos mínimos para que un pueblo sea considerado decente: los derechos humanos.

En la segunda parte entramos de lleno al problema que nos convoca. Rawls cree que para eliminar la pobreza global no es necesaria la justicia distributiva. Afirma lo anterior desde una concepción particular de la pobreza y sus causas. De allí que propone el deber de asistencia en coherencia con el marco general que definió previamente teniendo en cuenta sobre todo el respeto a la autonomía de los pueblos como criterio normativo primordial.

#### 1.1. - Marco general del *Derecho de gentes*

El título ha sido tomado del tradicional *jus gentium*, derecho de gentes. En la perspectiva de Rawls el término hace referencia a “...una concepción política particular de la equidad y la justicia que se aplica a los principios y las normas del derecho internacional y de su práctica”.<sup>1</sup> Se trata de generalizar algunas de las principales tesis

---

<sup>1</sup> Rawls, John *DG*. p.13

de *Teoría de la Justicia*, que fue expresamente elaborada pensando en una sociedad democrática y liberal, para una sociedad de pueblos donde no todos ellos son democráticos ni liberales. El libro es un esfuerzo teórico por responder la pregunta: ¿Qué es lo que una teoría contractualista político liberal, en la versión de Rawls, puede aportar a las relaciones internacionales, o a la sociedad de pueblos bien ordenados – como prefiere llamarle él? Se parte reconociendo que ninguna doctrina moral, filosófica o religiosa de un pueblo se ha impuesto ni tiene oportunidad de hacerlo en el mundo actual. El derecho de gentes busca entonces un camino de consenso en medio de la abundante pluralidad de doctrinas comprensivas del mundo, es decir, hallar lo mínimo que los pueblos que desean vivir en paz y participar de un sistema justo de cooperación internacional deben aceptar. De esa manera, cada pueblo participante puede a la vez conservar su doctrina comprensiva y su cultura, y beneficiarse del estado de paz entre los pueblos y de la cooperación si entra en convenios con otros.

Rawls es enfático al aseverar que su obra “no es un tratado ni un manual de derecho internacional. Se trata más bien de un trabajo estrictamente dedicado a ciertas cuestiones relacionadas con la posibilidad de una utopía realista y sus condiciones”.<sup>2</sup> El término “utopía realista” será clave a lo largo de la obra y para una acertada comprensión de la misma. Para Rawls “...la filosofía política es *utópica* en sentido *realista* cuando extiende los límites tradicionales de la posibilidad política practicable y, de esta manera, nos reconcilia con nuestra condición política y social.”.<sup>3</sup> Se trata por tanto de buscar la reconciliación entre nuestro mundo social histórico, tal cual es, y las posibilidades reales y prácticas de lo que podría ser.

Rawls cree que la filosofía puede aportar a ello. Dos ideas principales lo impulsan en este sentido<sup>4</sup>. Primero, los grandes males de la historia humana son producto de la injusticia política. Estos males son la guerra injusta y la opresión, la persecución religiosa y la negación de la libertad de conciencia, el hambre y la pobreza, el genocidio y el asesinato en masa. Segundo, la filosofía política tiene algo que decir al respecto ya que el producto de sus reflexiones son instituciones sociales y políticas razonables, o decentes. Como dijimos en la introducción, Rawls señala que este anhelo no es un

---

<sup>2</sup> Ibid. p.15

<sup>3</sup> Ibid. p.23. Las cursivas son más.

<sup>4</sup> Ibid. p.16

sueño: “...sostengo que este escenario es realista, que podría y que puede existir. También digo que es utópico y altamente deseable porque aúna razonabilidad y justicia en condiciones que permiten a los ciudadanos realizar sus intereses fundamentales”.<sup>5</sup> Veamos en qué consiste tal proyecto analizando los sujetos que lo conforman, la estructura del argumento y los criterios normativos que lo sustentan.

### 1.1.1.- Los sujetos: ¿por qué pueblos y no estados?

Frente a la mayor parte de teorías que parte de los Estados como los primeros agentes en las relaciones internacionales, Rawls propone que los sujetos propulsores y destinatarios del derecho de gentes son los pueblos –*peoples*. Los pueblos actores del derecho de gentes tienen tres características: 1) un régimen democrático razonablemente justo –si son liberales– o una jerarquía consultiva decente –si son pueblos decentes; 2) unos ciudadanos unidos por lo que Mill llamaba “simpatías comunes”;<sup>6</sup> 3) una naturaleza moral. La primera característica es institucional, se refiere a la organización política en vistas a promover una voluntad común. Analizaremos esta primera característica detalladamente cuando veamos la definición de un pueblo decente –en el subcapítulo 1.1.3. Por ahora, concentrémonos en las otras dos, las simpatías comunes y la naturaleza moral.

Las simpatías comunes son sentimientos de nacionalidad que generan lazos por los cuales las personas colaboran con los miembros de su pueblo de un modo como no lo hacen con los extranjeros. Estos sentimientos se pueden generar por varias causas: la identidad de raza y descendencia; la comunidad de lenguaje y de religión; la geografía; especialmente la identidad de antecedentes políticos; la posesión de historia nacional y la comunidad de recuerdos; orgullo, humillación, placer y pena de carácter colectivo, en relación con el mismo pasado. Rawls admite que en el mundo real las migraciones y conquistas han producido el mestizaje entre grupos con diferentes culturas y memorias en la mayoría de democracias contemporáneas. Sin embargo, cree posible aceptar las simpatías comunes como una realidad una vez que se abstrae la cuestión por su origen.

---

<sup>5</sup> Ibid. p.17

<sup>6</sup> Ibid. p. 35. Rawls sigue de cerca la presentación de John Stuart Mill en su *Considerations* (1862).



El carácter o naturaleza moral de los pueblos, la tercera característica, significa que se les puede considerar racionales y razonables. Son racionales porque buscan promover sus fines y razonables –siendo liberales o decentes– pues son capaces de ofrecer términos equitativos de cooperación a otros pueblos. Análogamente a lo sostenido en *Liberalismo Político*, los pueblos razonables cumplen el deber de civilidad: tratan de justificar sus acciones ante otros pueblos con razones sin apelar dogmáticamente a su doctrina comprensiva o visión de mundo.<sup>7</sup> Es más, aun cuando las razones para su actuación estén muy arraigadas en sus doctrinas comprensivas, el deber de civilidad exige que aquellas se presenten de modo que otros pueblos –que suscriban o no dicha doctrina– encuentren la postura razonable.

Los problemas límites de estas dos características se aprecian mejor cuando comparamos dos nociones: pueblo y estado. Básicamente para Rawls las diferencias entre ambos se deben a que el estado es entendido como la organización política de un pueblo en vistas a promover su doble soberanía: interna y externa. Además, cree que históricamente la demanda de esa autoridad muchas veces ha sido nociva. Así, los Estados escudados en su *soberanía externa* presentaron frecuentemente sus estrategias expansionistas como defensivas –piénsese en los estado-nación modernos colonialistas como Inglaterra, Francia, España. Similarmente, al amparo de su *soberanía interna*, las minorías étnicas, u otros colectivos menospreciados, fueron sometidas al grupo que se hiciera del aparato estatal –por ejemplo, para Rawls, los estados del sur de USA querían su independencia en la Guerra de Secesión. Por todo ello, el derecho de gentes debe limitar el derecho de guerra solo a los casos de autodefensa y la autonomía interna tiene como límite los derechos humanos, poniendo en seria cuestión la doble y absoluta soberanía de los estados.

Realizando un balance temporal, podemos encontrar aspectos problemáticos para la distinción rawlsiana entre pueblo y estado. Rawls casi no da ejemplos de pueblos que no se confundan, clara y distintamente, con estados según la terminología común contemporánea. Esto es, la descripción que él hace de los estados no es actualmente la más aceptada en la teoría política, más bien, lo que él llama pueblo calza bastante bien

---

<sup>7</sup> Cfr. Ibid. p.37, 68; LP. pp. 207-210.

con la definición contemporánea.<sup>8</sup> Por ejemplo, dice Caney que los estados, como los entendemos hoy, suelen tener tres elementos: a) instituciones políticas, b) gobiernos, c) sistema electoral y constituciones. Estos elementos estarían claramente asociados a las características que da Rawls.<sup>9</sup>

La ventaja de presentar el derecho de gentes desde los pueblos es que éstos no siempre coinciden con los Estados políticamente reconocidos, como en los casos de Palestina – estado sin territorio– o chechenos y kurdos cuyas fronteras trascienden los países donde ahora se encuentran situados. Otro punto favorable es que refuerza el carácter moral de los pueblos como agentes internacionales, pues la visión tradicional –digamos, “realista”– de los estados terminaba convirtiendo a éstos en agentes racionales, fusionando muchas veces la voluntad del pueblo con la del gobierno de turno al margen de cómo ha llegado o se mantiene éste en el poder.

Estas saludables innovaciones de Rawls quedan truncadas por su falta de detalle. Las desventajas de tratar a los pueblos como los agentes internacionales se dan, en principio, porque posterga o niega al lector muchos detalles. Alguno de los temas centrales no abordados es, por ejemplo, cómo identificar a los pueblos. Tomemos un comentario de Pogge al respecto. Él se pregunta si las personas deben “residir juntas” para ser consideradas pueblo, pues la suerte de muchos pueblos depende de la solidaridad económica de la diáspora.<sup>10</sup> Añade “tampoco queda claro cómo se delimita cada uno de los pueblos reconocidos. ¿Se decide por pasaporte, cultura, descendencia, elección o alguna combinación de estos o quizás otros criterios? ¿Pueden las personas pertenecer a varios pueblos o solo a uno?”.<sup>11</sup> Por su parte, Nussbaum dice que si para ser un pueblo no es necesario compartir totalmente una doctrina comprensiva o una cosmovisión del mundo y solo se requiere “simpatías comunes”, el concepto pueblo se vuelve demasiado vago. Desarrolla, por ejemplo, el caso de las mujeres.

---

<sup>8</sup> Por supuesto, no es que la teoría política contemporánea haya prescindido de la doble soberanía estatal para caracterizar al Estado. Más bien, pienso, se ha tratado de darle estatuto moral al concepto o, al menos, ir más allá de la mera afirmación del poder interno y externo.

<sup>9</sup> Cfr. 4. Caney, Simon. “Review Article: *International Distributive Justice*”. En: *Political Studies*, Vol. 49, N° 5, (2001), pp. 983-4

<sup>10</sup> Cfr. Pogge, Thomas. “*La Incoherencia entre las Theorías de la Justicia de Rawls*” En: *Revista Internacional de Filosofía Política*. N° 23, (2004), pp. 31-33

<sup>11</sup> *Loc. Cit.*

“Parece probable que las mujeres de todo el mundo mantengan más ‘simpatías comunes’ con las mujeres de otros países de las que puedan mantener con los hombres en los países donde existe una jerarquía de género. De hecho, es más probable que surja el resentimiento y la falta de simpatía mutua entre personas que viven cerca y en condiciones de desigualdad que entre personas que viven a gran distancia y raramente se ven”.<sup>12</sup>

Nussbaum admite que afortunadamente para Rawls, las simpatías comunes no son el único ni el principal requisito para ser pueblo. El otro requisito, la voluntad de vivir juntos bajo las mismas instituciones –la primera característica que aún no hemos desarrollado–, complementaría bien al anterior. Pero, entonces, aparece nuevamente la pregunta ¿por qué no volver a un concepto contemporáneo revalorado de Estado? Un Estado nación basado en simpatías comunes cuyos ciudadanos se perciben a sí como miembros de una empresa común o conciudadanos cubriría bien los requisitos que Rawls exige para un pueblo.

Había un tercer rasgo para identificar a un pueblo: su naturaleza o carácter moral, que Rawls definía como la capacidad de aceptar y proponer acuerdos razonables. Sin embargo, tampoco suele ser éste el modo común de entender la naturaleza moral de un pueblo o una nación. Según Benhabib, Rawls supone que normalmente cada pueblo puede definirse por “un conjunto de valores y virtudes identificables”.<sup>13</sup> En una visión así “los pueblos se ven como portadores de una visión del mundo moral coherente”. Pero, en la realidad, los supuestos pueblos no son homogéneos, sino que están divididos internamente por clase, género, etnicidad o religión entre otros aspectos relevantes. Son estos aspectos que dividen a los pueblos los que a su vez permiten su desarrollo precisamente porque los grupos internos compiten por definir la “naturaleza moral del pueblo”. Si contemplamos al mundo, continua, no es posible encontrar pueblos que encajen con esta descripción rawlsiana. Es más, concluye, la visión de Rawls termina siendo más nacionalista que liberal: “en vez de tratar a las aspiraciones hegemónicas de los movimientos nacionalistas [como los nacionalismos del XIX] de forjar un pueblo de

---

<sup>12</sup> Nussbaum, Martha. *Las fronteras de la justicia*. Barcelona: Paidós, 2006. p. 246

<sup>13</sup> Benhabib, Sheyla. *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa, 2005. p. 67. Quiero adelantar que la interesante crítica de Benhabib va dirigida a los límites del derecho de gentes desde la perspectiva de los migrantes. Las críticas concretas sobre ese tema me parecen sumamente interesantes, mas no puedo abordarlas acá.

simpatías comunes y una naturaleza moral unificada como luchas ideológicas, les confiere la condición de hechos sociológicos”.<sup>14</sup>

Considero errada la conclusión de Benhabib en este punto. Ella está enfrentando a Rawls con lo que normalmente esperaríamos entender por carácter o naturaleza moral de un pueblo tildándolo finalmente como conservador y defensor del *status quo*. Más bien, creo que él evita muy conscientemente la acepción común. En la perspectiva del derecho de gentes, la naturaleza moral no es algo que se le reconozca sin más a un pueblo tan solo por poseer un *ethos*. No importa tanto qué tan compartido o desgarrado esté ese *ethos*. Lo que importa es si tal *ethos*, pese a sus múltiples divisiones internas, permite o favorece la proposición de términos razonables para las relaciones con otros pueblos. Por ejemplo, un criterio razonable, especificado por el derecho de gentes, es respetar la libertad e independencia de otros pueblos.<sup>15</sup> Un pueblo muy homogéneo, respecto de su agresividad hacia otro, por ejemplo, no tiene por qué ser reconocido automáticamente como portador de carácter moral. Si efectivamente nazis o talibanes hubieran convertido su visión moral en el credo ampliamente compartido por Alemania y Afganistán –lo cual, afortunadamente, no sucedió–, comprenderíamos mejor el valor de la restricción rawlsiana para adjudicar carácter moral a un pueblo. Nuevamente, no basta poseer un *ethos*, pues recordemos que los nazis, fascistas y talibanes sí que tienen los suyos. Lo que interesa es cuán razonable es dicho *ethos* en sus relaciones con otros pueblos.

Probablemente la opción por pueblos y no estados se deba conscientemente al deseo de Rawls por tomar distancia de las teorías realistas.<sup>16</sup> Estos últimos parten de un hecho que reclaman evidente: en el mundo internacional no encontramos pueblos o naciones sino sobre todo estados, que defienden sus intereses estratégicamente. En el capítulo 4

---

<sup>14</sup> Loc. Cit.

<sup>15</sup> En la sección 1.1.4 de este capítulo, especifico éste y otros principios del derecho de gentes. Básicamente un pueblo razonable, en términos rawlsianos, es el que suscribiría unos principios –los del derecho de gentes u otros– que esperarían que otros también podrían suscribir libremente aun sin compartir las mismas doctrinas comprensivas.

<sup>16</sup> Varios autores como Heath creen que, así como Rawls tenía enfrente a los utilitaristas como rivales teóricos para su modelo de justicia local, sus enemigos internacionales eran sobre todo los realistas políticos –cuyos consejos predominan sin duda en la política exterior estadounidense y de las demás potencias. Cfr. Heath, Joseph. “Rawls on Global Distributive Justice: A Defence”. En: *Canadian Journal of Philosophy. Supplementary Volume*. Lethbridge: University of Calgary Press, 2007.

expondremos y debatiremos algunas tesis realistas, por ahora, sigamos concentrados en la intención de Rawls por apelar al concepto pueblo.

Benhabib propone otro punto de discusión. Según ella, tras el recurso a los pueblos como agentes internacionales, Rawls estaría tratando de conceder una doble validez a su teoría. Desde el punto de vista histórico y sociológico, él esperaría posible diferenciar claramente a los pueblos que califican con sus criterios. Desde el punto de vista, normativo sería deseable que los pueblos, si no califican, al menos se esfuercen por ajustarse a dichos criterios. Esta división del trabajo teórico –descriptivo y normativo– me parece correcta. Lo que no comparto con Benhabib es que el modelo rawlsiano presuponga una uniformidad tan radical en el interior de los pueblos, como ella acusa.

Tras haber revisado aspectos conflictivos de la opción rawlsiana por el concepto pueblo, conviene hacernos una pregunta: ¿no termina Rawls, finalmente, suscribiendo, con otro nombre y un ligero matiz –la apelación a la razonabilidad–, el modelo de Westfalia que significó el reconocimiento de los Estados-nación?<sup>17</sup> Como muchos de sus críticos, creo que sí. El concepto de pueblo sería insuficiente, teóricamente difuso y prácticamente inviable, si no va acompañado de elementos característicos de los estados como los concebimos. En este punto, es muy acertado lo que señala Benhabib.

“Los pueblos no pueden tener los siguientes rasgos normativos que Rawls les adscribe y no ser considerados como estados modernos organizados y circunscritos territorialmente, autogobernados. Entre las ocho condiciones normativas que Rawls enumera para caracterizar un pueblo [...como bien ordenado...] la obligación de ‘observar tratados e iniciativas’, la obligación de ‘no instigar guerras que no sean [en] defensa propia’, y honrar los derechos humanos, si bien son inobjectables desde un punto de vista moral, son difícilmente concebibles sin un aparato estatal moderno con ejércitos disponibles, una burocracia judicial y administrativa plenamente desarrollada y

---

<sup>17</sup> En su reseña del *Derecho de gentes*, Buchanan sostiene que finalmente Rawls no se aleja significativamente del modelo instituido por los modernos estado-nación europeos. Cfr. Buchanan, Allen. “Rawls’s Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World”. En: *Ethics*, Vol. 110, N° 4, (July 2000), pp. 697-721

otras instituciones representativas. Una vez más la distinción entre pueblos y estados modernos con gobiernos representativos desaparece”.<sup>18</sup>

Como balance general podemos decir que su descripción de pueblo combina elementos descriptivos y normativos que no lo distancian radicalmente –como pareciera pretender– de los Estados modernos. Por supuesto, aplicar estrictamente los criterios rawlsianos podría conllevar a una saludable revisión de las fronteras actuales en algunos casos como son los pueblos palestino o kurdo. No obstante, el texto de Rawls no otorga más pistas para delimitar claramente su postura que oscila entre el ideal de lo que llama pueblo y la necesidad de recurrir a los aparatos estatales como los conocemos. Aunque inicialmente parece muy progresiva su propuesta, sus oscuridades y las exigencias prácticas del mundo tal cual influyen para que cataloguemos como pueblos-estado a los agentes político-morales de la teoría rawlsiana.<sup>19</sup>

### 1.1.2.- Estructura del argumento: de lo ideal a lo real

La exposición de Rawls del argumento central del *Derecho de Gentes* tiene dos grandes partes: primero, el marco ideal al que debemos encaminarnos, *la teoría ideal*; y segundo, las acciones por las cuales podemos lograr dicho ideal, *la teoría no ideal*. Comienza Rawls por describir cómo sería idealmente la sociedad de pueblos ordenados porque le parece más fácil lograr un acuerdo teórico abstrayendo las condiciones reales de los pueblos. Si comenzara por todos los pueblos juntos tal como son, dice él, le sería muy difícil hallar un consenso. Teniendo las condiciones ideales, luego, es posible buscar los medios más adecuados para que la realidad se ajuste al modelo. Veamos los dos pasos o estadios propuestos.

#### 1.1.2.1.- La Teoría Ideal

---

<sup>18</sup> Benhabib. Sheyla. Op. Cit. p. 66

<sup>19</sup> Van Parijs concluye del mismo modo que nosotros luego de revisar los borradores del *Derecho de Gentes* intercambiando correspondencia con Rawls sobre su obra. A título personal, Van Parijs sugiere que el Estado-nación no es recomendado como un ideal sino como el caso más simple para el problema entre manos y, por tanto, como un paso necesario hacia el abordaje de estados multinacionales. Cfr. Van Parijs, Philippe. “Third letter”. En: Rawls, John; Van Parijs, Philippe. *Three letters on ‘The Law of Peoples’ and the European Union*. En: *Revue de philosophie économique*. 7, (2003), pp. 7-20

La teoría ideal tiene tres pasos. El primer paso es aplicar la posición original al interior de los pueblos liberales democráticos –imaginar, por ejemplo, Inglaterra o USA– para obtener los principios de justicia logrando así un consenso entrecruzado. En *Teoría de la justicia y Liberalismo político* desarrolló esas ideas que son ya parte del vocabulario común de la filosofía práctica contemporánea. Especifiquemos solo brevemente qué entendemos por consenso entrecruzado y posición original.<sup>20</sup> Dentro de una democracia hay grupos con diversas visiones o comprensiones de la vida buena, doctrinas comprensivas, cosmovisiones del mundo o *ethos*. Si esos grupos, pese a mantener serias diferencias –por ejemplo, religiosas, políticas u otras–, son capaces de encontrar principios fundamentales comunes que pueden apoyar precisamente desde sus doctrinas, hemos logrado un consenso entrecruzado. Por su parte, la posición original es el célebre método en el cual las partes –representantes de los grupos– que van a concertar los principios de justicia que gobernarán su sociedad deben optar por estos como si ignorasen cualquier información que pudiera afectar que el acuerdo sea imparcial. Por ejemplo, las partes desconocen sus dones naturales, a qué grupo pertenecen en el mundo real. Esta situación o posición sitúa a los representantes simétricamente para poder iniciar un acuerdo imparcial.

Dejando de lado las complejidades conceptuales, virtudes y defectos, de la posición original y del consenso entrecruzado, notemos que puede haber otras formas teóricas de promover una democracia liberal, no necesariamente siguiendo este protocolo rawlsiano. A la vez, destaquemos el hecho de que ninguna democracia liberal se ha convertido en lo que es por clara convicción y aplicación teórica. En el surgimiento de las democracias liberales reales apreciamos que sus vicisitudes históricas de instauración están alejadas del modelo rawlsiano u otro –incluso de los clásicos contractualismos de Hobbes o Locke. En este primer paso, lo importante no es el cómo llegaron las democracias liberales a ser lo que son, sino el hecho de serlo. El ejercicio que nos propone Rawls es aceptar que las sociedades democráticas, cada una por su

---

<sup>20</sup> La posición original y el consenso entrecruzado son conceptos caros para la teoría rawlsiana. Algunas de sus formulaciones más claras se encuentran en las Conferencias I y IV de *Liberalismo Político*. Su estudio y crítica corresponden sobre todo al nivel doméstico, siendo francamente inabarcables con seriedad en un trabajo como el que presentamos. Nuestro estudio soslaya concientemente buena parte del tema en pro de abarcar extensamente las propias complejidades de la teoría rawlsiana en el nivel internacional correspondientes a la pobreza y la justicia distributiva. De otro lado, como otros autores han hecho, podemos asumir que el método rawlsiano es ampliamente conocido. Por ejemplo, podríamos afirmar que la posición original es “como la leche materna para cualquier estudiante de filosofía o de política”. Singer, Peter. *Un Solo Mundo. La ética de la globalización*. Barcelona: Paidós, 2003. p. 20.

lado y a su modo, han encontrado unos principios reguladores de justicia que rigen imparcialmente sobre la diversidad de grupos que convienen al interior de ellas.

El segundo paso da inicio a la propuesta propia del *Derecho de Gentes*: aplicar la posición original a nivel internacional. En este paso se busca la obtención de los principios derecho de internacional para una sociedad de pueblos liberales. Si en el primer paso se aplicaba la posición original dentro de las democracias, ahora se aplica entre ellas. En este segundo paso, se incluyen solo las sociedades liberales en vista de la familiaridad de sus creencias. Rawls considera que es mucho más fácil que se pongan de acuerdo sobre los principios de justicia internacional, que si incluyeran a pueblos no liberales desde el comienzo. Una sociedad de pueblos liberales puede ser ilustrada por la actual Unión Europea.

La posición original en este nivel es similar a la descrita en *Teoría de la justicia y Liberalismo político* con dos diferencias sustanciales: primero, quienes toman parte en el acuerdo son los representantes de los pueblos liberales y, segundo, el contenido del acuerdo constituye una concepción política de la justicia que norme las relaciones internacionales y que Rawls llama el derecho de gentes.<sup>21</sup> Digamos que eligen una concepción política global de la justicia. Aunque los representantes conocen las características necesarias para que una sociedad liberal viva razonablemente bien, desconocen cuál es la sociedad a la que pertenecen y cualquier información que pueda influir en el acuerdo. Por ejemplo, el tipo de información que queda restringida es el tamaño de su población y su territorio, su riqueza, su poder militar, entre otros. Conocer la propia situación suele conllevar a que cada uno elija los principios que le convienen. En cambio, ignorando esa información, los representantes son forzados a elegir principios imparcialmente. Los pueblos, mediante sus representantes, actúan racionalmente –promueven sus fines– y razonablemente –están obligados a proponer términos que otros puedan entender como justos. Revisaremos el contenido de este acuerdo o derecho de gentes más adelante –en 1.1.4– por ahora estamos ocupados en cómo se llega a él.

---

<sup>21</sup> Cfr. Rawls, John. *DG*. p. 50. En *Teoría de la justicia y Liberalismo político*, para la teoría local, las partes de la posición original eran representantes de las posiciones sociales y el contenido del acuerdo era una concepción política de la justicia para una sociedad democrática liberal.



El atractivo de la posición original en este nivel supranacional puede apreciarse por unos ejercicios mentales ¿Aceptarían los representantes en una situación como aquella un principio que permita que un pueblo tenga el derecho exclusivo para juzgar a sus soldados por crímenes de guerra, mientras que todos los demás deben asistir a un foro internacional común? ¿Suscribirían un acuerdo que norma la emisión *per cápita* de contaminación –que afecta al mundo entero– para todos los países excepto para el mayor contaminante? ¿Consentirían los pueblos que haya cinco miembros permanentes con derecho absoluto al veto en el Consejo de Seguridad, organismo que vela por la seguridad de las relaciones internacionales? Probablemente estos principios y acuerdos serían descartados para elegir otros más imparciales. Como acabamos de ver, la posición original esclarece lo injustificable de las posturas reales de USA frente a la Corte Penal Internacional y el Protocolo de Kyoto, o de los países miembros permanentes del Consejo de Seguridad de la ONU.<sup>22</sup>

En el tercer paso de la teoría ideal, se extiende la posición original y el acuerdo a las sociedades que, no siendo democracias liberales, son decentes. Podemos caracterizar estas nuevas sociedades participantes por no ser expansionistas, respetar los derechos humanos y mantener una jerarquía consultiva decente, es decir, son democráticos pero toleran la crítica y el disenso en su población.<sup>23</sup> En breve –en 1.1.3– analizaremos más detenidamente el concepto de pueblo decente, por ahora, baste esta sucinta descripción, pues lo que interesa mostrar aquí es la estructura del procedimiento del derecho de gentes.

La pertinencia de los principios elegidos en el segundo paso será evaluada en este tercero. Si los principios acordados no son capaces de resistir su evaluación por los pueblos decentes, deberán ser reformulados; no obstante, Rawls confía en que no será necesario. Si en esta tercera posición original el derecho de gentes es corroborado y reafirmado por los representantes, ya hemos conseguido el marco teórico ideal al cual debemos aproximarnos. Así los pueblos liberales y los pueblos decentes constituyen la *sociedad de pueblos bien ordenados*.

---

<sup>22</sup> Al tiempo de finalización de la tesis, mayo 2009, Barack Obama no termina de mostrar un cambio sustancial frente a su predecesor G. W Bush. Con ambos presidentes, el gobierno de USA actúa unilateralmente respecto de dos serios temas globales: la Corte Penal Internacional y el Protocolo de Kyoto.

<sup>23</sup> Cfr. Ibid. pp.78-80

### 1.1.2.2.- Teoría no ideal

La teoría no ideal se pregunta, en cambio, cómo es posible conseguir que se realice la meta propuesta por la teoría ideal desde las circunstancias reales, esto es, el mundo tal como lo conocemos. ¿Cómo es posible alcanzar el objetivo a largo plazo, o al menos acercarse a él de modo gradual? ¿Cómo deben tratar los pueblos bien ordenados a quienes no lo son? En esta parte, Rawls se ocupa de lo que considera los dos principales problemas que el derecho de gentes debe afrontar: las condiciones de inobservancia de los estados proscritos –*outlaw states*– y la existencia de sociedades menos favorecidas –*burdened societies*.

Los estados proscritos se caracterizan por promover sus intereses racionales de forma no razonable.<sup>24</sup> Por ejemplo, pueden ser expansionistas y agresivos frente a otros pueblos, o violar sistemáticamente los derechos humanos de su población. En ese caso la sociedad de pueblos bien ordenados, contempla una serie de medidas para con ellos a fin de que respeten el derecho de gentes, e incluso se les puede declarar la guerra en situación de grave amenaza –piénsese en la justificación de la ONU para atacar Irak en 1990 y/o la condena internacional que recibió la ONU por no intervenir decididamente durante el genocidio en Ruanda 1994.<sup>25</sup>

La segunda parte de la teoría no ideal se ocupa de las sociedades menos favorecidas, cuyas circunstancias históricas, sociales y económicas dificultan la estabilidad política y social –piénsese en Sierra Leona, Liberia u otros países que ocupan los últimos lugares de la escala mundial del desarrollo humano. La sociedad de pueblos bien ordenados tiene el deber de asistir a estas sociedades a fin de que también puedan ser ordenadas. Nuestra investigación está centrada sobre todo en esta parte de la teoría no ideal.

### 1.1.3.- El requisito para ser considerado decente: los derechos humanos

---

<sup>24</sup> Cfr. Ibid. p.108.

<sup>25</sup> El estatuto moral de una intervención militar siempre es discutible. Por ejemplo, Zolo lee los casos que acabo de citar de forma muy distinta a la mía. Cfr. Zolo, Danilo. *Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un gobierno mundial*. Barcelona: Paidós, 2000. Cap. 2: “La guerra del golfo: la primera guerra cosmopolita”.

En breve retomaremos los problemas suscitados por la existencia de pueblos proscritos y desfavorecidos. Por ahora volvamos sobre sus contrarios, esto es, los pueblos ideales. Como dijimos los pueblos ordenados pueden ser de dos tipos: los liberales y los decentes. No siendo complicado entender lo que es un pueblo liberal, detengamos en los llamados pueblos decentes –cuya caracterización habíamos dejado pendiente. Rawls indica que la idea de lo decente no es un postulado que sea evidente ni válido ahistóricamente, sino que se le da contenido o, de algún modo, se construye el concepto.

“Pienso en la decencia como en una idea normativa de la misma clase que la razonabilidad, si bien más débil o menos ambiciosa. El significado que le damos depende del uso que hacemos de ella. Así, un pueblo decente debe respetar las leyes de la paz. Su sistema jurídico debe respetar los derechos humanos, imponer obligaciones a todas las personas sometidas a su jurisdicción y seguir una idea de la justicia como bien común que tenga en cuenta los intereses fundamentales de todos. Y, por fin, debe haber una creencia sincera y razonable, por parte de los jueces y funcionarios, en que el derecho está efectivamente orientado por una idea de la justicia como bien común”.<sup>26</sup>

La idea de decencia no se estaría derivando de la razón práctica o alguna categoría trascendental metafísica, ni tendría en principio una formulación universal. Podemos preguntarle, entonces, a Rawls desde dónde se ha dado contenido a esta idea. ¿Desde una cultura particular? Rawls aceptaría que es una definición desde una teoría liberal como la suya propuesta por sociedades liberales para la convivencia mundial. La idea de decencia es una propuesta de los liberales, como él, para entablar relaciones con otros pueblos ¿Etnocentrismo? En cierto sentido, sí pues es un requisito claramente liberal. No obstante, en todo diálogo un interlocutor es libre de proponer puntos de partida o, al menos, reglas de juego. Si estas reglas parecen razonables a los demás, éstos no tendrían por qué rechazarlas. La estrategia de Rawls es procurar no exigir mucho. Por ejemplo no demandar a todos los pueblos ser liberales en un sentido pleno, es decir, que suscriban todos los principios y valores de las democracias liberales occidentales –por ejemplo, plena libertad de expresión o asociación o participación política– como las conocemos hoy. Una sociedad jerárquica desde una concepción

---

<sup>26</sup> Rawls, John. *DG*. p. 81

religiosa puede ser estamental, con algunos roles estructurados y límites para la población, mas puede considerarse decente para Rawls si cumple los mínimos que él propone. Luego, la idea de decencia se convierte en el mínimo que un pueblo no liberal debe suscribir para que, desde la perspectiva de los liberales, sean reconocidos como posibles propulsores de acuerdos justos y cooperantes de una sociedad ideal de pueblos. Por eso, “la concepción decente de los pueblos jerárquicos es una idea mínima”.<sup>27</sup>

Una importante consideración adicional es la siguiente: si los pueblos liberales exigen que todas las sociedades sean liberales y se impongan sanciones políticas u otras a las que no lo son, entonces a los pueblos no liberales decentes, si es que los hay, se les negará el respeto debido y se les estaría exigiendo demasiado. Rawls señala acuciosamente: “Se requieren poderosas razones justificativas para negar el respeto debido a otros pueblos y a sus miembros”.<sup>28</sup> ¿Si las instituciones básicas de una sociedad no liberal cumplen ciertas condiciones específicas de justicia política y conducen a su pueblo a acatar el justo y razonable derecho de una sociedad de los pueblos, qué razón habría para no tolerar dicha sociedad? Así, la tolerancia aquí adquiere un significado preciso: “reconocer a los pueblos no liberales como miembros iguales y de buena fe de la sociedad de los pueblos, con ciertos derechos y deberes”.<sup>29</sup> En seguida, resumiendo todo lo anterior, Rawls dice: “A falta de mejor denominación, llamo decentes a las sociedades que cumplen estas condiciones”.

Discutamos críticamente el concepto de pueblo decente. Una importante objeción contra este tratamiento a los pueblos decentes podría venir de liberales más igualitaristas o radicales. Un breve *excursus*, citando a Kymlicka, sobre el liberalismo en general introduce frontalmente el problema.

“Entre los liberales existe un largo y creciente debate sobre cuál es el valor fundamental de la teoría liberal, la autonomía o la tolerancia. Hay diversas formas de describir este contraste; por ejemplo, el contraste entre el liberalismo ‘ilustrado’ y el ‘reformista’. (Galston, 1995), o entre el liberalismo

---

<sup>27</sup> Loc. Cit.

<sup>28</sup> Ibid. p. 74

<sup>29</sup> Ibid. p. 73

‘comprehensivo’ y el ‘político’ (Rawls, 1993a; Moon, 1993) o entre el liberalismo ‘kantiano’ y el liberalismo del *modus vivendi* (Larmore, 1987)”.<sup>30</sup>

Como bien plantea Kymlicka, el liberalismo no es tan unificado como a veces se supone. Ni histórica ni normativamente es fácil responder una interrogante clave para nuestro tema: ¿es la tolerancia o la autonomía personal su principal ideal?

Para el caso local, la convivencia al interior de una democracia liberal, Rawls claramente prioriza la autonomía personal al decir que las libertades y derechos básicos individuales están por encima de otras exigencias sociales –como la redistribución de la riqueza– o al subrayar que lo importante es asegurar el desempeño de sus poderes morales. Nótese que una de las expresiones más célebres de *Teoría de la justicia* es la siguiente “Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad puede en conjunto atropellar”.<sup>31</sup> Rechaza que una visión normativa –como el utilitarismo o cualquier otra– asuma que las personas sean partes sacrificables de un todo social mayor. Por analogía, en el caso internacional parece creer que la autonomía de los pueblos es el valor central del derecho de gentes, pues su liberalismo político aplicado a este nivel señala que se debe tolerar y respetar a los pueblos que cumplan ciertas condiciones mínimas. Luego, su compromiso con la autonomía de los pueblos –su liberalismo internacional presentado en el *Derecho de Gentes*– podría contradecir su defensa con la autonomía individual –su liberalismo local de *Teoría de la justicia* y *Liberalismo político*. Esto es, un pueblo puede tener costumbres que no respeten o fomenten la plena autonomía individual; luego ¿el derecho de gentes tendría que aceptar dichas costumbres por respeto a la autonomía de los pueblos? Podría suscitarse un conflicto insalvable en este punto.<sup>32</sup> ¿Se puede tratar a los representantes de los pueblos como iguales, cuando la igualdad no se encuentra extendida dentro de sus sociedades? ¿No sería ello injusto o, al menos, incoherente para un liberal? Parece que la fuerza intuitiva de la igualdad solo funciona entre los

---

<sup>30</sup> Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós, 1996. p. 214.

<sup>31</sup> Rawls, John. *TJ*. p. 17

<sup>32</sup> Esta es una de las críticas centrales de Pogge al proyecto del derecho de gentes. Cfr. Pogge, Thomas. *Op. Cit.*

individuos y, por tanto, “el tratamiento igualitario que se dispense a las sociedades depende del tratamiento igualitario que ellas dispensen a sus miembros”.<sup>33</sup>

Aunque Rawls reconoce la fuerza de este argumento, no termina suscribiéndolo. Para él más bien la igualdad opera entre individuos o colectivos razonables, de varias clases. La relación de igualdad entre ellos debe ser apropiada en cada caso concreto. Por ejemplo, dentro de la vida de una democracia liberal, “en ciertas materias debería tratarse y consultarse de manera igual a las Iglesias, como la católica y la congregacional. Esto parece razonable, aunque la primera tiene organización jerárquica y la segunda no”<sup>34</sup>. El ejemplo de Rawls parece apropiado y la conclusión prometedora: el tratamiento igualitario opera de modo distinto según la naturaleza del caso. Lo veremos con más calma en la sección siguiente.

Por ahora, debemos prestar especial atención al diálogo de Rawls frente a otros “liberales”. A mi juicio, este punto, como otros, devela que él no tenía tan claro qué extremo será más difícil de incorporar en el derecho de gentes: los ultraliberales –que imponen sus reglas políticas y económicas en el mundo amparándose en la promoción de la democracia y los Derechos Humanos– o los tiranos –que se escudan en el respeto de su soberanía interna para mantener su *status quo* a costa de un gran sector de la población empobrecido y menospreciado.

#### 1.1.3.1.- Una visión mínima y funcional de los Derechos Humanos

Acabamos de mencionar según Rawls expresar que el tratamiento igualitario entre personas puede semejar al dispensado a los pueblos, o a las asociaciones, salvando las diferencias según el nivel correspondiente. Luego, sí se puede tratar igualitariamente a los pueblos que ofrecen ciertas características, aunque éstos no sean tan igualitaristas *ad intra*. Concretamente los derechos humanos son el punto de inflexión para el respeto a los pueblos, es decir, la observancia de los derechos humanos es la característica distintiva de un pueblo que merece un respeto igual. La visión original de Rawls sobre los derechos humanos merece mayor discusión al respecto. Centrémonos en ello.

---

<sup>33</sup> Rawls, John. *DG*. p.83

<sup>34</sup> Loc. Cit.

Mientras que en el derecho internacional aún se debate sobre el fundamento y estatuto de los Derechos Humanos, Rawls lanza una alternativa bastante sugerente y original. No propone una definición esencialista o trascendental de aquéllos, sino que, coherentemente con su postura liberal historicista, propone una definición pragmática – en sentido no filosófico – o funcional.<sup>35</sup> Los derechos humanos para Rawls deben ser definidos estrictamente por la función que realizan, el acuerdo u objetivo práctico que logran:

- “1. Su cumplimiento es condición necesaria de la decencia de las instituciones políticas y del orden jurídico de una sociedad.
2. Su cumplimiento es suficiente para excluir la intervención justificada de otros pueblos a través de sanciones diplomáticas y económicas o militares
3. Fijan un límite al pluralismo entre los pueblos”.<sup>36</sup>

Se pretende así que los derechos humanos no sean definidos desde ninguna doctrina filosófica, moral o religiosa, sino por su carácter estrictamente funcional o práctico. Constituyen el mínimo que los pueblos deben respetar. “se reconoce como condición necesaria de cualquier sistema de cooperación social. Cuando éstos se violan de manera habitual, tenemos órdenes coercitivas, un sistema esclavista y ninguna cooperación”.<sup>37</sup> Por tanto, los derechos humanos otorgan criterios prácticos para confrontar la distancia existente entre la teoría ideal y la teoría no ideal, y los pasos a dar al respecto por la sociedad de pueblos bien ordenados. Así por ejemplo, si un gobierno es tiránico y opresor *ad intra*, la sociedad de pueblos bien ordenados podrá tomar medidas al respecto según el caso incluyendo la posibilidad de acción militar.

“Entre los derechos humanos se encuentran el derecho a la vida (a los medios de subsistencia y a la seguridad); el derecho a la libertad (libertad respecto a la esclavitud, la servidumbre y el trabajo forzado, y libertad de conciencia, de pensamiento y de religión); el derecho de propiedad; y el derecho a la igualdad formal, expresada en las reglas de justicia natural (casos similares deben ser

---

<sup>35</sup> Cfr. Ibid. p. 79. Por supuesto, podríamos también decir que esta definición, que acabo de calificar pragmática en sentido no filosófico, sí tiene en el pragmatismo filosófico cierto respaldo, particularmente su ser contextualista y dinámica antes que universalista e inmovible.

<sup>36</sup> Ibid. p. 94

<sup>37</sup> Ibid. p. 82

tratados de manera similar). Así entendidos, los derechos humanos no pueden ser rechazados como peculiares del liberalismo o de la tradición occidental”.<sup>38</sup>

Desde cierto punto de vista, su lista parece amplia. Por ejemplo, Rawls se suma a la propuesta de Shue y otros quienes incluyen la seguridad económica mínima en el concepto de subsistencia como derecho fundamental.<sup>39</sup> Para Rawls mismo el ejercicio sensible y racional de todas las libertades, al igual que el uso inteligente de la propiedad, implica siempre la disponibilidad de medios universales de carácter económico. En este punto es fiel a sus escritos de la justicia local: una declaración de libertades que no provee mínimos materiales acordes termina siendo ideológica en el sentido peyorativo que el marxismo aplicó al liberalismo –incluyendo la crítica de Marx al formalismo de los derechos humanos.<sup>40</sup>

Desde otro punto de vista, su lista puede parecer estrecha, pues hay algunos derechos no incluidos siendo importantes no solo para la tradición liberal occidental. Por un lado, tenemos los derechos de la libertad de expresión y asociación reconocidos en los artículos 19 y 20 de la Declaración Universal. Estos son derechos importantes para cualquier liberal, son centrales dentro del grupo de los derechos civiles. No basta ser libre para pensar o creer lo que uno en conciencia considera verdadero o valioso si nos vemos obligados a callar y no compartir nuestras ideas. Del mismo modo, tenemos los derechos de participación recogidos en el artículo 21 y que Rawls menciona.<sup>41</sup>

No se entiende, entonces, por qué Rawls es amplio en cuanto a los llamados derechos económicos y sociales, proveyendo mínimos de seguridad económica en vistas al ejercicio efectivo de las libertades –las posibilidades reales y no solo formales de realizar un proyecto de vida requieren una base material–, y es más estrecho respecto a los derechos civiles y políticos mencionados. El balance final sobre la fuerza o debilidad de unos mínimos derechos humanos lo postergamos para la sección 4.2.

---

<sup>38</sup> Ibid. p. 79

<sup>39</sup> Cfr. Shue, Henry. *Basic Rights: Substance, Affluence, and U.S. Foreign Policy*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

<sup>40</sup> En *JCE* son varias las atenciones a las objeciones marxistas al formalismo liberal que se esconde en la doctrina de los derechos humanos. En el subcapítulo 1.2.1 retomaremos la relación entre el aspecto económico y las libertades personales, cuando analicemos la definición de una sociedad desfavorecida.

<sup>41</sup> Cfr. Beitz, Charles. “Rawls’s Law of Peoples”. *En: Ethics*, Vol. 110, N° 4, (July 2000), p. 684



### 1.1.3.2.- Una jerarquía consultiva decente

Por ahora concentrémonos en el debate sobre la relación entre el respeto a la persona versus el respeto al pueblo a partir de los derechos políticos. Como se sabe, la participación política tiene importantes efectos tanto para la consecución de los derechos civiles como de los derechos socioeconómicos. Páginas atrás, hemos dicho que para Rawls los pueblos decentes se caracterizan por poseer, si no una democracia, una jerarquía consultiva decente –sección 1.1.2.1. Pero ¿qué significa ello? Según él, es necesario e importante que sean escuchadas diferentes voces dentro de la vida de un pueblo. Esto significa dos cosas: primero, debe haber una gradación consultiva mínima a fin de procurar una voluntad común y, segundo, se debe aceptar la posibilidad del disenso.

Comenzamos por lo segundo recordando que el Rawls de *Teoría de la Justicia* fue reconocido como un importante teórico defensor de la objeción de conciencia y la desobediencia civil para las sociedades democráticas.<sup>42</sup> Por eso, en el plano internacional cree razonable exigir a un pueblo decente que los jueces y otros funcionarios estén obligados a escuchar, y que los disidentes no estén obligados a aceptar la respuesta que se les da. Los disidentes pueden renovar su protesta, siempre que expliquen por qué están insatisfechos, y su explicación debe provocar una segunda respuesta más completa. “El disentimiento expresa una forma de protesta pública y debe permitirse si se mantiene dentro del esquema básico de la idea de justicia como bien común”.<sup>43</sup> Sin embargo, más allá de esta declaración de principios, él no sugiere criterios de aplicación para sociedades no democráticas o pautas de resolución en caso se produzca un conflicto con otros principios. Podríamos preguntarle: ¿en un pueblo no democrático hasta dónde se puede disentir? Lamentablemente, sobre este punto tan

---

<sup>42</sup> Un reconocido ensayo, previo a *TJ*, es “La justificación de la desobediencia civil” (1969). El ensayo ha sido publicado en castellano en el volumen *Justicia como equidad*. Madrid: Tecnos, 1999, 2ed. Digo que Rawls es al menos un importante defensor de la desobediencia civil y la objeción de conciencia si no es el más importante en la tradición anglosajona contemporánea. Dworkin resalta que durante décadas en los tribunales de muchas partes del globo se han usado argumentos rawlsianos para defender estas protestas pacíficas ante el sistema. Dworkin recuerda que, entre otras situaciones ejemplares, los estudiantes chinos mostraban ejemplares de *Teoría de la justicia* a la televisión en las protestas de Tianamen, que los escritores indios lo citaban frecuentemente en sus protestas contra el nacionalismo Hindú. Cfr. Dworkin, Ronald. “Remembrance. John Rawls”. En: *The Harvard Review of Philosophy*. Vol XI, (2003), pp.7-8

<sup>43</sup> Rawls, John. *DG*. p.86

crucial, Rawls no define un límite preciso: aunque defiende la posibilidad de disenso, ignoramos hasta dónde.

Ocupémonos ahora de lo que llamé gradación consultiva mínima, que Rawls llama jerarquía consultiva. Una primera observación concierne al porqué hay grupos representados por cuerpos en la jerarquía consultiva cuando en una sociedad liberal están representados los ciudadanos individualmente. Rawls responde: en la sociedad decente bien ordenada, las personas pertenecen primero a familias, corporaciones y asociaciones, es decir, a grupos. Luego, “puesto que estos grupos representan los intereses racionales de sus miembros, algunas personas representarán públicamente tales intereses en el proceso de consulta, pero lo harán como miembros de grupos y no como individuos”. A su vez, esto se justifica así: “mientras que en una sociedad liberal, donde cada individuo tiene un voto, los intereses de los ciudadanos tienden a encogerse y a centrarse en sus preocupaciones económicas privadas en perjuicio de los lazos con la comunidad”;<sup>44</sup> en cambio, en una jerarquía consultiva donde cada grupo está presente a través de sus representantes, estos tienen en cuenta “los intereses más amplios de la vida política”. En esta jerarquía consultiva puede haber espacios para la representación de miembros de la sociedad que pueden haber estado sometidos a opresión y abusos que constituyen violaciones de sus derechos humanos. Podemos pensar aquí en las mujeres, minorías étnicas, razas menospreciadas y otros. Es importante que sus reclamaciones se tomen en cuenta en cuanto colectivos.

Otra observación se refiere a que la tolerancia religiosa de un pueblo decente necesita mención explícita. Es cierto que en sociedades jerárquicas decentes una religión oficial puede ser la autoridad suprema y controlar la política gubernamental en ciertas materias. Sin embargo, esa autoridad no se extiende a las relaciones políticas con otras sociedades. Además, las doctrinas generales religiosas o filosóficas de una sociedad jerárquica decente no deben ser del todo irrazonables, esto es, “estas doctrinas deben admitir una medida suficiente de libertad de conciencia y de religión, incluso si tal libertad no es tan amplia ni tan igual para todos los miembros de la sociedad decente como [sí lo es] en la sociedad liberal”.<sup>45</sup> Puede haber una religión oficial que el Estado apoya con fondos o promueve vía la escuela pública. Sin embargo, resulta esencial

---

<sup>44</sup> Ibid. p.87

<sup>45</sup> Ibid. p.88

para la decencia de esa sociedad que ninguna religión sea perseguida o que le sean negadas las condiciones cívicas y sociales que permitan su práctica en paz y sin temor de acuerdo con los derechos humanos.

Finalmente, Rawls propone un ejemplo ideal de un pueblo musulmán que cumple todas las características de una sociedad decente sin ser democrática: Kazanistán. Rawls tendría en mente tras este nombre al Imperio Otomano que por siglos pareció ser un modelo de tolerancia. Otras ilustraciones, de las que no echa mano pero que podrían dotar de realismo a su modelo, podrían seguir proviniendo de Oriente. Tomemos por ejemplo la India de Ashoka –siglo III a.c.– y el Imperio Mogol –siglo XVII.<sup>46</sup> La limitación que hallamos es que todos modelos históricos son francamente discutibles. Aun concediendo que sean paradigmas de la tolerancia religiosa sin recurrir a la democracia –lo cual ya es bastante discutible–, de todos modos otras injusticias se germinan endémicamente en dichas sociedades. Basta citar solo la dramática sumisión estructural de las mujeres en las indias para poner en cuestión qué tan decente puede ser una sociedad sin un compromiso más estricto y específico con ciertos derechos y libertades, como ha puesto de manifiesto la literatura de género.<sup>47</sup>

La apelación de Rawls a ciertos principios parece intuitivamente atractiva, pero deja un gran vacío cuando uno se pregunta cómo es posible conciliar tan diversos valores en un escenario tan complejo como la sociedad de pueblos. Si bien podría haber múltiples posibilidades para conjugar la autonomía personal y la autonomía de los pueblos, Rawls es parco e indeterminado sobre el asunto, lo cual termina costándole caro a su teoría. ¿Cuánta libertad y disenso se puede dispensar a las personas y a la vez proteger la autonomía de los pueblos? Tal vez, cree él que este problema corresponde más a una cuestión de diseño institucional. Como hemos dicho antes, la declaración de principios corre el riesgo de ser demasiado idealista. En el fondo no estaríamos avanzando mucho y particularmente pienso que este punto del debate queda demasiado abierto.

---

<sup>46</sup> Cfr. Sen, Amartya. *Identidad y violencia*. Buenos Aires: Katz: 2007. Véase sobre todo el Cap 3. “*El confinamiento en la civilización*”-

<sup>47</sup> En muchas de sus obras, Nussbaum ha seguido de cerca la historia India como sociedad paradigmáticamente compleja. Cfr. Nussbaum, Martha. *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's Future*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.

No obstante, Rawls desea tomar provecho de sus intuiciones. Cree que podría satisfacer algunos problemas prácticos relacionados con la pobreza, por ejemplo. En su modelo altamente idealizado, la jerarquía consultiva decente mínima evitaría que la gente muera de hambre por la atención debida de las justas demandas de todos los grupos. Nuevamente, echemos mano de los casos documentados por Sen.<sup>48</sup> Este autor ha estudiado la relación directa entre, por un lado, los “derechos políticos” y, por otro, el desarrollo de las mujeres, la superación de las hambrunas, la disminución de las tasas de natalidad y otros factores que muestran y producen una mejor calidad de vida. Así, aunque la democracia no sea plenamente extensiva en todo el globo, un mínimo de participación será indispensable para el compromiso con los derechos humanos incluyendo los civiles, los políticos y los socioeconómicos.

#### 1.1.4.- El contenido del derecho de gentes

Nos toca resumir la presentación que venimos haciendo del derecho de gentes a través de sus principios, aquellos que los pueblos liberales y los decentes escogerían en una situación hipotética de imparcialidad para normar sus justas relaciones. Estos principios son textualmente los siguientes:

- “1. Los pueblos son libres e independientes, y su libertad y su independencia deben ser respetadas por otros pueblos.
2. Los pueblos deben cumplir los tratados y convenios.
3. Los pueblos son iguales y deben ser partes en los acuerdos que los vinculan.
4. Los pueblos tienen un deber de no intervención.
5. Los pueblos tienen el derecho de autodefensa pero no el derecho de declarar la guerra por razones distintas a la autodefensa.
6. Los pueblos deben respetar los derechos humanos.
7. Los pueblos deben observar ciertas limitaciones específicas en la conducción de la guerra.
8. Los pueblos tienen el deber de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables que les impiden tener un régimen político y social justo o decente”.<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Sen Amartya *Desarrollo y libertad*. Barcelona. Madrid: Editorial Planeta, 2000. Caps. 6 y 7.

<sup>49</sup> Rawls, John. *DG*. p.50

Buena parte del sentido de los principios inventariados ha sido ilustrado o explicado de algún modo en las primeras secciones de mi exposición. Rawls admite que su lista propuesta es incompleta. Por tanto, bien podrían incorporarse más principios. Lo importante es si cubren el espectro fundamental de las relaciones entre los pueblos y al menos se les acepta como principios familiares y tradicionales de justicia entre pueblos libres y democráticos. Entre los principios que faltan incluir en la lista, habrá algunos para formar y regular federaciones y asociaciones de pueblos, y criterios de justicia en materia de comercio y cooperación institucional. Llega a mencionar que instituciones semejantes al rol ideal del Banco Mundial y al GATT –*General Agreement on Tariffs and Trade*<sup>50</sup>– podrían ser necesarias para garantizar estos principios.<sup>51</sup> También se incluyen ciertas disposiciones sobre asistencia recíproca en tiempos de hambruna y sequía y, hasta donde sea posible, sobre la satisfacción de las necesidades básicas del pueblo en todas las sociedades razonables. Esto es:

“Por necesidades básicas entiendo aquellas que se deben satisfacer si los ciudadanos han de disfrutar de los derechos, las libertades y las oportunidades de sus sociedades. Estas necesidades incluyen los medios económicos y los derechos y las libertades institucionales”.<sup>52</sup>

Estas disposiciones, de acuerdo al octavo principio, establecerán deberes de asistencia que abordamos de lleno en el siguiente subcapítulo. Como comentario final a esta lista podríamos citar una idea de Caney quien resume la opinión de varios críticos rawlsianos.<sup>53</sup> A juicio de ellos, Rawls trata liberalmente de imponer valores liberales. Esta contradicción se aprecia mejor en dos pasos, siendo Rawls solo conciente del inicial. Primero, afirma que, desde un enfoque político liberal, hay que respetar la pluralidad y evitar imponerse, por lo cual rechaza aproximaciones teóricas que proponen igualar a los participantes desde algún criterio etnocéntrico. Segundo, los pueblos liberales y los decentes son los únicos moralmente legítimos para imponer criterios de justicia a otros. En este último paso, Rawls no es ya tan conciente de que, desde una visión doctrinaria, la liberal, ha calificado solo a dos tipos de sociedades

---

<sup>50</sup> Recordemos que el GATT fue sustituido en 1995 por la Organización Mundial de Comercio (OMC).

<sup>51</sup> Cfr. Rawls, John. *DG*. p.55, n.12.

<sup>52</sup> *Ibid.* p.51 n.8.

<sup>53</sup> Cfr. Caney, Simon. *Op. Cit.* p. 985

como agentes autorizados para instaurar la paz en el mundo. De este modo el resultado del contrato se encuentra predeterminado porque la doctrina liberal solo autoriza a las sociedades liberales y decentes que pueden suscribirla e incluso proponerla. Definiendo a los participantes se define ya el resultado. La elección parece arbitraria y circular.

## **1.2.- El derecho de gentes, la justicia distributiva y la pobreza global**

Hasta aquí hemos expuesto el marco general del *Derecho de Gentes*. Concentrémonos ahora en el tema principal de la tesis: la relación entre la justicia distributiva y la pobreza global a partir de la obra de Rawls. En este subcapítulo, abordaremos cuestiones como qué significa la pobreza, cómo se origina, qué deberes suscita, entre otras.

Inauguramos este subcapítulo con una breve descripción de los cambios relacionados a nuestro tema entre las dos versiones del *Derecho de gentes*. Venimos comentando este texto rawlsiano sin habernos detenido en el hecho de que el autor haya propuesto dos versiones del mismo con significativos cambios particularmente relacionados al tema que nos convoca. La versión de 1993 fue un artículo corto que dejaba demasiadas dudas y lagunas, pese a que la extensa y compleja materia requería un tratamiento más pormenorizado.<sup>54</sup> La segunda versión, en 1999, es una monografía bastante más extensa, detallada y articulada –aunque todavía deja vacíos, como hemos venido señalando desde el inicio.<sup>55</sup> Abordar las diferencias respecto de los objetivos entre ambos textos nos situará de lleno en el problema principal de la tesis.

En la primera versión del derecho de gentes, Rawls señalaba que el objetivo final de su propuesta era la tolerancia entre las distintas sociedades, teniendo en cuenta que muchas de ellas no son liberales.<sup>56</sup> La posición liberal podía aportar elementos para la convivencia pacífica entre los pueblos. Al parecer Rawls no consideraba tan importante, al menos no lo expresó, ir más allá de la coexistencia armónica. El objetivo de la sociedad de pueblos bien ordenados sería “garantizar la paz”. Ese era el contenido

---

<sup>54</sup> Rawls, John. “*El derecho de gentes*”. En: Isegoría, 16, (1997), pp 5-36. Esta primera versión aparecerá citada pocas veces en este trabajo como *Dg*.

<sup>55</sup> La segunda versión la venimos citando como DG.

<sup>56</sup> Cfr. *Ibid.* p. 6

más sustantivo al que llegaban los pueblos. Si fuese posible establecer convenios de cooperación que favorezcan a las partes contratantes, se podría mejorar aun más la situación; pero éste era un fin adicional o secundario, de menor importancia. Por ejemplo, no era un objetivo eliminar la pobreza mundial. Esto se puede apreciar claramente en los principios que propone su primera versión del derecho de gentes.<sup>57</sup> En la teoría no ideal de la primera versión, se dice que las sociedades ricas tienen deberes y obligaciones con las desfavorecidas mediante un deber de asistencia,<sup>58</sup> pero este no aparece como uno de sus siete principios del derecho de gentes. Por tanto, el deber de asistencia solo se menciona en la primera versión mas no como principio fundamental del acuerdo al que llegan los pueblos.

Posteriormente, Rawls amplía sus objetivos en la versión final. Recordemos que su motivación allí es acabar con los grandes males que aquejan a la humanidad. En la Introducción, expresa claramente que el “hambre y la pobreza” son algunos de ellos. Revisemos cómo ha cambiado la lista de principios del derecho de gentes desde su primera hasta su segunda versión. Al comparar la lista de principios en ambas, vemos que los siete primeros se mantienen básicamente iguales en las dos versiones.<sup>59</sup> La substancial diferencia es la inclusión de un nuevo principio en la versión final, ausente en la primera. Se trata del deber de asistencia: “Los pueblos tienen el deber de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables que les impiden tener un régimen político y social justo o decente”.<sup>60</sup>

Ahora las obligaciones con las sociedades menos favorecidas –*burdened societies*– forman parte del contenido expreso del derecho de gentes. Si los pueblos convienen en el derecho de gentes, aceptan el deber de asistencia que se preocupa por las condiciones desfavorables de algunos pueblos que estructuralmente no pueden cubrir sus necesidades mínimas establecidas por los derechos humanos. Además, puede haber también gobiernos tiránicos que no satisfacen los mínimos de sus poblaciones, pese a contar con los recursos suficientes, por estar ocupados en sus fines egoístas. Por esta, entre otras razones, estos regímenes –*outlaw states*– que no respetan los derechos

---

<sup>57</sup> Cfr. Ibid. p.15

<sup>58</sup> Cfr. Ibid.. *Dg.* pp.31-32

<sup>59</sup> Cfr. Rawls, John *DG.* p.50; *Dg.* p.15. Las diferencias entre los primeros siete principios parecen solo de orden y algo de redacción para hacerlos más precisos.

<sup>60</sup> Rawls, John. *DG.* p.50

humanos –en este caso el derecho a la subsistencia mínima– son calificados como proscritos, teniendo la sociedad de pueblos decentes un deber positivo de intervenir en ellos. Finalmente, cualquier sociedad por estable que sea puede caer en desgracias por lo cual se incluyen ciertas disposiciones en caso de desastres –hambrunas, sequías, entre otros–, incluso la satisfacción de las necesidades básicas de un pueblo hasta donde sea posible.<sup>61</sup> Estos tres casos marcan distancia de una simple y tradicional estabilidad de equilibrio de fuerzas o *modus vivendi*,<sup>62</sup> que ha sido característica de la política internacional por siglos.

### 1.2.1- Las sociedades menos favorecidas o “pobres”

El objeto inmediato del deber de asistencia son las *sociedades menos favorecidas*, las cuales “se caracterizan porque no son agresivas ni expansivas y carecen de las tradiciones políticas y culturales, el capital humano, la tecnología y los recursos necesarios para ser bien ordenadas”.<sup>63</sup> Con esta descripción, pensamos inmediatamente en los llamados países del Tercer Mundo. Incluso el sentido común sugeriría que, dada dicha definición, algunos países africanos podrían ser calificados como sociedades extremadamente desfavorecidas.

Por otro lado, cabe destacar que la aproximación no se da estrictamente en términos numéricos, al estilo economicista tradicional. Rawls no utiliza un índice de ingresos, como normalmente se solía, para definir a un pueblo como menos favorecido. Durante mucho tiempo las comparaciones entre países y su grado de desarrollo obedecían a categorías como PBI o PBN, incluso prorrateados por persona.

“El enfoque más prominente para la evaluación de la calidad de vida solía ser simplemente preguntar acerca del PIB *per capita*, tratando la maximización de esta cifra como la meta social más apropiada y como la base para una comparación entre diferentes culturas”.<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> Cfr. Ibid. p.51-52

<sup>62</sup> Cfr. Rawls, John *DG*. p. 57-58; *Dg*. p.29

<sup>63</sup> Rawls, John. *DG*. p. 125

<sup>64</sup> Nussbaum, Martha. *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*. Barcelona: Herder, 2000. p. 99



Se procedía también a fijar numéricamente una línea por debajo de la cual aparecían la cantidad de pobres, aquellas familias que no pueden acceder a la canasta de bienes básicos. Estas métricas de la pobreza tenían considerables ventajas, particularmente referidas a su precisión matemática. Por ejemplo, era fácil medir la pobreza de alguien o de una sociedad, contar el número de pobres y realizar operaciones semejantes.

No obstante, la claridad que este sistema de medición de la pobreza ofrecía no era suficiente para vencer los problemas subyacentes a esta forma de entenderla. Señalemos brevemente algunos de sus principales inconvenientes.<sup>65</sup> El primero de ellos tiene que ver con el común malentendido promovido por la cultura capitalista que impulsa la creencia del fetichismo del dinero, como si este satisficiera todas las necesidades, como si hubiera únicos paquetes de ellas o todas fueran convertibles en sistemas monetarios. Si agregáramos la categoría de bienes humanos a la de necesidades, la medición monetaria pierde aun mayor conveniencia, pues el dinero no es inmediatamente convertible en lo que un ser humano necesita o desea. Y es que las necesidades y deseos están profundamente afectados por la cultura, el género, el estado de salud, entre otras variables importantes. Por ejemplo, bien insisten Sen y Nussbaum en indicar que una persona discapacitada puede lograr el ingreso mínimo que lo saca de la línea de la pobreza oficial; sin embargo, a la vez, esa persona, dada su discapacidad, puede no cubrir sus necesidades básicas.

El segundo inconveniente que queda irresuelto por una visión monetaria de la pobreza – expresado ya en el párrafo anterior– es que los bienes y necesidades se encuentran profundamente conformados por la cultura. Consideremos nuevamente los patrones culturales de género. Es muy común que una mujer con hijos se vea obligada por su rol cultural de madre a disponer proporcionalmente más de sus ingresos para los gastos de la casa mientras el esposo goza de mayores medios para el ocio.

El tercer problema tiene que ver con la forma de distribución: una aproximación a la riqueza familiar o *per cápita* no mide la situación real de las personas, pues muchas veces el ingreso dentro de una familia está mal distribuido. Así por ejemplo, puede que

---

<sup>65</sup> Como importantes estudios críticos, con inspiradoras alternativas, pueden señalarse los trabajos de Sen y Nussbaum. Cfr. Sen, Amartya. *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza, 1999. *Desarrollo y libertad*. Barcelona, Editorial Planeta, 2000. Nussbaum, Martha [comp]. *La calidad de vida*. México D.F.: FCE, 1996. Nussbaum, Martha. *Las mujeres y el desarrollo humano*. Op. Cit.

una familia supere la línea de la pobreza; sin embargo, la desigualdad de género interna determina que se gaste más dinero en la educación de los hijos varones, por lo cual las hijas mujeres sufren la precariedad y su situación se proyecta a una verdadera dependencia futura.

En todos estos casos, cuánto dinero posee una persona no representa ninguna seguridad de que sus derechos humanos estén plenamente garantizados y realizados. Para Rawls la pobreza económica en términos monetarios sería insuficiente como criterio para calificar a una persona o una sociedad como desfavorecida en el marco del derecho de gentes.<sup>66</sup> Ni siquiera usa el término pobreza, pues ya hace décadas que esta se comprende más allá de la tradicional métrica cuantitativa de bienes sobre todo materiales. Si bien él no entra en detalle, su generalidad se transforma en sana apertura. En el esquema de Rawls una sociedad desfavorecida es aquella que no cuenta con lo suficiente para ser decente, es decir, para cumplir los estándares mínimos que establecen los derechos humanos para toda la población. Recordemos que dejó también bastante abierta la presentación de tales derechos. Luego, respecto de su relación con la concepción clásica de la pobreza, Rawls dice que las personas tienen un derecho a la subsistencia sin especificar qué se requiere para ésta. Para un esquema normativo general, puede bastar una lista de derechos humanos como indicador de una situación de carencia, marginalidad o pobreza –entendida ésta ya no solamente en términos monetarios. Sin embargo, la parquedad de Rawls obliga a recurrir otras fuentes cuando queremos saber con mayor precisión qué o cuáles son los mínimos humanos que el derecho de gentes debe salvaguardar.

Amartya Sen y Martha Nussbaum han presentado sendas propuestas, en constante revisión, de lo que podría entenderse por humanamente necesario. La teoría de Rawls no aparece comprometida con ninguna de ellas, pero la apertura que deja le permitiría empatar con esos enfoques. Por ejemplo puede tomarse la lista de capacidades básicas de Nussbaum como parámetro de los mínimos universales por cubrir.<sup>67</sup> Probablemente Rawls encontró demasiado extensa la lista de Nussbaum como para que pueda suscitar

---

<sup>66</sup> En cambio, la pobreza en términos de ingresos y riquezas sí ocupa un lugar más central en el esquema distributivo de la teoría local. En ese contexto, Rawls cree que dentro de una democracia liberal deberían maximizarse las posiciones menos privilegiadas de acuerdo a un índice cuantitativo de ingresos y riquezas. Diremos algo más sobre el contexto de esta discusión en la sección 2.3

<sup>67</sup> Cfr. Nussbaum, Martha. *Las fronteras de la justicia*. Op. Cit. pp.88-89. En este texto aparece una de las últimas y más precisas formulaciones de Nussbaum al respecto.

el asentimiento de los pueblos. Recordemos que para él los derechos humanos se definen y se justifican por la función de consenso mundial que puedan cumplir; no dice nada más sobre ellos. No entra en el debate sobre el valor que puedan tener en sí mismos, si es posible una fundamentación trascendental de ellos, ni mucho menos ofrece una teoría de la persona humana. Contrariamente Nussbaum, partiendo de una recuperación de la tradición aristotélica, propone una visión normativa de lo que el ser humano es capaz de ser y hacer a partir de una idea intuitiva de la dignidad humana. Sin embargo, Nussbaum también confía en que su propuesta pudiera ser objeto de un consenso entrecruzado de estilo rawlsiano a nivel universal con sus respectivos ajustes.

Pienso que puede quedar general y abierta la cuestión de los mínimos exactos, los derechos humanos que debe promover el derecho de gentes. Si necesitamos más detalle ilustrativo de ese mínimo, podría acudir a una teoría como la de Nussbaum. Luego, podemos seguir utilizando calificativos como pobre, indigente, marginal, menesteroso o desfavorecido para los pueblos que no pueden proveer o garantizar los derechos humanos mínimos para toda su población. Además, tomemos nota de que puede haber una sociedad que tiene los medios para garantizarlos pero sus gobernantes o grupos hegemónicos lo impiden –caso de los gobiernos proscritos. En ambos casos, lo hemos dicho, la sociedad de pueblos bien ordenados tiene el deber de asistir e intervenir para que los mínimos sean satisfechos. En las siguientes partes de nuestra investigación, seguiremos hablando indistintamente de pueblos o personas pobres entendiendo por ellas mucho más que una descripción monetaria, sino incorporando la discusión de las últimas páginas.

Añadamos un comentario más sobre las sociedades pobres que los traductores de Rawls al español normalmente llaman desfavorecidas o menos favorecidas. No me parece tan oportuno categorizarlas así pues se estaría incorporando términos, sentidos y lenguaje propios de la teoría rawlsiana doméstica. En *Teoría de la Justicia* era importante identificar cuáles son las posiciones menos favorecidas en la distribución social, quiénes son los menos aventajados, favorecidos o afortunados –*the least advantaged, the worst off*–, pues a partir de su identificación podía validarse la imparcialidad o no de los acuerdos.<sup>68</sup> Sin embargo, para Rawls el interés y la concepción de la cooperación entre

---

<sup>68</sup> Cfr. Rawls, John. *TJ*. secc 16; *JCE*. secc 17. Por cierto, en sus libros de justicia doméstica, –*TJ*, *LP* y *JCE*– Rawls casi nunca usa el término pobre(s), aunque se remita frecuentemente a ellos.

pueblos no son inmediatamente análogos a las relaciones entre individuos en una democracia liberal. Por eso, el término inglés que usa Rawls en el *Derecho de gentes, burdened*, debiera conservar su significado primero; así sería mejor hablar de sociedades lastradas, cargadas, agobiadas. Además, como espero mostrar en el capítulo tres, es significativo preguntarse si hay agentes que lastran o agobian a dichas sociedades. Me parece que estas últimas opciones terminológicas se adhieren mejor al espíritu del *Derecho de gentes*, en vez sociedades desfavorecidas.

### 1.2.2.- El nacionalismo explicativo o el liberalismo nacionalista

La discusión sobre la caracterización de las sociedades y personas por debajo del umbral mínimo de los derechos humanos adquiere mayor relevancia cuando investigamos el origen de su precariedad. En la perspectiva liberal de Rawls, se privilegian las causas endógenas. Luego, siendo los países pobres los principales causantes de su condición, no se debe adjudicar responsabilidad directa a los países ricos u otros agentes externos. En síntesis podríamos decir que la situación desfavorable de esos pueblos se produce por su cultura política, tradiciones e idiosincrasia de su población, es decir, factores internos antes que externos. Por ejemplo, los países subdesarrollados tienen una historia de malos gobiernos, corrupción, dictaduras, o sufren la pasividad de la sociedad civil, una cultura poco laboriosa o industriosa, entre otros factores internos que conjuntamente explican el porqué del subdesarrollo. Así, Rawls propone:

“...las causas y las formas de la riqueza de un pueblo radican en su cultura política y en las tradiciones religiosas, filosóficas y morales que sustentan la estructura básica de sus instituciones políticas y sociales, así como la laboriosidad y el talento cooperativo de sus gentes”.<sup>69</sup>

En este, como en muchos otros temas importantes para nuestra investigación, Rawls ha sido escueto. Sin embargo, intentaremos desarrollar su postura con mayor detenimiento del que él mismo presentó, tratando de preservar el espíritu de sus argumentos. Vamos a reunir en dos las proposiciones rawlsianas sobre el origen de la pobreza que aparecen

---

<sup>69</sup> Rawls, John. *Dg.* p. 127

en el texto citado como en otras partes del libro. Por un lado, habría un problema que podemos llamar [1] la no consolidación política de los países pobres caracterizados por tener instituciones políticas y/o gobiernos malos, corruptos, frágiles, dictatoriales. Por otro lado, está el problema de [2] una cultura del subdesarrollo o de la pobreza que caracteriza a sus poseedores como perezosos, fatalistas, poco inventivos, pasivos, incluso potencialmente corruptos y delincuentes, entre otros vicios.<sup>70</sup>

Rawls supone que no existe sociedad alguna en el mundo –salvo casos marginales como los esquimales– que no se pueda organizar y gobernar razonablemente, y convertirse en una sociedad bien ordenada que destierre la pobreza. Bastaría con lograr el cambio cultural y la consolidación política adecuadas para la sociedad en cuestión. Los ejemplos históricos muestran que la abundancia de recursos no es determinante para la pobreza o la riqueza de una sociedad, como en el caso de Japón y Argentina. Si tenemos en cuenta la gran diferencia en recursos naturales entre estos países, resulta convincente la tesis rawlsiana, sobre todo para explicar el desarrollo que tuvo Japón después de la Segunda Guerra y que Argentina está muy lejos de alcanzar.

Además Rawls hace referencia a los estudios de Sen sobre hambrunas y democracias. En estos casos, gobiernos pobres pueden detener hambrunas y combatir la pobreza si son efectivos. En otros países, en cambio, el control demográfico y la cultura de la natalidad son claves. Así, comenta Rawls el caso de Kerala –estado indio–, cuya tasa de natalidad bajó cuando las mujeres entraron al sistema educativo, mientras que en China todavía no había control claro.<sup>71</sup> Menciona que el hecho de que las mujeres sean relegadas al interior de una sociedad es signo de la debilidad de las instituciones y no favorece su desarrollo. Una cultura y un sistema político que favorecen la participación en los procesos distributivos o promueven la igualdad entre hombres y mujeres –u otros

---

<sup>70</sup> Destacados especialistas, como Sachs señalan que puede haber otras razones internas de la pobreza. Cfr. Sachs, Jeffrey. *El fin de la pobreza*. Buenos Aires: Debate, 2007. Cap 3: “¿Por qué algunos países no consiguen prosperar?” Entre ellas destacan el bajo capital financiero, la pobreza de recursos, la inadecuada ubicación geográfica que dificulta el comercio o las actividades económicas, entre otras. En tanto que estas causas no son moralmente tan relevantes como las otras internas y externas que estudiaremos, solo las dejo mencionadas. Por cierto, Sachs cree que la respuesta más común del porqué hay países que no consiguen el crecimiento económico se centra a menudo en los defectos de los pobres: la pobreza es el resultado de la existencia de dirigentes corruptos y culturas retrógradas que impiden el desarrollo moderno. Aunque Sachs reconoce que esta difundida explicación es parcialmente correcta, le parece demasiado simplista.

<sup>71</sup> Rawls se apoya en los bien documentados trabajos de Sen y Dreze. Cfr. Sen, Amartya. *Poverty and Famines*. Oxford, Clarendon Press. 1981. Sen, Amartya; Dreze, Jean. *Hunger and public action*, Oxford, Clarendon Press: 1989.

grupos oprimidos– han sido factores claves para mejorar notablemente la situación de los más pobres, aun con una limitada riqueza nacional.

Con estos ejemplos Rawls trata de demostrar que lo importante es la cultura política y las tradiciones del pueblo. Por eso, el objetivo de la cooperación internacional en la lucha contra la pobreza sería tratar de enriquecer la cultura política y conseguir la estabilidad de sus instituciones. Por todo ello, concluye Rawls, no siendo los países ricos responsables de la suerte de los pobres no les corresponden deberes de justicia, sino solo de ayuda o asistencia para con los últimos. En última instancia, en la arena internacional la lucha contra la pobreza no sería un asunto de justicia, sino de caridad o asistencia estratégica en pro de la estabilidad del orden global. Esta tesis ha estado de moda y lo sigue estando en muchos círculos de poder y en diversas discusiones en torno a la pobreza.

Actualmente esta postura ha recibido diversas denominaciones que inciden en sendos aspectos. Así, algunos la llaman *nacionalismo explicativo*, pues la disquisición de la pobreza se reduce a factores internos.<sup>72</sup> Se acentúa el aspecto explicativo de las ciencias sociales para deducir consecuencias morales y políticas. Otros la conocen como *liberalismo nacionalista*, pues se prioriza la no intromisión entre estados como criterio normativo.<sup>73</sup> Los ciudadanos de un Estado, constituido mediante un orden político regulado por el derecho no tienen obligaciones en virtud de las cuales deban asumir los costos y las cargas de las decisiones tomadas por miembros de otras sociedades. Ambas posturas teóricas son bastante cercanas para el tema que nos interesa. Podemos resumir la tesis moral que se deduce del nacionalismo explicativo y del liberalismo nacionalista: los países no pobres –sus gobiernos, empresas o ciudadanos– no tienen responsabilidades por la pobreza fuera de sus fronteras.

Esta tesis ha sido fuertemente criticada, pues soslaya muchas situaciones injustas en que los pueblos más favorecidos se aprovechan de los menos. En mi opinión, el diagnóstico ofrecido por sus defensores –entre ellos Rawls– es rebatible si aprovechamos el marco

---

<sup>72</sup> Cfr. Pogge, Thomas. *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Barcelona: Paidós, 2005. p.29.

<sup>73</sup> Cfr. Cortés, Francisco. “¿Hay un conflicto insuperable entre la soberanía de los Estados y la protección de los derechos humanos?” En: Giusti, Miguel; Cortés, Francisco [ed.]. *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad de Antioquia, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007. pp. 142-147.

conceptual que el propio Rawls diseñó para el caso doméstico, cambiando lo que haya que cambiar. Él ha descuidado en su diagnóstico internacional un concepto muy caro en su teoría de la justicia doméstica: la estructura básica de la sociedad. Si bien, menciona el concepto como estructura básica de la sociedad de los pueblos, creo que no lo presenta ni analiza con la suficiente agudeza que mostraría –como intentaré sostener– que de allí se derivan deberes de justicia distributiva. Me centraré en dicho concepto en el capítulo siguiente. Luego, en el capítulo tres presentaré con bastante detalle un diagnóstico alternativo sobre las raíces de la pobreza global apoyado en una recomprensión de la estructura básica. Ese capítulo es un contra argumento directo al nacionalismo explicativo, pues intentaré mostrar desde diversos aspectos que el actual sistema global produce pobreza y, por tanto, hay responsabilidades externas moral y políticamente relevantes.

### **1.2.3.- ¿Es posible una historia neutral para las sociedades desfavorecidas?**

Ya que ahora estamos más concentrados en presentar la visión de Rawls sobre la pobreza y la justicia distributiva global, guardo las abundantes críticas a su diagnóstico para otro momento. Sin embargo, deseo cuestionar al menos un punto débil que se deduce de la presentación que he hecho de ambas posturas teóricas –nacionalismo explicativo y liberalismo nacionalista. Ellas asumen que el tiempo significativamente importante es el presente, como si comenzáramos la historia desde cero. Así, se presupone una visión estática e idealizada de las relaciones internacionales, pues se olvida lo que podríamos denominar una historia de dominación que también ha dejado importantes secuelas. El diagnóstico rawlsiano tiene escasa o estrecha perspectiva histórica, aun cuando haya puesto ejemplos relevantes como la comparación entre Japón y Argentina, o entre las mujeres de Kerala y China.

Incluso mirando la historia sin apasionamientos, podemos ver que los pueblos en vías de desarrollo han arribado a su presente situación social, económica y cultural pasando por un proceso histórico que se vio afectado por esclavitud, colonialismo e incluso genocidio. Sé que es bastante discutible responder hasta qué punto la historia de colonización encabezada por la Europa moderna es responsable de la pobreza de algunos países actualmente, pues incluso las posturas más extremas tienen argumentos con sentido. Así, para algunos, por ejemplo en el caso latinoamericano, no seríamos lo

que somos si las potencias extranjeras no hubieran saqueado por siglos nuestros recursos, como el oro de los Incas. En el otro extremo, están quienes sostienen que todo sucedió hace tanto tiempo y con redes tan complejas de participación que es imposible determinar responsabilidades relevantes como para exigir compensaciones.

Una lectura histórica bien documentada y no excesivamente apasionada para el caso americano podría ser la de Vinod Raina.<sup>74</sup> Una vez que se establecieron colonias en las zonas conquistadas, ocurrió la Gran Migración Europea, debido a diferentes factores, entre los que destacan poco abastecimiento de recursos alimenticios y el bajo nivel de vida. Tardíamente, por ejemplo, todo esto tuvo como resultado la migración de 50 millones de personas, comenzando los años 1820 hasta aproximadamente 1930. Las culturas nativas que más sufrieron con esta migración fueron la Azteca y la Inca, ya que se vieron despojados de sus tierras, independencia, y todo lo que esto acarrea, terminando por perder su identificación cultural e incluso sus vidas. En México y Perú la cultura indígena sufrió un duro golpe, cuando los españoles robaron cerca de 220 000 kilos de oro y 15 millones de kilos de plata. También degradaron el medio ambiente al buscar suelos ricos, materia prima y espacios donde botar desperdicios de fabricas procesadoras de recursos. Todo esto ocasionó que los colonizadores, ya sean españoles y posteriormente los habitantes de Norte América y los neocolonizadores europeos, usaran a estas colonias como medio para enriquecerse y crecer económicamente, haciendo su economía más fuerte y reforzando la necesidad de subyugar a esta región del continente. Las colonias de nativos fueron perdiendo poco a poco sus recursos naturales, su materia prima, sus minerales, entre otros, a un bajísimo costo, lo que también favoreció al estancamiento de la economía local, creando una dependencia económica y política de los colonizadores.

Creo que una postura intermedia y razonable sobre la historia puede ilustrarse suficientemente bien con el caso de las jóvenes repúblicas africanas. Tengamos en cuenta que la mayoría de ellas ha obtenido su independencia durante la segunda mitad del siglo XX. Pogge sugiere el siguiente argumento: considérese el 30:1 de desigualdad en el ingreso *per capita* entre africanos y europeos en 1960, cuando empezó la

---

<sup>74</sup> Cfr. Raina, Vinod. Raina, Vinod. "Ecological Debt An enormous Debt the North owes the South". International conference on "The Concept of Ecological Debt: its Meaning and Applicability in International Policy", 18 May 2004. [[http://cdonet.ugent.be/english/north-south/research/ecological\\_debt/ED\\_Vinod\\_180504.pdf](http://cdonet.ugent.be/english/north-south/research/ecological_debt/ED_Vinod_180504.pdf)] Trad. Graciela Mc Evoy, Comunicación personal



liberación africana. Incluso si el ingreso *per capita* de esa región hubiese crecido anualmente un porcentaje completo por encima del europeo, la desigualdad sería todavía de 19:1 hoy. “A este paso, África estaría alcanzando a Europa a comienzos del siglo XXIV.”<sup>75</sup> Es decir, aun siendo grande y sostenido el crecimiento del pueblo africano, este requeriría más de tres siglos para alcanzar a Europa.

Por otro lado, semejante desigualdad económica de partida deviene inmensa diferencia para competir y negociar posteriormente. ¿Qué poder de negociación tenían –y tienen– las jóvenes repúblicas africanas al ingresar a los tratados comerciales con sus antiguos dominadores? A esto hay que añadir que cambiar el imaginario social –para no verse más como siervos y señores, sino como virtuales socios de cooperación y negocio– necesita por lo menos varias generaciones. No era posible, desde ningún punto de vista, imaginar que a inicios de los sesenta, africanos y europeos se sentarían a negociar en igualdad de condiciones. Pogge se pregunta si esa desigualdad del punto de partida puede ayudarnos a explicar por qué la diferencia actual entre África y Europa en el ingreso *per capita* ya no es de 30:1, sino de 40:1.

Como otro ejemplo, podemos recordar los orígenes y evolución del sistema actual de comercio, que se enorgullece de basarse en el ideal de la libertad o el libre intercambio. Sin embargo, durante muchos siglos algunos países europeos asumieron que tenían un privilegio particular. Las potencias determinaban quién sí y quién no comercializaba con sus colonias. Si algún país no siendo colonia se resistía pero era buen lugar de negocio, se abría el campo comercial con armas como lo muestran las guerras del opio entre China e Inglaterra.<sup>76</sup> Incluso cuando ya no se hablaba más de colonias, impusieron barreras comerciales a sus satélites o potenciales enemigos –como hace todavía Estados Unidos con Cuba desde hace varias décadas.

No es posible delimitar claramente las responsabilidades en la compleja y extensa cadena causal que ha producido la situación internacional actual. Sucede que mucha

---

<sup>75</sup> Pogge, Thomas. “Reconocidos y violados por la ley internacional: los derechos humanos de los pobres globales”. En: Giusti, Miguel; Cortés, Francisco [ed.]. *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad de Antioquia, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007. p. 36.

<sup>76</sup> La venta del opio por los ingleses era muy buen negocio y el gobierno chino temía con justificadas razones que su población se vuelva adicta. A mediados del siglo XIX, el Imperio inglés obligó a China a firmar tratados comerciales desiguales tras vencerla en dos guerras. Parece que los honorables ancestros del libre comercio lo impusieron por la fuerza o actuaron, literalmente, como piratas.

información se perdió, faltan instrumentos adecuados para conseguirla y analizarla, y el campo está abierto para las más diversas interpretaciones. Sin embargo, por lo menos en la historia que el nacionalismo explicativo y el liberalismo nacionalista pretenden soslayar rápidamente, existen antecedentes que bien pueden resultar significativos para evaluar acciones, acuerdos y situaciones actuales. Luego, ¿no se derivan de la historia de las sociedades desfavorecidas algunas conclusiones de justicia? En el capítulo 3, incluso no considerando un largo periodo de la historia con siglos de dominación, profundizaremos en causas externas contemporáneas de la pobreza.

#### 1.2.4.- La autonomía de los pueblos vs. la distribución global

La réplica de Rawls señala que, incluso cuando un pueblo estuviera golpeado o lastrado por su reciente historia de opresión, los factores endógenos son más cruciales. Nuevamente pensemos en el Japón de los primeros años de la posguerra. Admitiendo que la historia determina las oportunidades de un pueblo, queda suficiente espacio para que éste, a través de gobiernos morales y efectivos, y la productividad de la población civil, se haga cargo de sí. Recordemos que el primer principio del derecho de gentes es una traslación de la autoresponsabilidad o autonomía personal a los pueblos: son ellos los hacedores de su historia. Si los pueblos son ante todo “libres e independientes y su libertad y su independencia deben ser respetadas por otros pueblos”,<sup>77</sup> se entiende que la intervención extranjera sea observada suspicazmente incluso cuando ésta pretende ayudar al pleno cumplimiento de los derechos humanos. Por eso, los pueblos bien ordenados tienen el deber de ayudar a los desfavorecidos bajo determinados criterios derivados de la alta ponderación de la autonomía. Estos criterios para la ayuda están reunidos en el deber de asistencia.

##### 1.2.4.1.- El deber de asistencia

Como dijimos para Rawls los pueblos bien ordenados tienen el deber de ayudar a las sociedades menos favorecidas. Él no explicita que esta ayuda sea un deber moral, sino que más bien le parece derivarse de la necesidad de que todos entren en la sociedad de pueblos bien ordenados para garantizar los fines del derecho de gentes. Si ese es el fin,

---

<sup>77</sup> Rawls, John. *DG*. p. 50

aplicar un principio de justicia distributiva para regular las desigualdades económicas y sociales no es necesariamente la mejor forma de ayudarlos. Los niveles de riqueza y bienestar entre las sociedades pueden variar sin contradecir el derecho de gentes, por eso, ajustar dichos niveles no constituye el objeto del deber de asistencia. Veamos con pausa tres criterios del deber de asistencia.

a) “Una sociedad bien ordenada no necesita ser rica”.<sup>78</sup>

Para explicar esta afirmación Rawls retoma en el *Derecho de Gentes* algunas ideas expuestas en *Teoría de la Justicia*, concretamente el principio de ahorro justo.<sup>79</sup> Propongo un caso ilustrativo de lo que podría significar el ahorro justo dentro de una sociedad. Supongamos que los miembros de un pueblo obtienen una riqueza, un fruto de su trabajo conjunto, e indagan por su posible distribución. Existen varios principios y posibilidades para ello. La pregunta por el ahorro aparece cuando pensamos en el futuro ¿Aquellos que han producido la riqueza deben distribuirse entre ellos todo o dejar alguna reserva o ahorro para la reinversión, épocas difíciles o las generaciones futuras? Existen sociedades, o más precisamente gobiernos, que en épocas de bonanza malgastaron los beneficios y otras que invirtieron en educación, tecnología, entre otras posibilidades. La historia económica nos enseña que tasas de ahorro e inversión son importantes para generar nueva riqueza.<sup>80</sup> Sin embargo, intuitivamente reconocemos que debe haber un equilibrio entre lo que se distribuyen los productores y lo que se reinvierte o guarda para el futuro. Aquí aparece el punto central: no se trata de exigir que la generación actual o la futura sean ricas una a costa de otra, sino que la actual asegure para sí y para la siguiente un mínimo requerido para que en ambos casos haya sociedades justas, donde los miembros cubran al menos sus necesidades básicas. Si alguna generación desea sacrificarse en nombre de las posteriores, es una cuestión de elección, no una exigencia de la justicia. Por eso, asevera Rawls:

“El propósito de un principio de ahorro justo es establecer instituciones básicas razonablemente justas para una democracia constitucional o para cualquier

---

<sup>78</sup> Ibid. p. 126

<sup>79</sup> Cfr. Rawls, John. *TJ*. pp. 268-272

<sup>80</sup> El Japón actual –ejemplo que le gusta a Rawls– probablemente no sería lo que es sin la cultura de ahorro que se aplicó durante la posguerra, a veces draconianamente.

sociedad bien ordenada y asegurar un mundo social que haga posible una vida digna para todos los ciudadanos”.<sup>81</sup>

Se trata de establecer y preservar instituciones justas o decentes. Si el ahorro es superior a lo previsto por la decencia, eso ya no es cuestión de justicia. La riqueza necesaria y su tasa de ahorro dependerán de la historia de cada sociedad y su concepción de la justicia.

Hasta allí la explicación en el caso doméstico. Para el nivel internacional la meta es la misma: preservar la justicia y la decencia. No se trata “simplemente de incrementar, ni mucho menos de maximizar de modo indefinido el nivel de riqueza o la riqueza de cualquier sociedad o de cualquier clase social”.<sup>82</sup> Por tanto, se precisa una provisión mundial de riqueza para ayudar a las sociedades que no pueden cubrir por sí mismas las necesidades sancionadas por el derecho de gentes; no obstante, esta provisión no se propone en absoluto ir más allá de los mínimos. La provisión mundial contra la pobreza, como en el caso del ahorro local, está orientada estrictamente hacia las metas básicas.

Solo las sociedades desfavorecidas necesitan del deber de asistencia, dado que no satisfacen los derechos humanos dentro de sus márgenes. Sin embargo, no cubrir tales derechos, muy concretamente los económicos, puede deberse no solo a la pobreza de recursos, sino a otras razones. Por ejemplo, tener un gobierno tiránico, que solo llena sus arcas personales o partidistas, puede generar abundante menesterosidad aunque los recursos del país sí lograrían el cumplimiento de dichos derechos. En ese caso el problema no es el nivel de desarrollo económico del pueblo, sino el régimen proscrito que se ha instalado. Combatir dicho régimen es otro problema de la teoría no ideal; es muy distinto de la carencia, aunque en este caso aparece muy relacionado. La sociedad de pueblos decentes tendría que preguntarse cómo ayudar a ese pueblo a liberarse de dicho gobierno, no cómo dar dinero u otros recursos a un gobierno así. Pensemos en dos posibles situaciones tras la liberación de dicho régimen proscrito en esa sociedad,

---

<sup>81</sup> Rawls, John. *DG*. p.126. Además, agrega: “En este punto, [asegurada la justicia y la decencia] el ahorro real (es decir, las adiciones netas al capital de cualquier clase) se puede reducir a cero; y el stock existente necesita mantenerse o reemplazarse, y los recursos naturales no renovables deben conservarse con mucho cuidado para el futuro”.

<sup>82</sup> *Ibid.* p.127

ya sea por los propios medios de su sociedad civil y/o con ayuda de la sociedad de pueblos decentes. Opción uno: si esa sociedad continua siendo pobre, entonces es el turno del deber de asistencia; opción dos: si bastó con el cambio de régimen para que no haya pobres, la asistencia no tendría ningún sentido ya. Tal vez en algunos casos los pueblos con gobiernos proscritos pasen directamente a ser bien ordenados sin que haya un estadio intermedio de precariedad económica. Insisto: el punto central de Rawls aquí es que no es necesario que la sociedad sea abundante en recursos económicos. En su teoría, no todas las sociedades que incumplen los derechos socioeconómicos son pobres, así como no todas las que sí lo hacen son ricas.<sup>83</sup>

b) La riqueza de un pueblo está en su cultura

De este punto ya hemos hablado en secciones pasadas.<sup>84</sup> Solo resumiré que para Rawls no existe sociedad alguna en el mundo, salvo casos rebuscados como los esquimales, que no se pueda organizar y gobernar razonable y racionalmente, y convertirse en una sociedad bien ordenada. Los ejemplos históricos muestran que la abundancia de recursos no es determinante como en el caso de Japón y Argentina. Con estos ejemplos Rawls trata de demostrar que lo importante es la cultura política y las tradiciones del pueblo. Incluso la concesión de fondos por sí sola es habitualmente indeseable. Se trata de enriquecer la cultura política y conseguir la estabilidad de sus instituciones. Por ejemplo, Rawls cree que un caso concreto de “enriquecimiento” de la cultura política podría ser el revisar la condición de las mujeres, pues su relegamiento produce y deja constancia a la vez de que la sociedad es desfavorecida.<sup>85</sup>

c) La asistencia tiene un límite concreto: la autonomía

La finalidad del deber de asistencia es promover la autonomía de las sociedades menos favorecidas. Cuando una sociedad consigue instituciones justas y solidez en su cultura política, termina la asistencia. No se trata de mantener una actitud paternalista con las sociedades desfavorecidas. El término del deber de asistencia es la autonomía y, de esa forma, que esos pueblos sean miembros de la sociedad de los pueblos bien ordenados.

---

<sup>83</sup> Ibid. p.126

<sup>84</sup> Ver 1.2.2 *ad intra*

<sup>85</sup> Cfr. Rawls, John. *DG*. pp. 129-130. El caso específico de las mujeres lo revisaremos en el subcapítulo 2.3

“Se define así el objetivo de la asistencia. Cuando se ha logrado, no se requiere ayuda adicional aunque la nueva sociedad bien ordenada puede ser todavía relativamente pobre. Entonces, las sociedades bien ordenadas deben prestar asistencia sin paternalismo, en una forma mesurada que no sea contradictoria con el propósito final de la ayuda: libertad e igualdad para las sociedades antes desfavorecidas”.<sup>86</sup>

Se favorece la autonomía para que los pueblos puedan desarrollarse, autodeterminarse, decidir por sí la prosecución de sus intereses y metas. Pertenecer a una sociedad concreta, con sus valores y tradiciones, su propia concepción de la vida buena –siempre que ésta respete los mínimos del derecho de gentes– es un bien para las personas y asociaciones. La asistencia que promueve el derecho de gentes, no solo respeta dicha autonomía en sus procedimientos, sino que la contempla como límite final.

#### 1.2.4.2.- Fundamentos para la asistencia

Hemos hablado del deber de los pueblos bien ordenados para con los menos favorecidos. Pero ¿en qué se puede fundar este deber? El sentido común puede comprender más fácilmente que los pueblos bien ordenados se ocupen de pueblos “parientes” o “afines” por cultura o raza. Existe un tipo de afinidad que podría aprovecharse en esos casos. Sin embargo, en el mundo real la afinidad global es escueta y el compromiso de los individuos y gobiernos para erradicar la pobreza y el hambre es tenue. Puede que los medios de comunicación amplíen nuestra sensibilidad para con los pobres del mundo, puede que un documental sobre la hambruna y miseria de un pueblo conmueva cada vez más a la opinión pública global; sin embargo, pese a que muchos expresen compasión ante tales hechos, el compromiso efectivo por cambiar la situación sigue siendo pequeño.

Entonces, Rawls plantea que la tarea es ampliar la afinidad, aunque al inicio no se perciba como tal.<sup>87</sup> Tal vez inicialmente la lucha contra esos males obedezca al autointerés racional, esto es, la sociedad de pueblos ordenados luche contra la pobreza y

---

<sup>86</sup> Ibid. p.130

<sup>87</sup> Ibid. p.131-132

el hambre no como males en sí, sino por sus efectos derivados –migraciones, violencia, entre otros– y, por tanto, no por el interés de los propios afectados, sino de los pueblos ordenados que no desean recibir esos efectos colaterales. No se trataría de la salud de los pobres en principio, sino de los terceros desarrollados que pueden sufrir daños. Los políticos más realistas tienden a aceptar un argumento semejante: todos estaríamos más seguros en un mundo donde el subdesarrollo no sea una bomba de tiempo.<sup>88</sup> ¿No significaría esto reducir la moral a la teoría de la elección racional?

Algunos han leído el *Derecho de Gentes* con la misma mirada crítica que detectaba excesivo racionalismo ilustrado en *Teoría de la Justicia*. Por ejemplo, Habermas no dudaba en señalar que, si bien considera acertados muchos de los supuestos y las conclusiones de la teoría doméstica de Rawls, le preocupa que el desarrollo de una propuesta normativa se fundamente en el autointerés ilustrado. Se pregunta, refiriéndose a las partes que eligen los principios de justicia desde la posición original: “¿puede permanecer inalterado el sentido de los intereses de justicia por la perspectiva de egoístas racionales?”.<sup>89</sup> Para Habermas los representantes no pueden actuar solamente guiados por un razonamiento autointeresado, sino que requieren las competencias cognitivas para comprender el sentido deontológico de los principios que buscan y tomar adecuadamente en cuenta los intereses de justicia de sus clientes. Creo que la crítica de Habermas es correcta en lo sustancial para los niveles doméstico y global. Rawls no terminó de mostrar cómo es posible que los representantes de la posición original que acuerdan la justicia para las relaciones entre los pueblos, y que en este caso acordarían un deber de asistencia para los pueblos desfavorecidos, tengan en cuenta algo más que el interés del pueblo al que efectivamente representan fuera de dicha situación hipotética.

No obstante, para Rawls el problema principal no está dentro de la posición original y sus supuestos sino en las personas y pueblos concretos. Esto es, vale la pena preguntarnos si la posición original y sus supuestos, nos acercan a consecuencias

---

<sup>88</sup> Sachs, por ejemplo, apela a este argumento para que los países desarrollados se ocupen de la pobreza. Señala a USA y realiza cálculos comparativos entre las luchas antiterroristas y lo que podría ser el apoyo a los países subdesarrollados. Para USA sería más barato y seguro, dice, eliminar el subdesarrollo que intervenir militarmente los focos de violencia terrorista que el propio subdesarrollo alienta. Cfr. Sachs, Jeffrey. Op. Cit. Cap. “11: El milenio, el 11-S y las Naciones Unidas”.

<sup>89</sup> Habermas, Jürgüen. “*Reconciliación mediante el uso público de la razón*”. En: Habermas, Jürgüen; Rawls, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós, 1998. p. 46

intuitivas. Su meta, para el caso global, es que la afinidad crezca. La posición original y la teoría ideal del derecho de gentes nos debería proveer el marco general para que la empatía entre pueblos, y su correspondiente solidaridad, aumente. Citemos un extenso y optimista –tal vez en demasía– texto de Rawls.

“A primera vista, podemos suponer que este propósito obedece al interés propio [...] Y sin embargo, en la medida en que avanza la cooperación entre los pueblos, unos se preocupan por otros y la afinidad entre ellos se hace más fuerte. Así, ya no se mueven por interés propio sino por preocupación recíproca por el modo de vida y la cultura del otro, y están dispuestos a hacer sacrificios por los demás. Este cuidado mutuo es el resultado de sus esfuerzos cooperativos y experiencias comunes a lo largo del tiempo.

El círculo relativamente estrecho de pueblos que se preocupan los unos por los otros en el mundo de hoy se puede expandir y no se debe considerar estático. De manera gradual, los pueblos ya no se mueven únicamente por interés propio o por preocupación recíproca, sino que tienden a afirmar su cultura liberal y decente, hasta que se encuentran finalmente listos para actuar sobre los ideales y principios que les prescribe su civilización”.<sup>90</sup>

Los estadistas políticos inspirándose en el derecho de gentes deben procurar que dicha afinidad crezca. La apelación al bienestar racionalizado podría ser solo una estrategia temporal. Nuevamente, no tiene que acudirse exclusivamente al propio interés del participante. Contemplemos tres razones de Rawls para ayudar a las sociedades menos favorecidas a que pasen a ser sociedades bien ordenadas. Estas razones se inspiran en su modelo de justicia doméstica.

Primero, se debe aliviar el sufrimiento y las penalidades de los pobres. Una vez que se satisface el deber de asistencia, todos los pueblos deberían tener un gobierno y unas instituciones sociales estables, así como una cultura política decente. Esto aseguraría que se satisfagan los derechos básicos de la población al interior. Esta razón que ofrece Rawls, sin explicarla detalladamente, apela a una intuición moral directa: es malo que alguien sufra, luego debemos eliminar esa pena. No entra en detalles sobre quién

---

<sup>90</sup> Rawls, John. *DG*. p.132



provocó esa situación, pues se sigue suponiendo que las personas y los pueblos son los primeros responsables de su éxito o fracaso. Así lo vemos en *Teoría de la Justicia*: aunque no haya culpa sobre la mala suerte de otros, el sentido de justicia que alienta la democracia liberal conlleva a que se tomen serias medidas contra la miseria de los conciudadanos.<sup>91</sup> Los ciudadanos que crecen bajo un sistema justo de cooperación social tienden a ver a los otros como miembros plenos y a procurar que el sistema provea seguros para que nadie quede por debajo del mínimo decente. El sentimiento de justicia que Rawls propugna desarrollar aquí no tiene que ver con una emotividad o sensibilidad excesiva frente al sufrimiento ajeno, sino que es un sentimiento bastante racionalizado. En el nivel internacional, aunque no lo explicita, podría esperar que se dé semejante ampliación de los horizontes morales.

Segunda razón: una gran diferencia de riqueza lleva con frecuencia a la estigmatización y a la discriminación de algunos individuos y pueblos. Rawls explicó este punto con más detalle en *Teoría de la Justicia*. Allí, afirma fuertemente que el autorespeto es un bien primario fundamental –probablemente “el más importante de todos”.<sup>92</sup> La mala situación de una persona respecto de algún bien primario, digamos ingresos o riqueza, puede ser tal que ofenda su propio respeto. Luego, podemos “simpatizar” con su sentimiento de pérdida y sentirnos ofendidos por las disparidades sociales, pues esta clase de pérdida subjetiva no es ínfima cuando se debe a una injusta distribución. La injusta y larga desigualdad puede, por tanto, dar origen a sentimientos y demandas morales significativas.

A diferencia de la primera razón, esta segunda parece contradictoria con el marco general que Rawls viene defendiendo. Pensemos el caso de un pueblo que tiene instituciones ordenadas y, sin embargo, se siente injustamente relegado respecto de los efectos distributivos del sistema económico. Lo que afectaría justificadamente a este pueblo no es la carencia de orden y justicia interna, pues sí cuenta con ambos. Si no

---

<sup>91</sup> El Cap. 8 de TJ –no tan debatido como otros– juega un papel importante para Rawls en el sentido en que muestra cómo es posible que una sociedad justa genere su propio punto de apoyo frente a sus ciudadanos, aunque les exija bastante. Él cree que una persona que gana mucho dinero y ha sido educada correctamente por las instituciones de una sociedad justa no tendría problema en compartir parte de sus bienes con sus conciudadanos. Por supuesto, este punto es altamente polémico. Sandel cree que las altas exigencias redistributivas de Rawls no tienen asidero real en el prototipo de ciudadanos que crecerían con *Teoría de la Justicia*. Cfr. Sandel, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa, 2000 Veremos algún detalle mayor el debate entre Sandel y Rawls en el capítulo dos.

<sup>92</sup> Rawls, John. *TJ*. p. 483

está en riesgo el orden global y los pueblos gozan del mínimo necesario, ¿por qué atender este tipo de desigualdad? Si Rawls cree que este reclamo está fundamentado, tenemos que buscar un porqué dentro del marco del derecho de gentes. Se me ocurre que Rawls responda a este problema no desde el deber de asistencia, sino desde el primer principio: la alta ponderación de la consideración igualitaria de la autonomía de los pueblos. Si un pueblo se siente postergado porque no se le ha tratado como un igual en la distribución –merced, digamos, de la excesiva parcialidad de un sistema de comercio u otro–, se está violando de algún modo el primer principio, el más importante del derecho de gentes. Tendríamos que demostrar que la desigualdad es producida por no tratar como iguales a los pueblos que se vieron desfavorablemente afectados.

Además, y más importante dentro del marco distributivo que Rawls niega, él señala que:

“cuando se cumple el deber de asistencia y cada pueblo tiene su propio gobierno liberal o decente, tales sentimientos carecen de justificación. Pues cada pueblo ajusta la significación y la importancia de la riqueza de su propia sociedad. Si no está satisfecho, puede seguir ahorrando o, si ello no es factible, pedir prestado a otros miembros de la sociedad de los pueblos”.<sup>93</sup>

Por tanto, si no se ha producido una infracción al primer principio y un pueblo sigue experimentándose herido en su autoconsideración por la excesiva desigualdad resultante, ya no es problema de la justicia. En el texto citado, Rawls termina sugiriendo que dicho deseo por superar esa inconformidad no origina reclamaciones justificadas, sino que debería dar lugar a acciones emprendedoras. Si un pueblo se siente insatisfecho con su situación económica sin haber sido víctima de una injusticia, debe hacer algo al respecto por sí mismo. La impronta del primer principio aparece nuevamente en el mismo texto cuando menciona: “cada pueblo ajusta la significación y la importancia de la riqueza de su propia sociedad”.<sup>94</sup> Así, los niveles de riqueza se ajustan en consideración con la propia doctrina comprensiva o concepción de vida buena que un pueblo desea o elige por sí mismo lograr.

---

<sup>93</sup> Rawls, John. *DG*. p. 134

<sup>94</sup> Loc. Cit.

Por ejemplo, Rawls propone un caso en que dos pueblos con posibilidades económicas muy semejantes toman rumbos distintos en merced de su concepción de vida buena: uno decide industrializarse y el otro “prefiere ser una sociedad más pastoral y placentera”. Concluye Rawls:

“Algunas décadas más tarde, el primer país es dos veces más rico que el segundo. Si suponemos que ambas sociedades son liberales o decentes y sus pueblos libres y responsables, con capacidad de tomar sus propias decisiones, ¿debería cobrarse un impuesto al país industrializado para ayudar al otro país?”<sup>95</sup>

Tercero, la equidad es importante en los procesos políticos ya que asegura la imparcialidad de la estructura básica de la sociedad de los pueblos. Cada pueblo debe ser visto como actor político igual al resto. La diferencia de riqueza no debe interferir en la aplicación de la justicia, ni en la estructuración de los organismos internacionales ni de los convenios. “Cuando hablamos de igualdad de oportunidades, está en juego mucho más que la igualdad legal formal”.<sup>96</sup> Un pueblo que cae por debajo de la decencia, que se encuentra en situación de carencia extrema, no puede actuar como un igual, sino que se siente coactado por su precariedad. Estará dispuesto a firmar injustos tratados con tal de sobrevivir. Si la sociedad de pueblos ordenados desea que sus miembros sean lo suficientemente estables para que sus decisiones no se vean influenciadas –ni otros se aprovechen de ello– por su mala situación, es deber del conjunto asegurar que sea así.

Esta suerte de igualdad política es afín y, a la vez, dispar a la esbozada en *Teoría de la Justicia*. Vayamos al caso interno de una democracia liberal. ¿Por qué la igualdad política juega un rol importante en las consideraciones distributivas? Allí Rawls iba más allá del mínimo de la decencia, buscando que la disparidad no sea tan alta porque, aun cuando la condición económica de los ciudadanos no sea tan frágil como para no ejercer plenamente su autonomía política, una brecha enorme de ingresos se traduce en

---

<sup>95</sup> Ibid. p.136. Es cierto que el ejemplo puede parecer fuera de lugar en algunos casos donde gobiernos dictatoriales tradicionalistas o excesivamente conservadores defienden celosamente el pasado incluso con las armas. Sin embargo, el extenso país del Tíbet, de haber recuperado su independencia en la mitad del siglo XX, probablemente calzaría con el hipotético caso rawlsiano.

<sup>96</sup> Ibid. p. 134

oportunidades para que el grupo favorecido se haga fácilmente del control político.<sup>97</sup> Un grupo que maneja el aparato estatal a su antojo tiene oportunidades excepcionales para favorecer su modo de vida dentro de tal estado en desmedro de los otros. En cambio, en el *Derecho de Gentes*, este problema no sería tal ya que no existe un supra-estado ni unas instituciones que recaigan directamente bajo su jurisdicción. De todos modos, en el nivel global, es preciso pensar en los respectivos controles para que la simetría política de los pueblos no sea solo formal. Rawls pretende que su deber de asistencia, que asegura mínimos de decencia, es condición indispensable para ello.

### 1.3.- Conclusiones

Acabamos de presentar la visión de conjunto de Rawls acerca de la pobreza como mal y desafío que deben superar los pueblos bien ordenados. Hemos tratado de ofrecer una aproximación integral, coherente desde la obra rawlsiana incluso aprovechando referencias a su modelo de justicia local. Si suscribiéramos el marco presentado, tal vez lleguemos a sus mismas conclusiones, pero no es necesariamente el caso. Diversos autores han aprovechado premisas rawlsianas de la justicia doméstica para criticar severamente las conclusiones del *Derecho de gentes*, sobre todo en torno a la pobreza. Nosotros seguiremos una pista semejante.

El principal problema que encuentro al tratamiento del *Derecho de Gentes* sobre la pobreza es el marco excesivamente centrado en la propia responsabilidad de los pueblos. Rawls insiste en que la autonomía de los pueblos nos lleva en una dirección opuesta a la instauración de algún tipo de justicia distributiva. Creo que el primer y más dramático fallo consiste en no comprender desde un modelo teórico más exigente las complejas relaciones entre los pueblos tanto en el mundo ideal del *Derecho de Gentes* como en la cruda realidad.

---

<sup>97</sup> "...la justa igualdad de oportunidades significa un conjunto de instituciones que asegure la igualdad de oportunidades para la educación y la cultura de personas similarmente capacitadas, y mantenga los trabajos y los empleos abiertos para todos, sobre la base de las capacidades y de los esfuerzos razonablemente relacionados con los trabajos y las tareas pendientes. Son estas instituciones las que se ponen en peligro cuando las desigualdades de riqueza rebasan un cierto límite. Por otro lado, la libertad política tiende a perder su valor y el gobierno representativo se convierte en tal gobierno únicamente en apariencia". Rawls, John. *TJ*. p. 260.

El grado de interdependencia –política, cultural, económica, entre otras– al que hemos arribado globalmente nos obliga a un mayor esfuerzo por hallar el terreno normativo adecuado. Esto es, en un mundo globalizado enmarañado por diversas instituciones y actores en ellas, debemos preguntarnos con hondura qué tipo de relaciones, por qué y cómo debieran normarse. Sucede que las relaciones entre los pueblos reales son complejas e influyen en mayor medida de lo que Rawls acepta para el destino económico. Su teoría doméstica ofrecía herramientas conceptuales muy interesantes para comprender y, luego, normar la interdependencia. Por eso, en el siguiente capítulo iremos a lo local. Buscaremos allí, siguiendo el enfoque doméstico rawlsiano, ideas que nos permitirán revisar críticamente su modelo internacional. Concretamente estudiaremos con detalle la idea de estructura básica de la sociedad para enfrentar a Rawls contra sí mismo.



## CAPÍTULO 02

### UN CONCEPTO CENTRAL PARA LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA: LA ESTRUCTURA BÁSICA DE LA SOCIEDAD

Como hemos anunciado en la Introducción y el capítulo anterior, la principal limitación del enfoque de Rawls sobre la pobreza global se debe a su equivocada comprensión de lo que él mismo llama la estructura básica de la sociedad de los pueblos. Pese a ser un concepto central en su teoría de la justicia doméstica, juega un papel mucho más modesto en su visión de la justicia internacional. En este capítulo desarrollaremos el concepto desde sus escritos para el nivel doméstico. Mi intención aquí es demostrar la importancia del concepto estructura básica de la sociedad propugnando una adecuada y suficiente comprensión del mismo. No me centraré en delinear sus estrictas fronteras, sino sobre todo en explicar por qué el concepto es adecuado y central para los temas distributivos. Esbozaré una concepción de la estructura básica que pueda tener una aplicación plausible para la distribución en el escenario internacional.

Este capítulo presenta tres partes. Comenzamos con la definición general y primera que Rawls dio de la estructura básica en *Teoría de la justicia*. Esta aproximación es amplia y difusa como se apreciará revisando las vigorosas críticas de Sandel y Walzer. En la segunda sección, acudiendo sobre todo a *Liberalismo político*, explicaremos con mayor precisión el concepto intentando responder y aclarar las críticas y dudas surgidas de la primera definición. En la tercera, destacando el debate con Nozick y los libertarios, se mostrará cómo se deriva la necesidad de la justicia distributiva desde la adecuada comprensión de la estructura básica. En la última parte, a modo de explicar el concepto como campo de lo político y sus consecuencias distributivas, analizaremos la familia – una de las principales instituciones de la estructura básica–, y la necesidad de aplicar cierta justicia distributiva en ella, a propósito del debate con algunas teóricas de género.

Si bien creo que Rawls dijo lo fundamental del concepto, eso no equivale a delinear estrictamente los contornos y contenidos de la estructura básica, esto es, señalar con precisión cuáles son las instituciones sociales que la conforman, qué de ellas queda dentro y qué fuera, cómo trabajan entre ellas, cuáles son sus concretos efectos

distributivos. Pienso que Rawls dejó todo eso bastante abierto pues la estructura básica de la sociedad es un concepto altamente sensible a los contextos particulares. No se escribe para todas las democracias, ni siquiera en detalle para un país específico. Sin embargo, muchas de las críticas a Rawls han venido de dos tipos de interlocutores que esperan un concepto pormenorizado, inmediatamente traducible a toda realidad social – expectativas universalistas– o a una específica –expectativas particularistas. No termina de afirmarse como un modelo general aplicable a toda realidad social o no termina de comprometerse con una sociedad particular –digamos USA, la sociedad que tenía en frente. Un concepto tan difuso, presumo que dirían ambos tipos de críticos, es inútil, confuso y/o incompleto.

Por otro lado, tal vez me equivoque y –como han interpretado algunos– Rawls sí quiso traducir su estructura básica en un diseño social concreto. No pretendo demostrar que no lo ha hecho o que sí. En este capítulo lo que deseo manifestar es que él propone un concepto fundamental –al margen de que también proponga un diseño institucional inmediato o no como correlato de la estructura básica– para la justicia distributiva, el cual es sumamente pertinente para mi tesis, como para otras aplicaciones.

La estructura básica es un concepto cuyos rasgos fundamentales pueden definirse de modo consistente, como intentaré hacerlo. Sin embargo, el contenido concreto, el diseño estructural que conlleva, no es único, sino que se aplica a sociedades específicas. Hay muchas opciones para organizar justa y adecuadamente las instituciones sociales en ella. Incluso si diversas sociedades suscribieran los principios generales de justicia rawlsianos tales sociedades pueden implementarlos de modo distinto según las condiciones particulares de cada una. Mostraré, como creo que hizo Rawls, lo que podría ser una estructura básica en términos muy generales para una sociedad democrática liberal –aunque en el espectro de las democracias liberales contemporáneas existen muchas diferencias.

## **2.1.- Primera aproximación a la estructura básica y sus críticas**

Comencemos con una confesión del propio Rawls: “Ahora bien, reconozco que el concepto de estructura básica es algo vago. No está siempre claro qué instituciones o

cuáles de sus rasgos deberán ser incluidos”.<sup>1</sup> Pese a esta declaración de error, el concepto estructura básica de la sociedad tiene un papel preponderante en *Teoría de la justicia* (1971) para explicar el fuerte componente igualitario y distributivo que recorre la obra. En principio, el objeto de la justicia es la estructura básica de la sociedad, esto es, “el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social”.<sup>2</sup> Las grandes instituciones de las que habla Rawls son la constitución política, las disposiciones económicas, la libertad de pensamiento, la competencia mercantil, la propiedad privada, la familia monógama, entre otras. El modo en que estas organizaciones engarzan favorece unas posiciones sociales más que otras. Por ejemplo, comúnmente favorecen el ser rico, varón, letrado entre otros rasgos que constituyen las principales posiciones sociales. Por eso, es importante revisar los efectos distributivos de la estructura básica.

Todavía debemos explicar con más detalle en qué sentido las instituciones sociales favorecen a unos más que otros. No es que se trate necesariamente de un juego de suma cero, donde uno gana lo que el otro pierde. Lo que sí debe quedar claro es que cualquier diseño institucional favorece unas posiciones más que otras desde algún punto de vista, pues no es posible promover la igualdad absoluta.<sup>3</sup> El que alguien nazca en hogar rico o pobre, hombre o mujer, con muchas capacidades intelectuales o físicas, son hechos azarosos; sin embargo, nótese que en el transcurso de la vida de las personas esos hechos no operan solos. Son las instituciones sociales las que moldean aquellos puntos de partida, tratan desigualmente a los hombres y a las mujeres, a los ricos y a los pobres. Digamos que las instituciones sociales actúan a partir de la suerte de las personas, son estas instituciones las que hacen que hacen que en gran parte un hombre rico tenga mejores expectativas que una mujer pobre.

### 2.1.1.- La estructura básica de la sociedad en *Teoría de la Justicia*

---

<sup>1</sup> Rawls, John. *TJ*, p. 22

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 20

<sup>3</sup> Por cierto, tampoco tendría mucho sentido buscar la igualdad absoluta. Como bien explica Sen, ser igualitaristas en un aspecto nos obliga a no serlo en otro. Cfr. Sen, Amartya. *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza, 1999. Cap 1. “¿Igualdad de qué?”.



Rawls presentó sus esfuerzos académicos en *Teoría de la justicia* como la búsqueda de una concepción de la justicia que norme la estructura básica de la sociedad, es más, delimitar la realidad social que este concepto describe le permite en cierto modo definir su concepto de la justicia. Dice que, para entender el concepto de lo justo, no es necesario explicar detalladamente el contenido de la justicia, sus principios asociados, o reglas de aplicación, pues todo ello varía según cada “concepción de justicia”. Señala “que el *concepto de la justicia* es distinto de las diferentes *concepciones de la justicia* y que está especificado por el papel que tienen en común estos diferentes conjuntos de principios y concepciones”.<sup>4</sup> Podemos comprender el concepto de lo justo por la función que la justicia cumple en la sociedad. Así, cualquier concepción de la justicia especifica los principios –cualesquiera que fueran– de la justicia que proporcionan un modo de asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad –o estructura básica–, y definen la distribución primaria de los beneficios y las cargas de la cooperación social.<sup>5</sup> Este concepto de la justicia se mantiene aunque puede haber distintas concepciones de la justicia –sean éstas liberales, utilitaristas, socialistas, u otras.

En *Teoría de la justicia*, el lenguaje abstracto y las frecuentes generalizaciones han llevado a muchos lectores a pensar que se define un ideal de la justicia que pueda ser aplicable sin más a cualquier objeto, como si Rawls estuviera defendiendo una concepción de la justicia omnicomprensiva para toda la vida moral, en sentido amplio, de las personas. Creo que no fue esa la intención de Rawls. Comprender la estructura básica de la sociedad como el objeto primario de su concepción de la justicia debería fundamentar mi lectura. Citemos un importante pasaje al respecto:

“De diferentes tipos de cosas se dice que son justas o injustas: no Solo las leyes, instituciones y sistemas sociales, sino también las acciones particulares de muchas clases, incluyendo las decisiones, juicios e imputaciones. Llamamos también justas e injustas a las actitudes y disposiciones de las personas, así como a las personas mismas. Sin embargo, nuestro tema es la *justicia social*”.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Rawls, John. *TJ*. p.19. Las cursivas son mías.

<sup>5</sup> Cfr. *Ibid.* pp.18-19

<sup>6</sup> *Ibid.* p.20

La justicia se dice de muchas maneras y se predica sobre diversos objetos de modo distinto. No se trata de hablar de la justicia en abstracto, sino de su aplicación a un objeto o campo delimitado. En este caso, como venimos indicando, se identifica un espacio para la aplicación de la justicia: la estructura básica de la sociedad. Otros objetos posibles –por ejemplo, las relaciones de una persona consigo misma o el medio ambiente– quedan fuera del campo de aplicación de *Teoría de la justicia*. Es más quedan expresamente descartadas en general la justicia de las prácticas personales, de las asociaciones, el derecho internacional, y otros campos.<sup>7</sup>

Ahora revisemos las características de la estructura básica como el primer objeto de la justicia.

“Para nosotros, el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social”.<sup>8</sup>

Intuitivamente se sabe que el mundo social es complejo y que las principales instituciones sociales –mercado, familia, entre otras– definen diversas posiciones para las personas y, por tanto, diversas expectativas de vida. Los principios de justicia se ocupan de estas desigualdades. Esta teoría se ofrece “como una explicación de ciertos principios distributivos para la estructura básica de la sociedad”.<sup>9</sup> Entonces, nos interesa la distribución de deberes y derechos fundamentales a través de las instituciones que componen la estructura básica de la sociedad.

De diversas maneras, venimos indicando que aquello que se distribuye en la estructura básica son cargas y ventajas de la cooperación social, derechos y deberes fundamentales, u otros. Podemos decir también que la estructura básica es el lugar donde se distribuyen los bienes primarios, esto es, aquellos bienes necesarios –al menos

---

<sup>7</sup> En un pasaje poco valorado en su momento, Rawls señaló que su contractualismo se refiere a lo que venimos llamando estructura básica pero que podría ampliarse a un sistema ético más o menos completo de relaciones interpersonales. “Si la justicia como imparcialidad tiene un éxito razonable, el siguiente paso sería estudiar la concepción [moral] más general: ‘la rectitud como imparcialidad’”. Ibid. p.29

<sup>8</sup> Ibid. p.20.

<sup>9</sup> Ibid. p. 23. En esa misma línea hay muchos otros pasajes. “La definición que adopto [de la justicia] está pensada para aplicarse directamente al caso más importante: la justicia de la estructura básica”. p. 24

un mínimo de los mismos– para realizar cualquier plan de vida.<sup>10</sup> Los bienes primarios son derechos, libertades, oportunidades, ingresos y riquezas, poderes y prerrogativas, y bases sociales del autorespeto. Por supuesto, algunos de estos bienes primarios demandan cierta interpretación y pueden ampliar su significado inmediato. Por ejemplo, ¿qué podría significar distribuir equitativamente las oportunidades? La igualdad de oportunidades tiene que ver con educación, salud y otros factores que afectan seriamente las expectativas de las personas. Concretamente en educación, la igualdad de oportunidades implica proveer estudios de calidad a quienes no nacen en una posición social privilegiada como para adquirir una alta y costosa educación privada.<sup>11</sup> En suma, podríamos resumir el esfuerzo de Rawls como la búsqueda de los principios de justicia que norman la estructura básica de la sociedad en cuanto a la distribución de bienes primarios.

Valiéndose de algunos supuestos más o menos plausibles y una situación bastante abstracta –una hipótesis, como lo es la posición original–, Rawls sostiene que los principios que deberían regir la estructura básica de la sociedad son los siguientes:

“[1] cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y

[2] las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones:

[2.1] en primer lugar, tienen que estar abiertos a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades;

[2.2] y en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia)”.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Cfr. Ibid. pp. 67-70, 93-98

<sup>11</sup> Cfr. Ibid. pp. 79-80, 103-104. “...los recursos para la educación no se asignarán única ni necesariamente, de acuerdo con lo que previsiblemente puedan rendir como capacidades productivas, sino de acuerdo también al valor que tengan como medios que enriquecen la vida personal y social de los ciudadanos, incluyendo aquí a los menos favorecidos”. p. 109.

<sup>12</sup> Rawls, John. *JCE*. p.73. La formulación de los dos principios de justicia ha sufrido considerables variaciones desde su primera versión en la *Justicia como Equidad (1957)* –ensayo– hasta la versión de *Las libertades básicas y su prioridad (1982)* –conferencia– pasando por la más difundida que fue la de *Teoría de la Justicia (1971)*. Luego de *Las libertades básicas y su prioridad*, alguna vez Rawls las ha presentado de forma distinta, pero en lo sustancial no ha cambiado el contenido.

El primer principio [1] es simple; el segundo [2], compuesto. El segundo está dividido en dos principios: el de igualdad de oportunidades [2.1] y el de diferencia [2.2].<sup>13</sup> Estos principios, como vemos, distribuyen en conjunto los bienes primarios. Por ejemplo, el primero [1] distribuye libertades básicas y algunos derechos por igual a todos los miembros, mientras que el segundo [2] no solo permite la distribución desigual de ingresos, sino que incluso puede promoverla siempre que sea más beneficiosa para todos, especialmente para los miembros menos favorecidos. Hasta aquí tenemos en resumen una visión panorámica de lo que es la estructura básica de la sociedad, que se distribuye en ella y de qué modo.

### 2.1.2.- Críticas a la indefinición del ámbito normativo

Ahora bien, hemos seguido a Rawls en su exposición del concepto de estructura básica, sobre todo por sus efectos distributivos. Sin embargo, hasta aquí el ámbito de la estructura básica y el cómo funcionan las instituciones en ella no están suficientemente claros. Como hemos dicho, la estructura básica abarca en primer lugar las grandes instituciones que definen el trasfondo social. Estas instituciones pueden ser políticas, sociales, económicas, como lo son el parlamento, la familia, el mercado, entre otras. Sin embargo, debemos aclarar qué parte de estas instituciones y de qué modo constituyen, o podrían hacerlo, la estructura básica de la sociedad. Estas dudas se hacen más apremiantes si tomamos en cuenta que el ámbito de la justicia definido por Rawls ha sido muy discutido por importantes críticos suyos, como son Michael Sandel, Charles Taylor, Michael Walzer, Susan Okin, Martha Nussbaum, entre otros.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Es importante recalcar el hecho de que el segundo principio no es simple, sino que está compuesto por dos: el de igualdad de oportunidades y el de diferencia. Algunos comentaristas interpretan que el principio de diferencia es todo el segundo principio. No es así. Si bien algunas partes de *Teoría de la justicia* pueden haber dado origen a esa confusión, una lectura detallada de la sección 12 de dicha obra aclara cada principio por separado. Pero más contundente es la presentación final de los principios en pp.280-281. Allí el principio de diferencia aparece anterior al de igualdad de oportunidades –ver incisos a) y b) del segundo principio–; sin embargo, la segunda norma de prioridad dictamina que el principio de “igualdad de oportunidades es anterior al principio de diferencia”. Hubiera sido mejor entonces que el principio de igualdad de oportunidades sea el inciso a) y no el b) del segundo principio como sí aparece en el texto que acabo de citar en el cuerpo principal. Finalmente, que el principio de diferencia es posterior al de igualdad de oportunidades y ambos constituyen el segundo principio se aprecia sin duda en las formulaciones posteriores. Rawls, John. *LP*. pp.31-32; *JCE*. p. 73

<sup>14</sup> Cfr. Sandel, Michael. *Liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa, 2000. Walzer, Michael. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México, FCE, 1993. Taylor, Charles. “*Nature and scope of distributive justice*”. *En: Philosophy and the human sciences. Philosophical papers*, 2. Ottawa: Cambridge University Press, 1992. También debemos añadir algunas

Dejaré las críticas feministas para el final de este capítulo. Por ahora, revisar el debate con Sandel y Walzer clarificará el asunto en buena parte. Si bien las críticas de estos autores no se centran en el concepto de estructura básica, muchas de ellas están dirigidas a algunos aspectos que la caracterizan. Así por ejemplo, dicen que el ámbito normativo rawlsiano es demasiado amplio como si la estructura básica engullera sin mayor discernimiento todas las instituciones sociales. Dicen que los bienes en dicha estructura se abstraen y pierden significado relevante ajustándose a un único principio de justicia.

#### 2.1.2.1.- Walzer y la pluralidad de esferas

Comencemos por Walzer. Para este importante autor, el mundo social es altamente diverso, pues está condicionado por variables histórico-culturales. En cambio, según él, Rawls estaría describiendo su estructura básica como si fuera un modelo único válido para todas las sociedades. Se estaría olvidando que las sociedades se organizan diversamente en torno a esferas de distribución de bienes que son considerados valiosos, según su propio contexto. Por ejemplo, la sociedad estadounidense –para la que explícitamente escribe Walzer– tiene diversas esferas de distribución alrededor de la seguridad y el bienestar, el dinero y las mercancías, los cargos y posiciones sociales, el trabajo, el ocio, la educación, el parentesco y el amor, la gracia divina, el reconocimiento, y el poder político.<sup>15</sup> Luego, se puede delinear las esferas, especificando agentes, instituciones y bienes de distribución. Así por ejemplo, el mercado es la institución más apropiada para distribuir mercancías; como las universidades y colegios, para la educación.

Desde su perspectiva, cuando Rawls norma la distribución en la estructura básica de la sociedad, estaría igualando personas y bienes en una abstracción que carece de sustento en la realidad, pues no existe un conjunto de bienes primarios que pueda ser aceptado por todas las personas. Walzer dice que incluso los bienes más básicos como los alimentos son valorados en forma diferente según cada cultura. Un ejemplo concreto es

---

importantes críticas desde el género. Cfr. Okin, Susan. *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books, 1989. Nussbaum, Martha. *Sex and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

<sup>15</sup> Walzer dedica un capítulo a cada uno de estos, sin duda, importantes bienes para la sociedad estadounidense y muchas semejantes a ella.

el pan: está claro que éste no tiene el mismo significado para un judío, un cristiano y un chino. Para algunos puede tratarse de un asunto vital por su valor nutritivo y para otros por su valor religioso. Walzer concluye:

“¿Cómo entonces se ha de incluir el pan en una lista universal? La pregunta es todavía más difícil de responder [...] conforme pasamos de las necesidades a las oportunidades, a las capacidades, a la reputación, y así sucesivamente. Estos elementos pueden ser incluidos Solo si se les abstrae de toda significación particular, y se les convierte, por ende, en insignificantes para cualquier propósito particular”.<sup>16</sup>

Del texto vemos que para Walzer, es difícil elaborar una lista de derechos, capacidades y oportunidades universales. Esto es así porque la valoración y significación de los bienes se realiza socialmente de acuerdo a contextos específicos. Es más, los individuos asumen identidades concretas por la manera en que conciben y crean, poseen y usan los bienes sociales; mientras que las sociedades se articulan según los bienes que distribuyen.

Otro problema que Walzer señala es que Rawls –y la tradición filosófica en general– no reconoce que la pluralidad de bienes demanda pluralidad de principios de justicia. Dice Walzer: “Los criterios distributivos son intrínsecos [...] con respecto al bien social [que se pretende legislar]”.<sup>17</sup> Siguiendo esta línea de Walzer, podríamos poner por ejemplo cómo algunos economistas reducen la justicia a la distribución de dinero. Ellos buscan el criterio más adecuado para la distribución de este bien que es, según creen, el más importante dado que puede convertirse –por su valor de cambio– en todos los otros bienes. En cambio, Walzer enfatiza que, aun si el dinero fuera el bien predominante, los principios correctos para distribuir el dinero no son adecuados para distribuir el afecto o el honor. Además, no existe un único bien –aunque el dinero pareciera serlo a veces– que pueda ser convertible en todos los demás bienes deseables. Por ejemplo, es comúnmente aceptado que el dinero no puede comprar el amor.

---

<sup>16</sup> Walzer, Michael. Op. Cit. p. 22

<sup>17</sup> Ibid. p. 22

Por eso, Walzer reclama independencia relativa de los criterios, agentes y espacios o instituciones de distribución de los bienes, pues, dado que diferentes bienes son deseados y valorados por diferentes razones dentro de una sociedad, se constituyen distintas esferas de distribución de acuerdo a la significación de cada bien. “Todo bien social o conjunto de bienes sociales constituye, por así decirlo, una esfera distributiva dentro de la cual Solo ciertos criterios y disposiciones son apropiadas”.<sup>18</sup> Los principios de justicia deben ser también plurales de acuerdo a la esfera de distribución de bienes que correspondan. Por ello, no podemos hablar de un único principio de distribución. La estructura básica rawlsiana se estaría convirtiendo en algo así como un lecho de Procustes para los bienes que se distribuyen en ella.<sup>19</sup> Lo correcto sería aceptar que la pluralidad de bienes requiere pluralidad de esferas de distribución, relacionadas pero independientes, donde cada una tiene sus propios principios de justicia. En suma, Walzer cree que Rawls ha incorporado demasiado en su concepto de estructura básica, engullendo todos los bienes sociales importantes en ella sin discernimiento alguno.

#### 2.1.2.2.- Sandel y la futilidad de la justicia

En una línea semejante, Michael Sandel también sostuvo que Rawls fue demasiado lejos en su espectro de justicia, incluso al calificarla como “la primera virtud de las instituciones sociales”.<sup>20</sup> Sandel se pregunta: ¿Es que la vida social no supone mucho más que ser justos? ¿Acaso nuestra participación social se daría principalmente en la estructura básica? Según Sandel, la obsesión de Rawls por la justicia estaría llevándolo demasiado lejos, normando más allá de lo debido e interfiriendo con valores sociales que son más importantes, frente a los cuales la justicia solo se ve como un medio o un acuerdo mínimo para comenzar.

---

<sup>18</sup> Ibid. p. 23

<sup>19</sup> Siguiendo la crítica de Walzer a Rawls, Gonzalo Gamio dice: “Cuenta el mito que Procustes brindaba hospedaje a los viajeros, ofreciéndoles por la noche un lecho mortal, supuestamente de ‘medidas perfectas’: quienes eran demasiado grandes para la cama, perecían mutilados por la parte de las piernas que sobresaliese, quienes resultaban demasiado pequeños para el lecho, eran estirados en un potro hasta ajustarse a su longitud [...] Este mito representa alegóricamente (para nuestros propios intereses) la dramática *hybris* en la que incurren aquellos que pretenden imponerle esquemas ciegos y rígidos a la realidad, forzándola a adecuarse a ellos a como dé lugar”. Gamio, Gonzalo. *Racionalidad y conflicto ético : ensayos sobre filosofía práctica*. Lima: CEP - Instituto Bartolomé de las Casas, 2007. p. 55

<sup>20</sup> Rawls, John. *TJ*. p. 17

Haciendo eco de Hume –autor a quien también apeló Rawls<sup>21</sup>–, Sandel nos recuerda que la justicia es valiosa precisamente porque se ha perdido la benevolencia o porque los vínculos afectivos son débiles. Sandel sugiere que Rawls no ha captado la profundidad del planteamiento de Hume: “...necesitamos la justicia porque no nos *amamos* lo suficiente”.<sup>22</sup> En cambio, si la benevolencia primara, la justicia sería inútil. La justicia aparece solo cuando otras virtudes, o vínculos comunitarios, más importantes se han perdido. Esto se comprende mejor desde un párrafo que Sandel cita de Hume:

“Ya he señalado que la justicia debe su origen a las convenciones humanas, y que éstas se proponen como remedio de algunos inconvenientes debidos a la coincidencia de ciertas *cualidades* de la mente humana con la *situación* de objetos externos. Las cualidades de la mente son el *egoísmo* y la *generosidad limitada*, y la situación de los objetos consiste en su facilidad de cambio, unida a su escasez en comparación con las necesidades y deseos de los hombres [...] Elévense en grado suficiente la benevolencia de los hombres o el botín de la naturaleza y haréis que la justicia se convierta en algo inútil, supliendo su lugar mediante virtudes mucho más nobles y bienes más valiosos”.<sup>23</sup>

Para Sandel la fraternidad, los lazos personales y cívicos tienen un lugar muy importante en nuestra vida social, cuya pérdida no puede ser resarcida por la justicia. Es más, en algunos casos, la justicia podría minar o atentar contra esas virtudes. Por ejemplo, en una familia, la distribución de trabajo, responsabilidades y beneficios tienen a la fraternidad como criterio fundamental. En ciertas ocasiones, un padre puede apelar a su sentido de imparcialidad para no mostrar demasiada preferencia por un hijo en particular, pero eso no supone que la justicia sea más importante que la fraternidad en el hogar. Aplicar la justicia como criterio fundamental en las relaciones familiares debilitaría la fraternidad y la estructura propia de la familia. Pero Rawls insiste en que la estructura básica incluye a la familia. De manera análoga, es cierto que el coraje físico es valioso en tiempos de guerra, continua Sandel, pero ¿no es peligroso en tiempos de paz? Por tanto, hay muchas situaciones en que la justicia estaría fuera de

---

<sup>21</sup> Cfr. Ibid. p.129.

<sup>22</sup> Sandel. Op. Cit. p. 214.

<sup>23</sup> Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: L.A. Selby-Bigge [comp.] 1978. pp. 494-495, 720-721. Citado por Sandel Ibid. p.51



lugar.<sup>24</sup> El amplio y difuso espectro de lo normativo en Rawls, la estructura básica, convertiría todas las dimensiones de la vida social en asociaciones de justicia.

## **2.2.- La estructura básica como el ámbito esencialmente político**

En su segunda gran obra, *Liberalismo Político* (1993), publicada más de veinte años después de *Teoría de la justicia*, Rawls reconoce que los objetivos de ésta primera obra fueron demasiado ambiciosos y por momentos no se definió con claridad los alcances esperados. En *Teoría de la justicia* se hablaba sin más de una concepción de la justicia, lo cual supuso que se confundiera con una “concepción moral” demasiado amplia. En *Liberalismo Político*, en cambio, Rawls prefiere llamar a su propuesta una “concepción política” de la justicia. Una concepción política sigue siendo una concepción moral, pues “su contenido está dado por ciertos ideales, principios y estándares, y que estas normas articulan ciertos valores: en este caso, valores políticos”.<sup>25</sup> La diferencia entre una concepción política y una moral no se da por una supuesta amoralidad de la primera o una desvinculación entre ambas. La diferencia radica sobre todo en el campo u objeto de aplicación, es decir, una concepción política no se aplica a todas las relaciones morales de los sujetos.<sup>26</sup> Si bien Rawls ya había dicho mucho de esto antes, admite que no siempre fue suficientemente enfático al respecto. La manera en que Rawls concibe particularmente la justicia política, llamada la justicia como imparcialidad o equidad – *justice as fairness*– tiene límites más o menos estrictos. Una concepción política es más estrecha que una doctrina comprensiva moral –religiosa o filosófica– que abarca diversas y amplias dimensiones de la vida.<sup>27</sup>

Una concepción política de la justicia trata de normar las relaciones que se dan en lo que hemos venido llamando la estructura básica de la sociedad concebida como:

<sup>24</sup> Taylor sigue la crítica de Sandel con algunos ejemplos: “...insistir puntillosamente en compartir gastos con un amigo quiere decir que, de algún modo, faltan los vínculos de benevolencia mutua o bien que no son los adecuados... No hay forma más rápida de perder amigos”. Si tengo un amigo, al que nunca puedo invitar, o él a mí, tal vez valga la pena preguntarnos si en verdad somos amigos. Cfr. Taylor, Charles. “Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo”. En: *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona, Paidós, 1997, p. 242.

<sup>25</sup> Rawls, John. *LP*, p.36n.

<sup>26</sup> El amplio espectro de la ética puede abarcar las relaciones entre las personas individuales o entre grupos –asociaciones, estados, entre otros– como también las relaciones de una persona para consigo misma y la naturaleza. Rawls no se ocupa de un mundo normativo tan amplio.

<sup>27</sup> Repito una sentencia poco tomada en cuenta por algunos críticos. “Si la justicia como imparcialidad tiene un éxito razonable, el siguiente paso sería estudiar la concepción [moral] más general: ‘la rectitud como imparcialidad’”. Rawls, John. *TJ*, p.29

“...la manera en que las más importantes instituciones sociales encajan unas en otras en un sistema, y en cómo asignan derechos y deberes fundamentales y dan forma a la división de las ventajas que se obtienen mediante la cooperación social. Así, la constitución política, las formas de la propiedad legalmente reconocidas y la organización de la economía, así como la naturaleza de la familia, pertenecen a la estructura básica”.<sup>28</sup>

Para Rawls, éste es el primer objeto de la justicia, el ámbito político por excelencia, donde se aplicarán los principios de aquella. Queda circunscrita de este modo su concepción de justicia a lo estrictamente político como campo de aplicación. Rawls asume que, en la cultura política pública contemporánea de las sociedades democráticas, un espacio interinstitucional es más o menos reconocido como político, esto es, que tiene que ver con los temas políticos fundamentales: esencias constitucionales y cuestiones de justicia básica. Porque existe un reconocimiento tácito de ese espacio, más o menos delimitado, las constituciones y las instancias supremas políticas se ocupan de éste. Del mismo modo, una concepción política de la justicia se centra en aquél espacio.<sup>29</sup>

Como podemos apreciar, entre *Teoría de la justicia* y *Liberalismo político* no ha habido mayores cambios respecto del concepto de estructura básica, más allá de enfatizar su calificación como política. Otro detalle por destacar es que la estructura básica que se analiza no se pretende universal, sino que fue pensada para una sociedad democrática liberal contemporánea. Los rasgos y ejemplos desarrollados de la estructura básica que venimos ofreciendo son pensados sobre todo para estándar de democracia liberal contemporánea. No se trata de aplicar el modelo sin más a un pueblo árabe u africano. Este recorte a lo político y la contextualización para una democracia liberal, tendría que aclarar los excesos que se cometieron en *Teoría de la justicia* y responder algunas de las

---

<sup>28</sup> Rawls, John. *LP*. p. 243. Está por demás citar descripciones posteriores, pues, por ejemplo, la que aparece en *Justicia como equidad* (2001), es prácticamente idéntica para lo que nos interesa. También pp. 34-35.

<sup>29</sup> Una concepción política de la justicia tiene también otras dos importantes características: 1) es un punto de vista libremente aceptado –no depende de una doctrina comprehensiva, visión o concepción de la vida buena, como podrían ser el cristianismo o el utilitarismo–; 2) su contenido se expresa en términos de ciertas ideas fundamentales que se consideran implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática liberal. Cfr. *Ibid.* pp. 37-39.

críticas que surgieron entorno a esa obra. Veamos qué tan bien lo logra respecto de las críticas de Walzer y Sandel que enunciamos anteriormente.<sup>30</sup>

### 2.2.1.- Comentarios a las críticas de Walzer

Comencemos por las críticas de Walzer. La restricción a lo político favorece una posible respuesta de Rawls al excluir de la discusión muchos temas que le interesaban a su agudo crítico. Cuando Walzer escribe *Esferas de la Justicia* (1983), incluye dominios de bienes que le son extraños a la distribución política rawlsiana, aunque sean muy importantes para las personas y la convivencia social. Así, por ejemplo, se excluye de la discusión algunos bienes como la gracia divina y el amor. Sobre estos bienes Walzer dedicó varias reflexiones. En cambio, en la postura de Rawls, hay bienes socialmente importantes, como los dos mencionados, sobre los cuales la justicia política tendrá nada o muy poco que decir, pues no entran en la estructura básica de la sociedad. Estos bienes sí que son muy importantes; no obstante, la intromisión de la política en sus esferas de distribución podría ser perversa. Por ejemplo, probablemente es intuitivamente más correcta la interferencia negativa que la positiva en las Iglesias: es comúnmente aceptado que el Estado garantice que nadie sea obligado a un credo particular. Por eso mismo, el Estado no puede obligar un credo. Luego, es claro que la política no debe ordenar la vida de las comunidades religiosas o las relaciones de pareja, mientras no se afecten los deberes, derechos y libertades fundamentales. En general, la justicia política debe tener límites para no interferir en esas esferas. Por supuesto, queda pendiente la siguiente cuestión ¿cuál podría ser el debido alcance de la política en dichos espacios? Volveremos sobre este punto en la última sección de este capítulo cuando veamos el caso de la familia como una de las instituciones centrales de la estructura básica.

Concentremos la discusión en los bienes que sí están claramente ubicados dentro de la estructura básica, el ámbito político. Walzer acusaba a Rawls de ser demasiado estrecho en su concepción de bienes primarios: éstos no son necesaria ni universalmente lo que las personas quieren. Como réplica a Walzer, debemos considerar ahora el

---

<sup>30</sup> En *Liberalismo Político* Rawls dice que no responde directamente a críticas como las de Sandel y Walzer. De hecho, Solo menciona a Walzer un par de veces –p. 64, 65n– y no para discutir sus críticas. El caso de Sandel es más dramático: aparece Solo en una nota al pie de página –p. 49n– como ejemplo de las malas interpretaciones que suscitó *Teoría de la justicia*.

escenario político, la estructura básica de una sociedad democrática liberal, y los bienes que sí se distribuyen en él. La lista que presentó Rawls puede ser estrecha, pero él no niega que en otros momentos pueda ir ampliándose. La lista es una construcción que se hace dentro de una concepción política de una sociedad democrática, no dentro de una doctrina comprensiva –por ejemplo la visión cristiana, judía o china donde el pan es valorado de distinto modo siguiendo el ejemplo de Walzer. Para Rawls lo importante es:

“Aun si en la mayoría de los casos el índice de bienes primarios no se aproxima a lo que muchas personas desean y valoran más desde el punto de vista de sus doctrinas comprensivas, seguramente todos, o casi todos, considerarían los bienes primarios de gran valor en la consecución de estos puntos de vista”.<sup>31</sup>

Como dice el texto, es cierto que la lista en muchos casos no se acerca a lo que las personas más desean y valoran en la vida real desde sus visiones. Sin embargo, Rawls tiene la esperanza de que la mayoría considera esos bienes, por lo menos, de gran importancia para la consecución de sus concepciones del bien.

Rawls cree que, dado el hecho del pluralismo razonable en las democracias liberales contemporáneas, su lista de bienes suministra la mejor norma para la justificación de exigencias en competencia. Se habla de necesidades políticas, no de deseos o aspiraciones en general desde una concepción de la vida buena. Las necesidades son objetivas solo en cuanto relativas a la concepción política de la persona, su papel y su situación socioeconómica. La lista de bienes que Walzer discute como importantes – especialmente para la sociedad estadounidense– coincide en mucho con los bienes primarios de Rawls, con excepciones claras como la gracia divina y el amor. Sobre otros bienes, como el ocio, la educación y el bienestar general, Rawls cree decir lo necesario políticamente y deja mucho espacio libre para que las personas y grupos discutan y organicen la distribución de dichos bienes. De hecho, en sus últimos escritos sobre el tema, *Justicia como equidad (2001)*, Rawls afirma que, dado que la estructura

---

<sup>31</sup> Ibid. pp. 183-184

básica es flexible e histórica, el índice de bienes primarios puede reajustarse según el caso.<sup>32</sup>

La otra crítica de Walzer destacaba que la teoría de Rawls no respetaba a pluralidad de bienes, sino que trataba a todos por igual, como si su estructura básica fuera un lecho de Procustes. No creo que Rawls niegue la pluralidad e independencia de bienes al proponer solo unos pocos principios. Pienso que se puede acercarse a ambos autores si se entiende que los dos proponen un espacio social distinto para juzgar la pertinencia de la justicia. Walzer describe esferas de bienes interrelacionadas con principios independientes. Rawls, en cambio, habla de la estructura básica de la sociedad donde confluyen diferentes instituciones. Nuevamente, conviene recordar que Rawls está interesado solo en pocos bienes. Aunque cada uno plantea su propio esquema de discusión, creemos que no son esquemas totalmente inconmensurables, pues hay bienes que sí les interesan a ambos –como los ingresos, derechos fundamentales, cargos, entre otros. De hecho, creo que sería adecuado pensar la estructura básica rawlsiana como la intersección de esferas de bienes –tomando el modelo de Walzer– políticamente relevantes.

Por un lado, si bien es cierto Rawls define dos principios de justicia distributiva, esta materia no es tan simple, pues dichos principios incluyen otros y no se pueden entender sin relación a ellos. Por ejemplo, el segundo principio de justicia de Rawls incluye el principio de justa igualdad de oportunidades y el principio de diferencia, donde el último está relacionado con principios para la justicia entre generaciones como el principio de ahorro justo. Además hay otros principios –piénsese solamente en los principios separados para las instituciones y las personas– y reglas de prioridad interconectados, aunque Rawls no llegue a ofrecer nunca una visión sintética y detallada de todos ellos.<sup>33</sup> Por lo tanto, sobre la abundancia o escasez de principios diría que no es uno sino muchos; no obstante, sobre todo creo que no se trata de un problema de cantidad de principios sino de que los pocos o muchos respondan adecuadamente a las exigencias de una compleja gama de bienes.

---

<sup>32</sup> Concretamente, como ejemplo de la flexibilidad y apertura de su lista, desarrolla la posible inclusión del tiempo de ocio en la distribución, como otro bien primario. Cfr. Rawls, John. *JCE*. pp.236-237.

<sup>33</sup> Para el principio de ahorro justo ver *TJ*. Secc 44, para la distinción entre principios para las instituciones y las personas ver *TJ*, secc 18 y 19; para las reglas de prioridad ver *TJ* pp. 280-281

Por otra parte, y más importante para nuestro caso, los principios que Rawls aplica a la estructura básica distribuyen de forma diferente distintos bienes primarios. Su teoría es compleja porque el escenario mismo, la estructura básica, lo es. Por ejemplo, el primer principio distribuye por igual los derechos y libertades básicas; en el segundo principio, el principio de justa igualdad de oportunidades distribuye equitativamente las oportunidades –especialmente para trabajo y estudio–; y el principio de diferencia, desigualmente los ingresos y riquezas provenientes de la cooperación –y de forma análoga sucede con las distinciones relacionadas a los cargos. Estos principios no trabajan por igual en las instituciones sociales. En suma, distintos bienes son distribuidos de diversa forma según diferentes principios, aunque no con la autonomía de esferas que Walzer desea. Podríamos decir entonces que no es un principio, sino un conjunto de principios los que intervienen en una distribución compleja, porque la propia estructura básica es compleja. Sobre este punto, creemos que Walzer o quienes retoman sus argumentos exageran cuando dicen que Rawls aplica por igual un principio, o dos, a bienes muy distintos.<sup>34</sup>

Otro asunto es preguntar por los bienes que consideramos políticamente relevantes, cuánto de ellos debería contener una estructura básica. Si la justicia política –tal como la concibe Rawls– solo se ocupa de algunos bienes, es lógico que finalmente Rawls proponga menos principios que Walzer. El punto central de crítica, al que se puede llegar desde *Esferas de la Justicia* –que Walzer no señaló con suficiente énfasis–, es: ¿cuáles son los bienes políticamente relevantes? Él criticaba inicialmente *Teoría de la justicia* como una visión omnicomprensiva de la justicia. Luego podría criticar *Liberalismo político* por su estrechez. En este caso, Walzer tendría que demostrar por qué la lista de bienes rawlsiana es incompleta al menos para una sociedad democrática liberal –como la estadounidense, que es el principal escenario que ambos tienen en frente. A modo de ilustración, creemos que, en la línea anterior, el bien de la pertenencia comunitaria es importante en términos políticos; por tanto, una crítica a

---

<sup>34</sup> En *TJ* Rawls dice que hay principios para la estructura básica y otros para la conducta de las personas. Las secciones 18 y 19 de *TJ* se llaman “Principios para las personas”. Creo que Rawls explicita muy claramente que unos principios –los elegidos en la posición original– se aplican a las instituciones –concretamente a la estructura básica– y otros a las personas, es decir, a la conducta individual. No entiendo por qué los críticos de Rawls, que interpretan que sus principios se aplican a todo dominio posible de la justicia, no ofrecen una disquisición plausible de pasajes como éstos o ni si quiera los mencionan o consideran en sus análisis.

partir de allí sí es pertinente y Rawls debería resolverla.<sup>35</sup> Como bien señala Walzer, Rawls –como otros– no problematizan el asunto porque dan por supuesto la pertenencia como condición primaria de estas discusiones. Sin embargo, la pertenencia no es solo condición de la distribución sino también objeto de ella. Dado que Walzer no siguió ese camino, discutir exactamente qué bienes incluir en la justicia política, dejamos esta crítica aquí. Nosotros tampoco intentaremos indicar cuáles debieran ser los bienes políticos relevantes, pues estamos trabajando para una concepción democrática general y responder dicha pregunta requeriría situarnos en una sociedad específica. Dado el objeto de nuestra investigación, sí delimitaremos con mayor claridad el campo de la estructura básica, por lo menos respecto a bienes como ingresos y riqueza, en el subcapítulo 2.3.

#### 2.2.2.- Comentarios a las críticas de Sandel

Nos ocuparemos ahora de las críticas de Sandel que tenían como contraejemplos asociaciones o grupos donde la justicia no es tan necesaria como otras virtudes. Sandel se refería a la familia, una comunidad religiosa, u otras, como si la estructura básica las subsumiera sin más y las deformara. Considero que, ya que Rawls restringe su teoría a lo político, el único grupo adecuado de aplicación serían los ciudadanos de una sociedad moderna democrática donde prevalecen las relaciones políticas. No se afirma que la ciudadanía sea el principal atributo de un ser humano, por encima de su identidad como miembro de una familia o una comunidad religiosa. Lo que se afirma es que, en el terreno de lo político, podemos normar las relaciones de las personas en tanto que ciudadanos y que esta ciudadanía es un atributo de cualquier persona que nace en una comunidad política. Esto es, pertenecer a una comunidad política nos dota de lo que podríamos denominar una identidad política. Rawls habla de la identidad política: la identidad de las personas, que como ciudadanos es materia de ley básica. El ejemplo útil es comparar a Saulo de Tarso y san Pablo.<sup>36</sup> Su identidad política –que era objeto de la ley romana– se mantenía intacta y fue juzgado, siendo cristiano ya, como ciudadano romano. Para la autocomprensión de Pablo, el cambio religioso fue el más importante de su vida, su identidad primera fue cristiana. Sin embargo, para efectos políticos, seguía siendo el ciudadano Saulo.

<sup>35</sup> Cfr. Walzer, Michael. Op. Cit. Cap 2

<sup>36</sup> Cfr. Rawls, John. *LP*. p. 52

Juzgar la justicia política adecuada en otros campos, más allá de lo político y ciudadano, es no solo pedirle más de lo que es y puede ofrecer, sino sobre todo pedirle más de lo que debiera. Se estaría produciendo la violación de espacios que advertía Walzer. No se trata de que los padres reemplacen los lazos de afecto gratuito y espontáneo por un sentido impecable de justicia que finalmente convertiría a la familia en una sociedad estrictamente política. “No debe pedírsele al papel fundamental de la justicia básica que sea más de lo que es”.<sup>37</sup> No debe aplicarse la teoría en ámbitos para los que no fue planeada. En ese punto Rawls estaría de acuerdo con Sandel. La diferencia está en que Rawls pensó sus principios de justicia para la estructura básica de una sociedad política, no para cualquier comunidad, como Sandel interpreta a Rawls. Si bien la familia – como intentaré mostrar en el siguiente subcapítulo– forma parte de la estructura básica ella no es sin más conformada por criterios de justicia política.

Por otro lado, Sandel decía que la justicia era valiosa precisamente porque la unidad social se había debilitado, porque la concepción del bien que daba unidad ya no era tan fuertemente compartida y los vínculos cívicos se habían perdido. Rawls retoma esa idea para radicalizarla. Efectivamente, una sociedad en la que solo hay una concepción de vida buena unánimemente aceptada no sería restaurada como tal simplemente por la justicia. En ese punto, le daría la razón a Sandel. Pero esas sociedades –donde Estado y nación coinciden plenamente, donde no hay grupos heterogéneos respecto de las concepciones del bien– no son tan frecuentes en la historia como se puede pensar. No debemos olvidar el “hecho de la opresión”: los imperios antiguos y algunos Estados modernos garantizan la unidad de la concepción de vida buena a costa de imponerla por la fuerza a las minorías, por el uso parcializado del poder coercitivo del Estado a su favor.<sup>38</sup> El ejemplo típico es la idealizada unidad católica durante la Edad Media que era posible por instrumentos coercitivos como la Inquisición. No había un vínculo ideal y armónico entre los europeos medievales –como supone la postura de Sandel– que sea añorable por las democracias modernas. Aunque el catolicismo fue mayoritario, muchos disidentes –heterodoxos y herejes– y distintos –judíos, moros, u otros– fueron perseguidos, condenados o excluidos de la sociedad que se valió para ello de la Inquisición y sus cruentos métodos. Ahora, se trata de que las democracias liberales

---

<sup>37</sup> Rawls, John. *JCE*. p. 220, n48

<sup>38</sup> Cfr. Rawls, John. *LP*. pp. 57-58



puedan responder la pregunta: “¿cómo es posible que haya una sociedad estable y justa cuyos ciudadanos libres e iguales están profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, conflictivas y hasta inconmensurables?”<sup>39</sup>

Rawls añade que el pluralismo de visiones comprensivas del mundo no es un hecho que lamentar, sino uno por asumir. Es más, la pluralidad de visiones es producto del desarrollo de la razón práctica en instituciones libres. Lo que hay que hacer es normar la estructura básica para que las diversas demandas se resuelvan pacíficamente y dentro de los límites por todos aceptados. Si esta pluralidad incluye visiones que no están dispuestas a la tolerancia ni a convivir pacíficamente en sociedad –doctrinas irrazonables–, entonces la justicia debe prevalecer sobre esas visiones del bien.<sup>40</sup> Siendo poco probable que todos los ciudadanos de una sociedad democrática liberal lleguen a compartir la misma doctrina comprensiva, es razonable la demanda por la primacía de la justicia solo en la estructura básica. Esta primacía sí haría probable la convivencia social cada vez más armónica y mutuamente benéfica entre grupos con diversas concepciones de vida buena.<sup>41</sup>

Sandel aprovechaba una cita de Hume, para demostrar la inutilidad de la justicia en algunos contextos: “Elévense en grado suficiente la benevolencia de los hombres o *el botín de la naturaleza* y haréis que la justicia se convierta en algo inútil, supliendo su lugar mediante virtudes mucho más nobles y bienes más valiosos”.<sup>42</sup> Yo leo este escrito humeano desde otra óptica. En el texto, basta con elevar la benevolencia o la riqueza. Preguntémonos si es suficiente el incremento de ellos. No podemos demostrar que las democracias modernas hayan elevado la benevolencia, por lo que dejamos de lado ese tema. En cambio, sí nos podemos preguntar sobre el “botín de la naturaleza”. ¿No es cierto que tanto las sociedades democráticas liberales opulentas –como Estados Unidos– y las pobres –como las latinoamericanas– han incrementado enormemente su

---

<sup>39</sup> Ibid. p. 137

<sup>40</sup> Cfr. Ibid. pp.190-194

<sup>41</sup> Esta probabilidad la obtiene Rawls de observar los Estados Unidos y especialmente los países europeos que se vieron envueltos en las guerras de religión –Inglaterra, Francia, Alemania, entre otros. Si bien es cierto que se comenzó con un *modus vivendi*, esos países han alcanzado más que ello. Por el mismo camino, la justicia rawlsiana no busca un equilibrio de fuerzas entre grupos permanentemente conflictivos, sino un acuerdo político basado en razones morales correctas, es decir, basado en comprender a la sociedad como un sistema de cooperación entre personas que se conciben mutuamente como libres e iguales. Cfr. Ibid. pp.158-169. Desde luego, podemos interpretar este último juicio más como una aspiración que como una descripción.

<sup>42</sup> Sandel, Michael. Op cit. p. 51. Las cursivas son mías.

producción? ¿No es cierto que en esos países, incluso en los más pobres, existen los suficientes recursos para eliminar la pobreza y, sin embargo, existen millones de pobres al interior? Parece, pues, que no basta incrementar la producción. La justicia sigue siendo necesaria en esos casos. Esto se comprenderá mejor en el siguiente subcapítulo.

Muchas de estas características de la convivencia social y de la estructura básica de la sociedad se radicalizarán cuando pasemos de una democracia liberal a la sociedad de pueblos, el ámbito internacional. Las visiones de vida buena son mucho más diversas y conflictivas en este nivel de modo que la tolerancia deberá ser extendida. Similarmente, el botín global de la naturaleza se ha incrementado como nunca en la historia, junto con una desigualdad sin par que demanda justicia. Por eso mismo, en el nivel internacional, será necesario tener mucho cuidado con delimitar el objeto que debe normarse: la estructura básica de la sociedad de pueblos. Hablando de una sociedad doméstica, Rawls dijo que “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento”.<sup>43</sup> Creemos que seguirá siendo, incluso con mayor urgencia, la primera virtud de las instituciones sociales cuando comprendamos cómo funciona la actual estructura básica de la sociedad de los pueblos en el próximo capítulo.

Por ahora podemos decir que en términos rawlsianos la esencia de lo político –esencia en un sentido pragmatista, por supuesto– es la normatividad de aquello que podemos reconocer como la estructura básica de la sociedad. Hasta aquí esperamos haber delineado los principales rasgos del concepto con la claridad que los textos de Rawls permiten. De todos modos, volveremos a cuestionar sus límites cuando trabajemos un ejemplo concreto de aplicación: la familia. Antes, revisemos cómo el concepto de estructura básica de la sociedad fundamenta la necesidad de la justicia distributiva.

### **2.3.- La justicia de trasfondo y la necesidad de distribución**

En escritos posteriores a *Teoría de la justicia*, el concepto de estructura básica de la sociedad es profundizado particularmente por sus consecuencias distributivas. Por ejemplo, Rawls vuelve al concepto precisamente para responder críticas de quienes

---

<sup>43</sup> Rawls, John. *TJ*. p.17

creen que la sociedad a través del Estado no debe preocuparse por la distribución. Así, uno de sus célebres críticos, Robert Nozick, sostenía que la justicia distributiva es innecesaria y que además viola los derechos fundamentales de las personas porque los acuerdos son voluntarios o libremente elegidos. Si uno acepta voluntariamente un trato, incluso cuando es muy riesgoso, no tendría por qué renegar de sus consecuencias. Nos ocuparemos ahora de este debate.

Hemos venido explicando que la estructura básica es el modo en que calzan las principales instituciones sociales y que una concepción política de la justicia la norma en cuanto a la distribución de derechos y deberes, cargas y ventajas de la cooperación social. Nos hemos referido sin más a la función que cumple una concepción política de la justicia sin explicitar en detalle su posible contenido. Dijimos también que una concepción política especifica principios de justicia –cualesquiera que fueran– que regulan la distribución en la estructura básica de la sociedad. Ahora bien, puede haber muchas concepciones de la justicia, muchos principios de distribución. Una concepción de la justicia puede ser utilitarista –esto es, regida por principios utilitaristas– o rawlsiana o socialista. Veamos con más detalle la de Rawls.

La teoría de Rawls incluye varios supuestos que hemos evitado desarrollar concientemente por no ser el objeto de nuestra investigación –ni relacionarse directamente con ella. Por ejemplo, para defender sus principios de justicia, Rawls utiliza el mecanismo de la posición original con el velo de la ignorancia, conceptos que ahora son muy conocidos en filosofía política. Sin embargo, aunque algo dijimos de ellos en el primer capítulo, no ha sido necesario pormenorizar sus detalles para explicar la centralidad del concepto de estructura básica de la sociedad. Más bien, comprendida la necesidad de normar dicha estructura el siguiente paso debería ser buscar los principios más adecuados para ello. En la búsqueda de estos principios, Rawls se vale de la posición original, el constructivismo político, el equilibrio reflexivo, el consenso entrecruzado y otros conceptos como parte de su método de escrutinio y justificación.<sup>44</sup> Se trata de hallar los principios de justicia que calcen mejor con las ideas ampliamente compartidas sobre la justicia en una sociedad democrática liberal.

---

<sup>44</sup> Me parece errado decir que la justificación en Rawls recae solo o especialmente en la posición original. Los dos grandes conceptos para la justificación son el equilibrio reflexivo y el consenso entrecruzado. No puedo demostrarlo acá. Solo lo señalo.

Valiéndose de éstos y otros conceptos, Rawls señala que los principios que deberían regir la estructura básica de la sociedad, pues representan y modelan mejor las convicciones profundas sobre la justicia liberal, son los siguientes:

“[1] cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y

[2] las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones:

[2.1] en primer lugar, tienen que estar abiertos a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades;

[2.2] y en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia)”<sup>45</sup>

El primer principio, de iguales libertades básicas, en general ha sido bien recibido dentro de la teoría liberal. Parece que calza con una creencia muy difundida en las democracias liberales: “Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad puede en conjunto atropellar”.<sup>46</sup> En cambio, el segundo principio, particularmente el principio de diferencia, ha sido muy cuestionado dentro y fuera de la familia teórica liberal. Este principio justifica las desigualdades siempre que favorezcan especialmente a quienes estarían peor sin el sistema cooperativo-distributivo que las origina.

Actualmente, la literatura sobre justicia distributiva es abundante gracias precisamente a la obra de Rawls y su controversial principio de diferencia. Su polémica aparición contribuyó en gran medida a revitalizar el debate. El enfoque distributivo del principio de diferencia ha sido calificado como demasiado conservador, para algunos, o demasiado progresista, para otros. No preocupa por el momento un estudio

---

<sup>45</sup> Rawls, John. *JCE*. p. 73. Además véase nota 12 y 13 *ad intra* de este capítulo.

<sup>46</sup> Rawls, John. *TJ*. p. 17. Si bien este dato es intuición o tomado de la cultura política pública liberal, no quiere decir que no haya tenido una importante evolución histórica y filosófica. Esta creencia puede haber sido difundida por o ajustada desde alguna doctrina religiosa como el cristianismo o alguna doctrina filosófica como la kantiana –que destaca la centralidad del hombre como fin en sí.

pormenorizado sobre la corrección o no de este principio. Nos interesa demostrar si la justicia distributiva socioeconómica es necesaria o fútil, para lo cual echaremos mano de la noción de estructura básica. Si demostrásemos que es moralmente imprescindible, en otro momento se podría discutir cuál es el mejor principio para implementarla.<sup>47</sup>

### 2.3.1.- ¿Es la redistribución enemiga de las libertades personales?

Varios críticos no solo cuestionaron la pertinencia del principio de diferencia, sino la pregunta previa ¿Es necesario ese principio o algún otro para la justicia distributiva? o ¿Tiene sentido la categoría justicia distributiva? Uno de aquellos críticos, que al menos inicialmente recibió mucha atención, fue Robert Nozick. Él decía:

“En una sociedad libre, diversas personas controlan recursos diferentes, y nuevas pertenencias surgen de las acciones e intercambios voluntarios de las personas [...] El resultado total es el producto de muchas decisiones individuales que los individuos tienen el derecho de hacer”.<sup>48</sup>

Si los acuerdos son libres y valoramos altamente la libertad –como refleja el primer principio rawlsiano [1]–, necesitaríamos bases morales y/o políticas muy fuertes para decir que las desigualdades que se generen son injustas y deben cambiarse. Por eso, concluye Nozick, una pauta distributiva –igualdad de oportunidades iniciales, de resultados finales, u otra– implicaría intervenir en las decisiones personales. Ese fue el craso error que acusó el socialismo: coaccionar la libertad individual. Nozick llega a decir que “el impuesto a los productos del trabajo va a la par con el trabajo forzado [pues] tomar las ganancias de  $n$  horas laborales es como tomar  $n$  horas de la persona; es como forzar a la persona a trabajar  $n$  horas para los propósitos de otra”.<sup>49</sup> La postura de Nozick es conocida como el libertarismo,<sup>50</sup> caracterizada por conceder preeminencia

<sup>47</sup> Discutir en este trabajo cuál es el mejor principio de justicia distributiva local nos llevaría demasiado lejos. El tema de este trabajo es la justicia distributiva internacional –no la local–, por eso, en el capítulo cuatro sí discutiremos con mayor detenimiento algunos principios distributivos para la estructura básica internacional.

<sup>48</sup> Nozick, Robert. *Anarquía, estado y utopía*. México DF: FCE, 1988. p. 153. Aunque no comparto en general las tesis de Nozick, me parece que los capítulos que dedica a criticar la distribución social, sobre todo la teoría de Rawls, capítulos 7 y 8, son muy interesantes y la parte mejor lograda de su libro.

<sup>49</sup> *Ibid.* p. 170.

<sup>50</sup> Conviene destacar que el libertarismo es muy distinto del liberalismo rawlsiano, siendo considerado ampliamente como igualitarista este último. En cierto sentido, ambos defienden la libertad como el ideal más valioso que cuidar socialmente. La diferencia central estaría en que los libertaristas no admiten casi

absoluta a cierto ideal de libertad del cual se desprende lo justo. Así, asumiendo que se parte de una situación inicial moralmente arbitraria –y, por tanto, justa o al menos neutral– solo serían justos los acuerdos a los que los individuos libremente acceden. Si un tercero, el estado, intenta modificar estos acuerdos estaría violentando la dignidad de los contrayentes.<sup>51</sup>

El libertarianismo de Nozick y otros adquiere su fuerza persuasiva desde la intuición ampliamente difundida por la cultura individualista contemporánea que considera que la función primera del Estado es el resguardo de la libertad del individuo. Si fuera así, si la esencia del aparato estatal, como sostienen algunos contractualismos, es la protección del individuo ¿cómo podría justificar el guardián una coerción sobre el amo? Se requieren poderosas razones justificar un impuesto u otras medidas semejantes, pues, como sostiene cierta rama liberal desde Locke, atentar contra el patrimonio del individuo es atentar contra el individuo mismo.<sup>52</sup>

En la respuesta de Rawls a estas críticas, *Liberalismo político* (1993), el concepto de la estructura básica es central.<sup>53</sup> Dice: supongamos que aceptamos que se parte de una situación justa y se realizan en adelante acuerdos solo con reglas justas –lo cual ya es un supuesto poco verosímil en cualquier democracia contemporánea, sea de primer o tercer mundo. Lo que no ve Nozick es que los resultados acumulados de muchos acuerdos justos por separado pueden alterar las relaciones entre los ciudadanos y las oportunidades, de modo que, junto con tendencias sociales y contingencias históricas,

---

ninguna coacción de la libertad con fines distributivos, mientras que los liberales igualitaristas –Rawls, Dowrkin, Sen– creen que la distribución es necesaria precisamente para que la libertad pueda realizarse. De lo contrario, reclaman estos últimos, como sucede en las sociedades capitalistas desde la revolución industrial, la libertad puede ser solo un derecho abstracto para las mayorías. El libertarianismo es cercano al ultraliberalismo y neoliberalismo económico. Si bien todos ellos llevan el apellido “liberal”, sus diferencias de índole distributivo con el liberalismo igualitarista son irreconciliables.

<sup>51</sup> Kant respondió a las tesis libertarias hace mucho cuando se preguntaba a través de su imperativo categórico si deseáramos razonablemente un mundo sin lugar para la solidaridad. Cfr. *Fundamentación Metafísica de las Costumbres*. Buenos Aires: Porrúa, 1977. Creo que las respuestas de Rawls van en la misma línea.

<sup>52</sup> Cfr. Locke, John. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Madrid, ESPASA, 1991. En su célebre “Segundo Ensayo”, Locke justifica la existencia del estado en cuanto salvaguarda vida, libertad y hacienda, siendo esta última fundamental para las otras dos.

<sup>53</sup> Voy a seguir la conferencia VII en el LP. Por cierto, ese texto es prácticamente igual a la conferencia original *the Basic Structure as Subject* (1978) y en el último texto, *La justicia como equidad* (2001) no hay mayores cambios respecto del uso que nos interesa acá. Por tanto, podemos decir que al menos en su concepción de la justicia doméstica la relación entre estructura básica y justicia distributiva ha sido sustancialmente la misma.

pueden eliminar las condiciones para llegar a nuevos acuerdos justos. En ese caso, lo que puede variar es el trasfondo, tal vez deje de ser equitativo.

Lo que Rawls llama justicia de trasfondo se entenderá mejor desde la noción que estamos analizando. Recordemos que en la estructura básica se dan importantes transacciones entre las personas. Que sean justas o no depende de los criterios que asuman los agentes para evaluarlas. El libre intercambio, que defiende Nozick, no puede ser suficiente parámetro. Primero, no solo es inconcebible teórica o prácticamente una situación equitativa absoluta como punto de partida o su contrario, el estado de naturaleza. Nos hallamos en sociedades con historia: el punto de partida –si se pudiera descubrir– no es neutro. Además, y más importante, aun cuando se concibiera como justo el punto de partida, en el tiempo las expectativas de otros sujetos y nuevas generaciones se pueden ver afectadas por acuerdos iniciales y/o contingencias. Por azar o contingencia no me refiero exclusivamente a desgracias naturales que están fuera del concurso humano, sino que propongo admitir que las instituciones civiles no funcionan perfectamente, por lo que ellas requieren correcciones frecuentemente.<sup>54</sup> Debemos aceptar realistamente el hecho de que las instituciones sociales son falibles, imperfectas.

Por eso, cuando Rawls dice que hay que centrar nuestra atención en la estructura básica es porque sus instituciones tienen por tarea asegurar que las condiciones de trasfondo sigan siendo justas. Hay que insistir en que el trasfondo justo puede cambiar, minarse, aunque nadie actúe injustamente, o por más que se prevenga hasta donde sea posible las acciones y sus consecuencias sociales. “Éstas están tan lejos en el futuro, o son tan indirectas, que los intentos por prevenirlas mediante reglas restrictivas que se aplican a los individuos representarían una carga excesiva”.<sup>55</sup> En vez de intervenir directamente sobre las elecciones personales, los impuestos y servicios sociales derivados de ellos lo hacen indirectamente.

---

<sup>54</sup> Los defensores de la no intervención en los acuerdos voluntarios locales o globales de tipo económico, por ejemplo, quedaron muy mal parados después de las crisis económicas Rusa y Asiática a finales del siglo XX. Pero en el momento de redacción de esta nota a pie –01 de junio del 2009–, todavía en pleno de una de las crisis económicas globales más agudas de la historia, el gobierno del país que ha defendido más atrincheradamente el libre intercambio y la no intervención ha invertido miles de millones de dólares para salvar sus bancos e industria. Casualmente hoy, Barack Obama ha anunciado “el rescate” –que prefiero calificar de intervención– financiero más grande en la historia de ese país para evitar que la *General Motors* quiebre.

<sup>55</sup> Rawls, John. *LP*. p.250.

Delimitar con criterios de justicia la estructura básica de la sociedad no tiene por fin coaccionar las libertades individuales, sino asegurar que el trasfondo siga siendo justo precisamente para que las decisiones individuales continúen siendo significativamente autónomas. Rawls y otros liberales igualitarios –o igualitaristas– creen que no hay contradicción cuando se norma la estructura básica para que ésta a su vez moldee las elecciones personales que se dan en ella. No sería esto un atentado contra la autonomía personal, sino, al revés, un mecanismo para protegerla.<sup>56</sup>

Hay que destacar un par de observaciones más sobre el rol de la estructura básica. Primero, no podemos saber, considerando solo la conducta de los individuos y de las asociaciones en las situaciones inmediatas, si los acuerdos a los que se llegue son justos o imparciales porque esta evaluación depende primordialmente de las características de la estructura básica. Por ejemplo, el exceso de fuerza laboral puede influir mucho sobre los salarios justos. Segundo, las personas pueden creer razonablemente que actúan justamente según las normas que rigen los acuerdos. Pero eso nos es suficiente para asegurar la justicia de trasfondo. Si el Estado y la ley no cuidan el trasfondo y el resultado, puede darse el caso que las acciones parezcan justas y, a la vez, los beneficios muy desiguales. En esa situación, podemos pensar que una “mano invisible” guía las cosas en favor de unos.

De todo lo anterior podemos entender, por qué las instituciones sociales regulan el trasfondo social. La estructura básica abarca las grandes instituciones que definen dicho trasfondo como las operaciones que continuamente hacen ajustes y compensan las inevitables tendencias a desviarse de la imparcialidad de trasfondo. Por ejemplo, incluso las sociedades que defienden con más ahínco la libertad individual promueven gravámenes sobre ingresos y herencias que evitan concentraciones excesivas. Ocuparse de que el trasfondo siga siendo justo, desde luego, también implica reglas que reparen los daños que afectan la estructura básica. Concretamente se requieren reglas que rigen transacciones y convenios entre individuos y asociaciones. Por ejemplo, se requieren leyes contractuales sobre el fraude y la coacción, u otras.

---

<sup>56</sup> Probablemente el otro importante autor liberal igualitario es Dworkin, Cfr. Dworkin, Ronald. *Virtud soberana: la teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona: Paidós, 2003



Que el trasfondo sea equitativo y que se reparen los agravios en la estructura básica son dos importantes razones que aprovecharemos al aplicar el concepto al nivel internacional, a la sociedad de los pueblos. Allí también es importante conservar cierto grado de justicia de trasfondo y definir el tipo de estructura básica que debe respetarse. En el siguiente capítulo veremos con más detalle cómo aplicar esos motivos locales al ámbito global.

Existe otra clase de razones que tal vez podría fundamentar mejor la distribución pero que concientemente, como Rawls, evitamos proyectar de lo local a lo global. La idea fundamental de Rawls, desde *Teoría de la justicia* hasta la *Justicia como equidad*, era concebir a la sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre personas libres e iguales.<sup>57</sup> Esto es, las personas –al margen de las circunstancias históricas reales que las constituyeron como pueblo– se conciben mutuamente como miembros de una empresa común que demanda obligaciones y garantiza beneficios, lo cual implica cierto sentido de pertenencia a una comunidad política e identificación con los conciudadanos. Como bien señaló Sandel, tal vez el sujeto delineado en *Teoría de la justicia* esté por momentos mucho más cerca del egoísta racional que del miembro de una comunidad o el ciudadano de una república.<sup>58</sup> Sin embargo, el principio de diferencia defendido por Rawls presupone lazos más que instrumentales. De allí que toda la tercera parte de *Teoría de la justicia* esté dedicada a explicar cómo pueden los ciudadanos adquirir un sentido de justicia político moral, no como fruto exclusivo de una elección de índole racional económico.

Más allá de intentar salvar la coherencia o aguzar la incoherencia, me limito a señalar que ya desde *Teoría de justicia* la idea de cooperación es fundamental para los efectos distributivos. Pero dejamos de lado este supuesto en nuestra investigación porque una alta cooperación en el escenario internacional es una presunción demasiado ingenua. Si ya dentro de muchas sociedades democráticas liberales es complicado afirmar que a sus ciudadanos los une o debería unirlos algo más que la casualidad y el autointerés, el debate en el nivel global sería menos prometedor para quienes demandan fuertes vínculos. Por eso, concientemente prescindo de apelar a la empresa común al momento

---

<sup>57</sup> Cfr. Rawls, John. *JCE*. pp. 27-30

<sup>58</sup> Cfr. Sandel, Michael. Op. Cit. La ubicación y análisis de textos rawlsianos donde el sujeto aparece contradictorio más de una vez con los fines que Rawls le propone es uno de los grandes méritos del trabajo de Sandel.

de delinear la distribución. Antes bien, por considerarlas más acordes a la realidad internacional, baste con las otras razones –especificadas en los párrafos anteriores– que hacen referencia al trasfondo que se genera en la estructura básica.

### **2.3.2.- Un ejemplo importante: la familia y la pobreza**

Como venimos diciendo, muchas instituciones forman parte de la estructura básica de la sociedad. Entre algunas de las que menciona Rawls, a veces con más énfasis y concreción, tenemos la constitución política, las disposiciones económicas, la libertad de pensamiento, la competencia mercantil, la propiedad privada, la familia monógama. No podemos estudiarlas detalladamente todas ni sus múltiples implicancias o efectos. Además, nos interesan las cuestiones relacionadas con la pobreza y la justicia distributiva. Tomaré solo una institución como muestra de nuestro análisis. Elijo la familia y la desigualdad que produce entre hombres y mujeres. Veremos a partir de ella cómo una institución de tan amplio alcance y arraigo social genera inequidades relacionadas con la pobreza de modo que dicha situación demanda el accionar político para la justicia distributiva.

Muchas razones inclinan esta elección por la familia en lugar del mercado, la constitución, las iglesias u otras instituciones. Deseo explicar por qué esta decisión por la desigualdad de género que ocurre en la familia, una institución tan variable en el tiempo y el globo, dentro de una tesis que se ocupa de la justicia distributiva y la pobreza. En principio, según expusimos en el primer capítulo, recordemos que venimos entendiendo la pobreza como mucho más que la escasez de dinero o un equivalente inmediato. En términos más amplios la pobreza está relacionada con el desarrollo de los derechos humanos –o capacidades, desde otro punto de vista. Veamos un extenso texto de Nussbaum que resume bastante bien la problemática que deseamos destacar:

“De acuerdo con el Informe sobre desarrollo humano 1997 [...] y según una compleja medición que incluye la expectativa de vida, la riqueza y la educación, no hay país alguno que trate a su población femenina igual de bien que a la masculina [...] En los países en desarrollo, tomados en conjunto, hay un 60% más de mujeres que hombres entre los adultos analfabetos; la tasa de escolarización de las mujeres [...] es un 13% más baja que la de los varones; y el

salario de las mujeres alcanza solamente las 3/4 partes del salario de los varones [...]

Si regresamos al área muy básica de la salud y la nutrición, hay una evidencia generalizada de discriminación de las mujeres [...] Los investigadores afirman, por lo común, que, donde existe igual nutrición y cuidado de la salud, las mujeres viven, en promedio más que los hombres. De ese modo, esperaríamos una relación de sexos cercana a 102,2 mujeres cada 100 hombres (tal es la actual relación de sexos en el África sub-sahariana). Muchos países tienen una relación mucho más baja: la de la India, por ejemplo, es de 92,7 mujeres cada 100 hombres [...] Si estudiamos estas proporciones y planteamos la pregunta ‘¿cuántas más mujeres habría actualmente en el país X si el mismo tuviese la misma relación de sexos que el África sub-sahariana?’, obtendríamos una cifra que el economista Amartya Sen denominó gráficamente el número de las ‘mujeres faltantes’. Hay muchos millones de mujeres faltantes en el mundo actual”.<sup>59</sup>

De acuerdo con este texto la relación entre género y bajo desarrollo humano es inquietante, patéticamente cruda, claramente injusta. Es más, aun si redujéramos la noción de la pobreza solo a la falta de ingresos económicos –como predominaba en los enfoques clásicos–, el factor género nos muestra absurdas injusticias que se producen desde las diversas instituciones que conforman las estructuras básicas tanto de las democracias desarrolladas como de otros regímenes en países no desarrollados. Veamos algunos ejemplos.

En promedio las mujeres manejan menos dinero en el hogar porque es el marido quien lo administra y éste le da una cantidad para que ella resuelva los gastos de la casa como sea posible; la mujer es, así, económicamente dependiente y se ve en serios apuros para satisfacer las necesidades vitales del hogar frecuentemente. Una mujer que desea cubrir las necesidades de su hogar y recibe poca, o a veces ninguna, ayuda del esposo debe también trabajar de algún modo; luego, como además debe atender a los niños y la casa, su independencia económica le demanda mayor esfuerzo que al hombre

---

<sup>59</sup> Nussbaum, Martha. *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*. Barcelona: Herder, 2000. pp. 30-31. En una nota al pie que Nussbaum sintetiza de Sen, dice: “El número total de mujeres faltantes estimado por Sen es de cien millones”.

desentendido de niños y quehaceres domésticos. Una mujer sin carga abusiva hogareña igual tiene problemas puesto que debe enfrentarse a un mercado laboral estructurado inequitativamente: los jefes, normalmente hombres, suelen ver en ellas menor poder de negociación y mayor necesidad por lo que se les puede pagar menos por las mismas tareas que realiza un varón. Además, el mercado, una institución que Rawls incluyó siempre dentro de la estructura básica, ha diseñado puestos especialmente para mujeres: costureras, encargadas de la limpieza, secretarias; estas plazas suelen ser por lo general peor pagadas que las plazas especialmente diseñadas para hombres. Si se hubiera de elegir entre dos profesionales igualmente competentes, un hombre y una mujer, a veces un motivo que inclina la balanza es que él no requerirá licencia por maternidad, lo cual implicaría un gasto extra para el empleador. Una niña que aún no se enfrenta a esos problemas puede que tenga que hacerlo en su momento: llegará a un mercado exigente menos preparada que su hermano porque ella tuvo que dedicar menos tiempo que él a su propia educación, porque ella tenía que ayudar en las tareas domésticas –cuidar a los hermanos menores, cocinar, limpiar, entre otras. En algunas sociedades como la India – una de las democracias más pobladas de la tierra–, leer el género de los hijos desde la perspectiva económica puede significar grandes males para las niñas: se tiene que invertir mucho en ellas para casarlas –por causa de la dote–, luego de entregarlas al marido, los padres no esperan ya ningún soporte económico futuro de parte de ellas; por eso tener hijas es muy mal negocio o hasta una desgracia.

Hablando de las razones por las cuales algunas sociedades son pobres o menos favorecidas, Rawls admitió que un factor para ello parece ser la condición de las mujeres. Para él, “las sociedades menos favorecidas harían bien en prestar más atención a los intereses fundamentales de las mujeres”.<sup>60</sup> Aunque no se haya ocupado detenidamente del problema, no deberíamos leer el *Derecho de Gentes* sin preguntarnos por la condición de las mujeres si en verdad los fines de la obra son señalar pistas para eliminar las principales injusticias del mundo contemporáneo.

En las más diversas estructuras básicas de las sociedades contemporáneas, la injusticia de género está asentada de tal modo que, como la pobreza, parece ser un mal endémico. Venimos diciendo que el concepto estructura básica se conforma al tipo de sociedad, a

---

<sup>60</sup> Rawls, John. *DG*. p. 129

los pueblos concretos, luego, las instituciones que lo conforman pueden variar según la sociedad de que se trate. Por ejemplo, la institución llamada mercado capitalista no es todavía, aunque para muchos vaya camino a serlo, común a todos los pueblos; y de ningún modo podríamos afirmar que es una institución que ha acompañado a la humanidad desde antiguo. Éste no es el caso de la familia como institución: su presencia en la humanidad es prácticamente inmanente o esencial, aun cuando sabemos que no en todas partes es o ha sido formada desde una pareja monógama heterosexual. No podemos escapar, ninguna sociedad puede hacerlo, a los dilemas planteados por la desigualdad de género en las familias. Luego, muchos de los problemas económicos y del desarrollo humano general de las mujeres, como los que hemos mencionado en los últimos párrafos, han comenzado en casa, esto es, han sido alentados o promovidos por la institución familiar. La justicia distributiva, local y global, tiene algo que decir al respecto.

La justicia doméstica rawlsiana recibió vigorosas críticas por destacadas teóricas de género contemporáneas, particularmente sobre la delimitación del ámbito de la justicia. Rawls se vio obligado a esclarecer y reformular sus puntos al respecto. En la presentación que hicimos de su teoría de la justicia local, hemos dicho que ésta se aplica exclusivamente a lo que él reconoce como el ámbito político por excelencia que llamamos la estructura básica de la sociedad. Este espacio –con unos acentos u otros– es percibido por algunos autores como el espacio público, contrapuesto al espacio privado. La teoría de género ha postulado opiniones diversas –y muchas de ellas enfrentadas– sobre la validez de la dicotomía público-privado. Al respecto Pateman sintetiza:

“El análisis de estas críticas se complica más porque el liberalismo es esencialmente ambiguo en cuanto se refiere a lo “público” y lo “privado”, y feministas y liberales discrepan sobre dónde y por qué se debe trazar la distinción entre las dos esferas, o, según ciertas posturas feministas contemporáneas, si esta distinción debería trazarse en algún lugar”.<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> Pateman, Carole. “*Críticas feministas a la dicotomía público/privado*” *En*: Castells, Carme [comp]. *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós, 1996. p. 31.

Podemos entrar al problema preguntándonos dónde está la familia en el esquema rawlsiano de una estructura básica para una sociedad liberal democrática en general. Algunas teóricas de género tras leer detenidamente *Teoría de la justicia* creen que finalmente Rawls dejó fuera del ámbito normativo a la familia. Por ejemplo, refiriéndose a dónde ubicar la familia tras suscribir la dicotomía público-privado, Pateman dice:

“Los dos principios de justicia rawlsianos ofrecen un ejemplo de esta división. Rawls sostiene que los principios ‘presuponen que la estructura social puede dividirse en dos partes más o menos distintas’. A estas dos partes no las denomina privada y pública, aunque ‘las iguales libertades de la ciudadanía’ normalmente se denominan libertades ‘políticas’ y las ‘desigualdades sociales y económicas’ de la segunda parte normalmente se consideran parte de la esfera ‘privada’. En la formulación final de Rawls queda claro que los principios se refieren a la sociedad civil y que la familia queda fuera del alcance de los mismos. La parte b) del segundo principio, de igualdad de oportunidades, no es aplicable a la familia, y la parte a), el principio de la diferencia, puede no serlo”.<sup>62</sup>

Otras autoras como Okin han creído que Rawls, en sus distintas obras, es ambiguo en el tratamiento de la familia: a veces parece que la deja afuera; otras, que la incluye por completo. Sin embargo, Okin propone que, desde una lectura integral de los trabajos rawlsianos, la familia sí es parte, aunque problemática, de la estructura básica:

“El problema al que nos enfrentamos es que la familia es una institución social que desafía la dicotomía entre político y no político que Rawls ha destacado notablemente en los últimos años. Ello se debe a que, como claramente definió, las familias pertenecen a la estructura básica, aunque en su mayor parte sean relaciones comparativamente privadas, en las que las cosas buenas y malas a menudo quedan ocultas a la vista de lo público”.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Ibid. p.35n. Lo que Pateman llama partes a) y b) aparecen en mi presentación en otro orden como puntos 2.2 y 2.1 respectivamente al inicio de mi subcapítulo 2.3

<sup>63</sup> Okin, Susan. “*Liberalismo político, justicia y género*”. En: Castells Carme [comp]. *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós, 1996. p. 131

Por su parte, Nussbaum, piensa que Rawls se ha ocupado de la familia con mediano éxito dando respuestas a varios problemas y dejando otros abiertos.<sup>64</sup>

Finalmente, el propio Rawls concedió que no fue diáfano sobre la aplicación de su marco teórico a la institución familiar ni sobre la equidad de género. Afirmó: “Una concepción liberal decente de la justicia [...] implicaba igual justicia tanto para las mujeres como para los hombres. Debo admitir que mi *Teoría de la justicia* pudo haber sido más explícita al respecto, pero el error es mío...”<sup>65</sup>

Voy a dialogar sobre todo con las lecturas de Nussbaum y Okin en mi propia presentación del enfoque rawlsiano para la familia. Adelanto que, como estas autoras, no dudo, frente a Pateman y otras, que el modelo de justicia de Rawls y particularmente el concepto de estructura básica de la sociedad sí se ocupa de la familia, aunque controversialmente. En todo caso, aunque en última instancia no la resuelva, sí puede iluminar diversas aristas de la injusticia de género.

Muchos de los problemas de la relación género y pobreza de ingresos se dan por una drástica separación entre lo público y privado. Por ejemplo, en el caso de las esposas dependientes económicamente, es descaradamente absurdo, aunque sucede frecuentemente en la vida real, que un marido diga que lo que haga con su mujer y su dinero es un asunto personal sobre el cual el Estado no debería tener ninguna injerencia. Las más de las veces las leyes y el aparato coercitivo del Estado no llegan a ese espacio o no lo hacen con suficiente fuerza. Por tanto, debemos revisar los límites de lo público y lo privado. Para esta tarea encuentro sumamente útil el concepto de estructura básica que precisamente he estado llamando, desde el marco general teórico rawlsiano, el campo político por excelencia.

Podemos comenzar desde una idea intuitiva: no toda la vida social debe ser objeto de las leyes positivas que un Estado otorga para regular la convivencia dentro de sus fronteras.

---

<sup>64</sup> Nussbaum, quien se autoreconoce como feminista liberal deudora de Rawls en muchos temas, ha publicado varios trabajos sobre la relación entre ese autor y el feminismo. Cfr. *Las fronteras de la justicia*. Barcelona: Paidós, 2006. Cfr. “*The feminist critique of liberalism*”. En: *Sex and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1998. “*El futuro del liberalismo feminista*”. En: Areté. Vol. 13, N° 1, (2001), pp. 59-101. “*Amor, cuidados y dignidad*”. En: *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*. Barcelona: Herder, 2000.

<sup>65</sup> Rawls, John. “*Una revisión de la idea de razón pública*”. En: *El derecho de gentes*. Barcelona: Paidós, 2001. p.181. En adelante citado como *IRP*.

Por ejemplo, se ha venido combatiendo desde las fuentes liberales aquella tradicional costumbre en muchas partes del mundo que otorgaba a las familias el privilegio de elegir cónyuges para los hijos. En las democracias contemporáneas, es ampliamente aceptado que el estado debe velar porque las personas elijan libremente. Luego, si el estado se vuelve garante de éstas y otras importantes decisiones personales, ¿quiere decir que el dominio público existe únicamente en función de guardia del dominio privado? No lo creo, pero veamos qué significa esto.

En *Teoría de la justicia y Liberalismo político* Rawls es ambiguo al incluir o no a la familia como una de las instituciones básicas de la sociedad.<sup>66</sup> Sin embargo, desde esos textos venimos sugiriendo que la estructura básica es el modo en que las principales instituciones distribuyen derechos y deberes, cargas y beneficios, en otras palabras, delimitan las posiciones sociales, las expectativas de vida de las personas en la convivencia social. Luego ¿es posible no incluir una institución como la familia en dicha estructura? Creo obvio que no. Por tanto, no entiendo por qué Rawls no fue lo suficientemente enfático para incluirla si, como interpreto esas obras –al igual que Nussbaum y Okin–, todo su aparato conceptual lo lleva a ocuparse de todo aquello que afecte las justas expectativas de las personas. La familia, sin duda alguna, determina gran parte de las expectativas de sus miembros.

Recién en uno de sus últimos textos, *Una revisión de la idea de razón pública*, deja saldada la cuestión. Citemos unos párrafos específicos

*“La familia forma parte de la estructura básica de la sociedad porque una de sus principales funciones es servir de base de la ordenada producción y reproducción de la sociedad y de su cultura de una generación a otra [...]*

*La misión esencial de la familia es arreglar de manera razonable y efectiva la crianza y el cuidado de los niños para asegurar el desarrollo moral y su educación en el marco general de la cultura.*

*Estas [y otras] exigencias limitan todos los arreglos de la estructura básica, incluso los esfuerzos para alcanzar la igualdad de oportunidades. La familia*

---

<sup>66</sup> En las obras citadas de Nussbaum y Okin, citadas en las últimas notas a pie, se encuentran bien estudiados y comentados los pasajes equívocos de la obra de Rawls sobre la familia.



impone restricciones a las formas de lograr este objetivo, y los principios de justicia se formulan siempre para tratar de tomar en cuenta estas restricciones”.<sup>67</sup>

Por supuesto, son debatibles varios elementos del texto. Por ejemplo al decir que “*una de sus principales funciones es servir de base de la ordenada producción y reproducción de la sociedad y de su cultura de una generación a otra*” podrían suscitarse cuestiones importantes. Primero, ¿quiere decir que esa es la función primera o fundamental de la familia? Si ese fuera el caso, ¿qué sucede con las familias –cada vez más frecuentes– que deciden no tener hijos? Otra indagación podría ser la siguiente: ¿es la reproducción social exclusiva responsabilidad de la institución familiar? Durante el último siglo muchos estados frenaron fuertemente el crecimiento demográfico mientras que otros a decidieron alentarlos.<sup>68</sup>

El texto de Rawls no resuelve tajantemente estos problemas, ni siquiera se los plantea directamente. Pero sí deja zanjado que la familia es parte de la estructura básica y que, por tanto, debe ser normada al menos parcialmente en consonancia con alguna concepción política de la justicia. Según cómo se concibe la sociedad a sí misma y el rol de la familia en ello, es imprescindible que ésta sea limitada. Las preguntas que se generan son muchas: ¿de qué modo la justicia política restringe la vida interna de la institución familiar? ¿los principios de justicia –rawlsianos u otros– debieran aplicarse directa o indirectamente, y hasta dónde?

Pese a que Rawls no termina de contestar todas las cuestiones, señala algunas pistas importantes para el debate. Por ejemplo, dice que aun cuando los principios de justicia política –cualesquiera que estos sean– no debieran aplicarse directamente a la familia, éstos sí la constriñen. No se trata de que el principio de diferencia –o el método heurístico utilizado para sostenerlo, la posición original– sea utilizado entre la pareja o

---

<sup>67</sup> Rawls, John. *IRP*. pp. 181-182. Las cursivas son mías.

<sup>68</sup> Algunos estados disminuyeron su crecimiento e incluso a veces actuaron draconianamente con medidas como el aborto forzado a partir del segundo hijo, o el desempleo, u ocultas campañas de esterilización. Así actuaron algunos regímenes socialistas y es especialmente debatible el caso de China. De otro lado, sobre todo algunas sociedades desarrolladas de fines del siglo XX –como Alemania– comprendieron en algún momento que estaba decreciendo peligrosamente por lo que empezaron a incentivar la maternidad. Incluso Estados como Canadá y Australia aumentan su sociedad su población sin recurrir a la familia: invitan a seleccionados inmigrantes.

entre los hijos para repartir funciones.<sup>69</sup> No obstante, en la medida en que la justicia política rawlsiana promueve derechos, libertades y oportunidades básicas para todos los miembros, ciertas conductas dentro de las familias son restringidas. La clave está en concebir a la familia como una institución social fundamental, por lo cual deberá ser al menos parcialmente circunscrita por alguna concepción política de la justicia.

La familia, una iglesia, o la academia universitaria son instituciones sociales que cumplen importantes roles para la vida de las personas, consideradas individualmente, como para el colectivo social más amplio al que pertenecen. Estas instituciones determinan las expectativas de sus miembros dentro y fuera de ellas. Veamos un ejemplo que propone Ronzoni.<sup>70</sup> Imaginemos una sociedad S comprometida con la equidad de oportunidades de educación entre hombres y mujeres, pues mucho de la disparidad de ingresos y suerte económica se debe a su ausencia. El Estado de S tiene, entre sus metas, el ideal de que hombres y mujeres accedan a una formación universitaria o superior de calidad que les permita equivalentes oportunidades de desarrollo profesional y económico. Un primer paso que da S es prohibir la discriminación explícita: una medida concreta sería impedir que ninguna universidad discrimine a sus ingresantes en función del género. Para ir más allá de lo formal según la medida anterior, S propone un sistema educativo escolar que garantiza igualdad en el acceso a universidades reconocidas y exigentes: S podría tener un buen sistema escolar público de modo que si una familia envió al hijo varón a una escuela privada y a la hermana a una estatal no haya mucha diferencia al momento de aplicar a la educación universitaria. Esta medida complementa la anterior y ambas parecen bastante prometedoras en conjunto. Al menos no se podría acusar fácilmente al estado de S por no diseñar el “espacio público” de acorde a la igualdad de oportunidades. Sin embargo, incluyamos un elemento más: las reglas familiares de muchos grupos en S presionan a las mujeres, por motivos religiosos, culturales, u otros, para que no apliquen a esas universidades. Supongamos que la tradición religiosa a la que esa familia pertenece alienta dicha desigualdad. ¿Tendría el Estado que abrir las puertas del castillo familiar?

---

<sup>69</sup> No se trata de enfrascarnos en imágenes caricaturescas como sostener que lavar platos o repartir un pastel de cumpleaños dependan de los principios de justicia política directamente. Recordemos que una de las críticas a Rawls era aplicar su teoría a todos los espacios morales de modo que convertía, por ejemplo, a las familias en espacios de justicia antes que fraternidad –véase *ad intra* 2.1.2.2.

<sup>70</sup> Cfr. Ronzoni, Miriam. “Two concepts of the basic structure, and their relevance to global justice”. *En: Global justice: Theory practice rhetoric*, N° 1, (2007), pp. 71-73. Tomé inicialmente la idea de Ronzoni, mas pienso que llevo el ejemplo bastante más lejos de lo que ella quiso deducir del mismo.

Sí, pues notamos que el espacio público no podría comenzar del umbral hacia fuera si en verdad quiere alcanzarse la igualdad de oportunidades. Un Estado que concibiera de modo progresista el espacio público, con medidas como las que mencionamos, y a la vez siga ajeno a lo que sucede dentro de la casa terminaría solo declarando buenas intenciones formales. No sería suficiente que el sistema educativo forme parte de la estructura básica si la familia no lo es.

El ejemplo también nos sirve para comprender la interacción entre diversas instituciones básicas: familia, iglesia y universidad. Si cada asociación a la que pertenecemos tuviera autoridad normativa absoluta, podríamos vernos obligados a vivir escindidos. No es infrecuente el caso de mujeres que en la universidad reciben un modelo educativo que fomenta la igualdad de oportunidades mientras que en sus familias e iglesias las reglas van en otra dirección. Por eso, se requiere en esos casos principios transversales que regulen los principales desacuerdos entre esas esferas de vida sin que a la vez terminen engulléndolas por completo.<sup>71</sup>

Centrándonos en la familia, como acabamos de apreciar, ésta interactúa con otras instituciones de modo que la estructura básica no puede concebirse sin ella. Por eso, Rawls termina reconociendo que la justicia política tiene algo importante que decir a la vida interna de las principales instituciones sociales ya que son ellas mismas las que configuran la estructura básica.

“Cuando el liberalismo político distingue entre la justicia política que se aplica a la estructura básica y las otras concepciones de justicia que se aplican a las asociaciones dentro de esa estructura, no considera los dominios de lo político y lo no político como espacios separados y desconectados [...] Los miembros adultos [y los niños en cuanto llegarán a ser adultos] de las familias y otras asociaciones son ante todo ciudadanos iguales: ésta es su posición básica. Ninguna asociación o institución a la cual estén vinculados puede violar sus derechos como ciudadanos”.<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> Recuérdese la metáfora del lecho de Procustes en la sección 2.1 de este capítulo.

<sup>72</sup> Rawls, John. *IRP*. pp. 184-185.

En el texto citado, Rawls distingue dos tipos de concepciones de justicia: una política que se aplica a la estructura básica y otra –que podríamos llamar moral o ética por provenir de una doctrina comprensiva amplia– que se aplica directamente a la vida interna de la familia –u otra asociación, como una iglesia o universidad. La justicia política determina el espacio adecuado para que esas concepciones no políticas puedan regular la vida interna, mas queda clara la prioridad de la primera. Como dice el texto, ni las asociaciones ni sus concepciones de vida buena que las guían pueden violar los derechos, libertades y oportunidades básicas de las personas en tanto ciudadanos. Nuevamente citemos un párrafo que me parece contundente:

“Un dominio o una esfera de vida no es entonces un hecho dado y separado de las concepciones políticas de la justicia. Un dominio no es un espacio o un lugar sino más bien el resultado de la forma en que los principios de justicia se aplican, *directamente* a la estructura básica e *indirectamente* a las asociaciones dentro de ella [...] Si se alega que la llamada esfera privada es un espacio ajeno a la justicia, entonces no existe tal cosa”.<sup>73</sup>

La esfera privada no está blindada frente a la justicia política; ninguna institución lo está. Al menos indirectamente, una concepción política de la justicia aplicada a la estructura básica determina qué tipo de acciones deja al control de las concepciones morales propias de cada familia, imponiéndole ciertos límites que no puede traspasar. Si una concepción moral propone que solo las mujeres deben hacerse cargo del trabajo doméstico –aseo del hogar, cuidado y crianza de los niños, entre otros– reduciendo sus oportunidades drásticamente en comparación con las de los hombres, esto entra en contradicción flagrante con la concepción política de los ciudadanos como libres e iguales. En tanto que la familia, forma parte de la estructura básica, la justicia política debiera impedir tal exceso en desmedro de las mujeres.

Por otra parte, no nos queda suficientemente explícito en los textos citados, ni en los que restan de *Una revisión de la idea de razón pública*, cómo intervendría Rawls dentro de la supuesta sociedad S para que la familia no quede exenta de justicia. Él reclama cierta atención al asunto aunque no dictamina modos de operación inspirados en sus dos

---

<sup>73</sup> Rawls, John. *IRP* p.185. Las cursivas son mías.

principios u otros. Por mi parte, no pretendo insinuar siquiera que los dos principios rawlsianos resolverían el asunto proveyendo justa igualdad de oportunidades para hombres y mujeres. Lo que he intentado destacar es que el concepto de estructura básica de la sociedad sí es sensible al problema de género y pobreza, por lo cual, puede ofrecer luces para su abordaje.

En este trabajo no puedo extenderme más sobre cómo pueden resolverse algunos problemas concernientes a la inequidad de género desde la teoría rawlsiana u otra particular. Sé que Rawls mismo quedó pasmado frente a su complejidad y –como sucedió con los problemas planteados por el multiculturalismo y otros– solo se limitó a indicar que el núcleo fundamental de su teoría y particularmente sus principios podrían fundamentar y resolver muchas de las justas demandas contemporáneas. Yo creo que es cierto. Si bien la teoría de Rawls cojea desde muchas aristas, sí ofrece un núcleo normativo importante para estas polémicas cuestiones, aunque lo considero también incompleto. Nussbaum piensa que Rawls estaba en lo correcto al menos respecto de lo fundamental para las injusticias que sufren las mujeres en las democracias contemporáneas. Para ella, lo que faltaba era repensar algunos elementos de la teoría rawlsiana y aplicarlos con mayor radicalidad.<sup>74</sup>

Por otro lado, solo como nota final, aunque hemos utilizado ejemplos comunes a las democracias contemporáneas que aún conciben la familia sobre todo como la unión monogámica heterosexual, no es éste el único modelo de familia que cuenta. Añade Rawls:

“Una concepción política de la justicia no requiere ninguna forma particular de familia (monógama, heterosexual u otra) siempre que la familia cumpla efectivamente estas tareas y no entre en conflicto con otros valores políticos. Nótese que esta observación establece la manera en que la justicia como equidad se enfrenta a la cuestión de los derechos y deberes de homosexuales y lesbianas,

---

<sup>74</sup> “Me concentro en algunas áreas que el propio Rawls veía como problemas no resueltos [...] Es correcto dedicar la atención a estas áreas porque resolvió muchas otras magníficamente. Mi propósito último es extender las ideas básicas de su teoría para que pueda dar respuesta a estas nuevas cuestiones [...] estoy convencida de que la teoría en sí, sus principios y fundamentos intuitivos, ofrece una guía excelente para nuestra investigación de estas nuevas y difíciles cuestiones”. Nussbaum, Martha. *Las fronteras de la justicia*. Op. Cit. pp.18-19. Uno de esos problemas, difíciles e irresueltos, era el de las mujeres. En mi opinión, esta excelente obra de Nussbaum resume bien aciertos y desafíos del proyecto rawlsiano.

y su relación con la familia. Si estos derechos y deberes son coherentes con la ordenada vida familiar y con la educación de los niños, *certeris paribus* son enteramente admisibles”.<sup>75</sup>

De todos modos la normatividad que se aplica a la estructura básica también determinará estos tipos de familia. La existencia de ciertos temas en la agenda pública, como la adopción de niños por parte de una pareja homosexual, demuestran claramente, al margen de cuáles sean las mejores soluciones para estos temas, que la institución familiar es políticamente moldeable. Por eso dice Nussbaum con mucha razón: el Estado crea la familia de una forma que no lo hace con la religión u otras instituciones.<sup>76</sup>

#### 2.4.- Conclusiones

Como hemos visto, la estructura básica de la sociedad no es simple, sino compleja; tampoco es universal, sino ajustable a la sociedad en cuestión. Sus límites no deben fijarse estrictamente pues el mundo social es complejo, cambiante y difuso. Hay que dejar la suficiente apertura que permita la readaptación constante. Por ejemplo, parece que ahora el crecimiento demográfico es una cuestión pública que merece normarse, pese a que no era el caso durante mucho tiempo. Actualmente también se comienza a incluir lo ecológico.<sup>77</sup>

La noción de estructura básica de la sociedad es sobre todo descriptiva: señala una realidad social compleja sobre la cual se puede normar. Pero desde dicha descripción no se deduce inmediatamente cómo debe legislarse o, más precisamente, cuáles son los principios de justicia que requiere. Caracterizar el concepto como descriptivo no significa que no pueda tener usos prescriptivos o normativos; al contrario, creo que es muy útil para estos últimos. Por ejemplo, teniendo una comprensión clara de cómo actúan las instituciones en la estructura básica de una sociedad concreta podemos

---

<sup>75</sup> Rawls, John. IRP p.182.n.

<sup>76</sup> Cfr. Nussbaum, Martha. *Las mujeres y el desarrollo humano*. Op Cit. Cap 4: “Amor cuidado y dignidad”. Hay una gran diferencia entre las aproximaciones de Nussbaum y Rawls sobre cómo crea o modela el estado a la familia. Rawls parecería concederle un estatuto prepolítico, aunque altamente maleable, y Nussbaum no. Me interesa subrayar que para ambos la familia no escapa de la justicia.

<sup>77</sup> En filosofía política también se está tratando de incluir lo ecológico desde la obra de Rawls. Cfr. Valdivieso, Joaquín. “¿Hay un lugar en Rawls para la cuestión ambiental?”. *En: Isegoría*, N° 31, (2004), pp. 207-220.

aplicarle principios de justicia desde una concepción teórica particular de la justicia – utilitarista, rawlsiana u otra– o principios altamente compartidos por el sentido común como el principio de la responsabilidad directa –alguien es responsable por el daño causado.

Una estructura básica puede cambiar mucho de una sociedad a otra. Por ejemplo, en una sociedad religiosa donde el credo influye decisivamente en lo político, el campo religioso que se norma podría ser mayor que en una sociedad plural donde las Iglesias tienen más limitado su papel en la vida social. Por supuesto, en ambas sociedades la estructura básica incluiría algo de lo religioso, la diferencia está en dónde les conviene y desean fijar los límites. Desde luego, igual se puede preguntar en abstracto si la estructura básica debe abarcar mucho o poco. Pero en el espíritu de *Liberalismo político* y escritos posteriores, la respuesta es abierta y dinámica: dependerá de la propia autocomprensión social. Como dijo Heath, no podemos simplemente abstraer las instituciones de sus contextos, esto es, citando un ejemplo concreto, no podemos debatir sobre la legislación del matrimonio en nuestra sociedad si ignoramos que los hombres abandonan más frecuentemente a sus niños que las mujeres.<sup>78</sup> El tipo de sociedad que se trata, su autocomprensión y metas, el rol de las principales instituciones sociales en ella, determinarán los límites que convenga dar a la estructura básica. Si bien venimos presentándola de un modo general para las modernas democracias liberales, no debemos olvidar que es un concepto altamente sensible a su contexto.

En *Teoría de la justicia*, Rawls dijo que una propuesta como la suya se implementaba en cuatro etapas o pasos: 1) la elección de principios generales de justicia, 2) la traducción de esos principios en una constitución –o etapa constituyente–, 3) el periodo en el que el Congreso promulga leyes –o etapa legislativa, 4) la administración cotidiana de la justicia –etapa judicial.<sup>79</sup> Aun cuando las tres últimas etapas se inspiran en los principios elegidos en la primera –sean los rawlsianos u otros– se deja suficiente espacio para que las diferentes instancias de justicia legislen cada vez con mayor conocimiento específico de la sociedad a la que pertenecen. Esto es, el velo de la ignorancia es menos denso en cada etapa, pues parlamentarios constituyentes,

---

<sup>78</sup> Cfr. Heath, Joseph. “Rawls on Global Distributive Justice: A Defence”. *En: Canadian Journal of Philosophy. Supplementary Volume*. Lethbridge: University of Calgary Press, 2007. p. 8

<sup>79</sup> Cfr. Rawls, John. *TJ* § 31

legisladores y jueces ordinarios requieren mayor conocimiento de la sociedad y sus circunstancias históricas para que la justicia no sea mera abstracción. Las cuestiones como cuáles son las instituciones sociales más influyentes, cómo se relacionan entre ellas, qué tipo de problemas se presentan dentro de sus fronteras, entre otras preguntas importantes requieren distintos grados de precisión para implementar la justicia. Por eso, recién se completa al final el diseño institucional de los principios de justicia que obedece a una concreta estructura básica de la sociedad.

Algunos autores han criticado la noción de estructura básica por considerarla difusa. Por ejemplo, Cohen cree que los rasgos que dio Rawls tanto en *Teoría* como *Liberalismo* son excesivamente generales, no ofrecen una imagen concreta de lo que podría o debiera ser una correcta estructura básica.<sup>80</sup> Cohen piensa que, si queremos otorgar un significado preciso y relevante a lo que Rawls llama estructura básica, debemos entender ésta exclusivamente en términos legales, esto es, una estructura que incluye solo las instituciones legales por las que el Estado ejerce su poder coercitivo. Si fuera ese el caso, la estructura básica incluiría policías y tribunales, mas no a la familia. Una deficiencia grande que Cohen destaca de este modelo es que el problema real se ubicaría en las elecciones o decisiones personales que suceden fuera de tal estructura legal.

En la presentación del concepto que he expuesto, se rechaza tajantemente la visión legalista de Cohen. He dicho que la familia es parte de la estructura básica sin que toda la vida interna de la familia esté dictaminada por los principios que operan para la estructura amplia. Lo mismo sucede con iglesias, empresas, mercados, partidos políticos y otras instituciones y asociaciones. Porque parte de tales instituciones forma parte de la estructura básica y se norma por los principios de ésta, el aparato coercitivo del estado interviene de ser necesario. Estoy de acuerdo con Cohen cuando dice que el problema va más allá de la efectividad de un aparato coercitivo. Pero discrepo con él, pues yo sí creo que los rasgos de la estructura básica nos permiten ir más allá de lo legal. Al menos es parte sustancial de lo que he intentado mostrar a lo largo del capítulo.

---

<sup>80</sup> Cfr. Cohen, Gerald. “Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice”. *En: Philosophy and Public Affair*, Vol 26, N°1, (1997), pp. 3-30



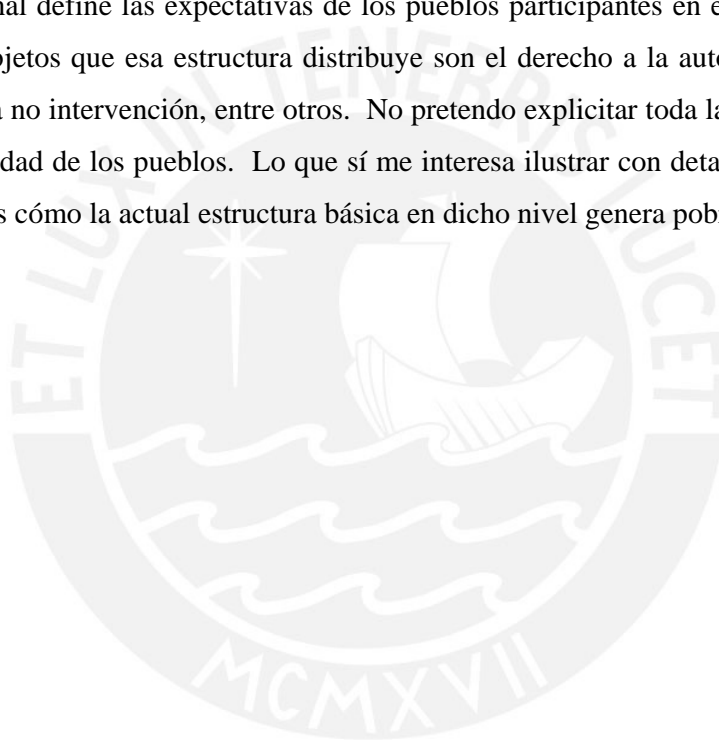
Tal vez valga la pena especificar dos usos del término “lo político” a partir de la definición que damos de la estructura básica. Podríamos hablar de una esfera calificada como política que incluye partidos, movimientos ciudadanos, y otras instancias, además, de las clásicas instituciones del estado. En lenguaje de Walzer, esta esfera se centra en el poder como bien que la constituye. En cambio, la estructura básica de la sociedad, es el campo que los agentes e instituciones de la esfera política pretenden normar. Es decir, esa esfera se organiza en torno al poder político en tanto que éste se aplica a la estructura básica.

Por otro lado, la relación entre esfera política y estructura básica es compleja, pues parte de la primera se incluye en la segunda. Esto es, los agentes de la esfera política, norman directamente la estructura básica de la sociedad y esta normatividad se aplicará al menos indirecta o parcialmente a la vida de aquellos agentes. Tomemos el caso de los partidos políticos. Ellos tienen su propia vida interna; a la vez, parte de su actividad está orientada directamente a la estructura básica de la sociedad. Cuando los partidos políticos, digamos a través de sus grupos parlamentarios, votan leyes, algunas de estas leyes pueden tener consecuencias inmediatas para la vida de los propios partidos, pues ellos están situados en la estructura básica. En suma, el asunto de la esfera política es la normatividad de la estructura básica; a la vez, dado que parte de tal esfera pertenece a dicha estructura, el ejercicio de la primera recae sobre sí misma.

Ahora bien, aun si Rawls no pensaba exactamente la estructura básica como yo la he presentado, asumo que la interpretación que ofrezco es útil para abordar la cuestión de la justicia distributiva y la pobreza. No me interesa defender o descalificar lo que “en verdad” dijo o quiso decir Rawls. Mi intención no es sostener la lectura correcta de la obra rawlsiana. Sí creo que mi lectura aclara algunos malentendidos o en todo caso es más consistente que otras que simplifican a Rawls. Sin embargo, mi interés no es en último término hacer apología o sepultura de él. Me interesa aprovechar lo que encuentro útil y valioso en su teoría local para otros fines, al margen de si mi interpretación es la más ortodoxa o no. Insisto la exégesis es importante, esto es, se debe leer a un autor con detenimiento y seriedad académica. No obstante, para los fines de esta tesis la pregunta más importante no es lo que Rawls haya dicho sobre la relación estructura básica y pobreza local. La cuestión que nos interesa más es otra: ¿en lo que

dijo o partir de lo que dijo hay algo que pueda sernos útil para acabar con ese mal llamado pobreza, sobre todo cuando la entendemos a escala global?

Pasando de la justicia local a la justicia global, podemos hablar por analogía de la estructura básica global o de la estructura básica de la sociedad de pueblos. Nos hallamos ahora mejor situados para poder criticar al nacionalismo explicativo y al liberalismo nacionalista como posturas sobre la justicia global. Ellos no se toman en serio el concepto de estructura básica. Una tal estructura global distribuye derechos y deberes varios, cargas y beneficios. En fin, como en el caso local, la estructura básica internacional define las expectativas de los pueblos participantes en ella. Por ejemplo, algunos objetos que esa estructura distribuye son el derecho a la autonomía, la paz, el deber de la no intervención, entre otros. No pretendo explicitar toda la estructura básica de la sociedad de los pueblos. Lo que sí me interesa ilustrar con detalle, en el próximo capítulo, es cómo la actual estructura básica en dicho nivel genera pobreza.



## CAPÍTULO 03

### LA ESTRUCTURA BÁSICA GLOBAL Y LAS RESPONSABILIDADES POR LA POBREZA EN EL MUNDO

En este capítulo abundaremos en contenidos propios de la teoría política y social, y diversas disciplinas como la economía, las ciencias políticas incluso la ecología, entre otras. Navegaremos concientemente más allá de la filosofía. Ahora bien, aunque el capítulo no está centrado exclusivamente en la discusión de conceptos y/o principios filosóficos, es fundamental para los fines de la tesis: le brinda soporte empírico. Concretamente se trata de confrontar el concepto estructura básica de la sociedad global contra la compleja realidad internacional contemporánea.

Históricamente diversos autores en filosofía política han intentado apoyarse en la realidad –que intentan comprender, organizar y/o normar– para corroborar sus teorías. El mismo Rawls en el *Derecho de Gentes* está muy interesado en confrontar empíricamente sus tesis, recurre frecuentemente a ejemplos históricos y descripciones de su contexto.<sup>1</sup> Como hemos dicho anteriormente, denomina a su propuesta como una utopía realista, por lo que, no puede ignorar si su utopía se ajusta a los hechos. ¿Qué tan realista es su utopía? Los críticos de la propuesta rawlsiana también han partido frecuentemente de datos positivos de la realidad social. Autores como Thomas Pogge, Charles Beitz, David Miller, Simon Caney y otros –que veremos a lo largo de este capítulo– no han dudado en ello.

Este capítulo muestra parcialmente cómo funciona de facto lo que podríamos denominar la actual estructura básica global. Veremos cómo se generan en ella pobreza y responsabilidades al respecto. La aplicación del concepto estructura básica del nivel local a la sociedad de pueblos, nivel internacional, dilucidará los límites del diagnóstico rawlsiano del *Derecho de gentes* y de su propuesta sobre la pobreza global. Recordemos que en el capítulo primero presentamos el diagnóstico rawlsiano, y de

---

<sup>1</sup> El error estratégico de no recurrir a la realidad o confrontar los conceptos con ella fue subrayada por los críticos rawlsianos respecto de *Teoría de la Justicia* y otros escritos semejantes. A veces el lenguaje rawlsiano era tan formal y abstracto que parecía una idealización intelectualmente atractiva pero sin mayor correlato práctico.

liberalismos semejantes, sobre la situación de la pobreza mundial. Como se vio, Rawls no aprovecha el concepto de estructura básica, más bien se concentra en señalar causas políticas y culturales internas a las propias sociedades pobres. En este capítulo se verá por qué es importante la justicia retributiva para afrontar las responsabilidades directas y la justicia distributiva, para las indirectas.

El presente capítulo está dividido en tres partes. Primero, explicamos algunas categorías teóricas que aplicaremos en las dos partes restantes para comprender cómo se genera la pobreza global. Las categorías que utilizaremos son dos nociones de responsabilidad – directa e indirecta–, cuatro líneas argumentativas sobre la pobreza –política, cultural, económica y ambiental– y la estructura básica de la sociedad de los pueblos. Segundo, estos conceptos mostrarán que las llamadas causas internas –políticas y culturales– en el esquema rawlsiano son también externas. Finalmente, dichas categorías ayudarán también a comprender otras causas, económicas y ambientales, que la descripción liberal nacionalista rawlsiana no considera y que podríamos calificar sobre todo de externas.

Los subcapítulos dos y tres requieren una advertencia previa, pues en ellos navegamos fuera de los linderos filosóficos. En ellos consideramos los orígenes de la pobreza y tomo partido por unas descripciones, teorías y argumentos más que otros. Deseo aclarar que no me interesa señalar por completo y con precisa verosimilitud cuáles son las causas de la pobreza, sino mostrar algunas de ellas y su vínculo con el complejo entramado internacional. Mi lectura es conciente e intencionadamente parcial. Mostraré un lado de la realidad: el lado que demuestra que hay obligaciones y responsabilidades internacionales por la pobreza generada en la estructura global. El otro lado, el que destacaría las obligaciones y responsabilidad internas propias de las personas y pueblos pobres, no es tan desarrollado aquí. No explico con detalle este segundo lado porque lo niegue o lo considere minúsculo; al contrario, nadie puede negar que los pobres deben ser los primeros autores responsables de su suerte individual y colectiva. Si destaco los factores globales en desmedro de los locales lo hago para discutir si hay i no deberes internacionales. Doy por descontado que los primeros agentes responsables e interesados en salir de la pobreza deben ser quienes la sufren. Insisto, no ofreceré, ni lo pretendo, una fenomenología completa y verídica de la

pobreza global, sino describir acciones donde razonablemente podemos comprobar que el orden global produce pobreza y que, por tanto, es injusto.

### **3.1.- Un esquema complejo de las responsabilidades**

En este primer subcapítulo nos dedicamos a presentar las herramientas teóricas que más adelante nos permitirán analizar normativamente la compleja realidad global. Comienzo con una apelación al concepto de responsabilidad en dos sentidos: uno más directo y estrecho, fácilmente reconocido por el sentido común; otro, el indirecto, más complejo que requiere mayor fundamentación. Luego presentamos líneas o enfoques desde los cuáles iremos mostrando y clasificando argumentos sobre el origen de la pobreza mundial. Finalmente, retomamos el concepto de estructura básica, dilucidado en el capítulo anterior, para explicar cómo puede aplicarse en el nivel global.

#### **3.1.1.- ¿Cómo determinar responsabilidades?**

Un valor del *Derecho de gentes* es la clara conciencia de su pretensión no etnocéntrica, precisamente en un mundo donde la pluralidad y la diferencia pugnan por su respeto y asentamiento. Respetar este *factum*, el hecho de la pluralidad mundial de pueblos con sus *ethos*, nos obliga a generalizar nuestros argumentos de modo que no sean descartados inmediatamente por una impronta etnocentrista particularmente occidental. ¿Desde qué modelo teórico, que no sea rápidamente descartado por etnocentrismo excesivo, podemos asignar responsabilidades o hablar de la justicia? ¿Qué premisas normativas prometen, aun cuando no puedan renunciar a su impronta cultural, ser aceptados y adecuados para elucidar responsabilidades relevantes morales y políticas?

Creo que las categorías políticas y morales conocidas como responsabilidad directa e indirecta superan esta prueba de generalidad, es decir, pueden ser suscritas por diversas tradiciones sin comprometerse excesivamente con premisas eurocéntricas. En sentido moral común de muchas culturas, se reconoce fácilmente que un agente es responsable de la mala situación de otro cuando el primero la ha producido. Se suele calificar a esta relación como responsabilidad directa. Si las acciones de uno han producido la pobreza de otro, entonces el primero es directamente responsable de la carencia del segundo. Puede que la cadena causal no sea inmediatamente diáfana entre un acto y otro, puede

que haya habido otros eventos y agentes intermedios involucrados; no obstante, si es posible encontrar la participación precisa de un agente en la cadena que genera la mala situación de otro, seguimos hablando de un caso de responsabilidad directa. Vista así, esta clase de responsabilidad es común a diversas tradiciones, no solo la occidental, aunque pueda variar la terminología y existir matices.<sup>2</sup>

El análisis de Rawls que mencioné en la sección 1.2 acepta algo así como responsabilidades directas. Él no tendría problema en aceptar que una acción directa que viola el primer principio del derecho de gentes –“los pueblos son libres e independientes, y su libertad y su independencia deben ser respetadas por otros pueblos”– o el sexto –“los pueblos deben respetar los derechos humanos”<sup>3</sup>– genera un daño que debe ser resarcido. En *Teoría de la Justicia* Rawls distingue dos especies de la justicia: la retributiva y la distributiva.<sup>4</sup> La primera trabaja sobre los presupuestos de la responsabilidad directa. La justicia retributiva tiene un aire penalista: una agente *x* daña a uno *y*, luego, *x* está en deuda para con *y*. Exactamente qué tipo de resarcimiento puede exigirse dependerá de los códigos legales que las sociedades implementan según sus concepciones éticas más amplias. En cambio, siguiendo todavía la exposición rawlsiana, la justicia distributiva tiene que ver con la distribución de las cargas y beneficios del trabajo social en conjunto. Por ejemplo, el Estado redistribuye lo que considera el beneficio obtenido desde la cooperación social a través de educación y servicios de salud de bajo costo o gratuito para quienes están en peor situación. En el modelo de Estado benefactor común a las democracias contemporáneas que acabamos de describir, la redistribución no se justifica porque algunos estén dañando a otros –lo cual sería justicia retributiva–, sino sobre el presupuesto de que la producción general de beneficios y cargas sociales es el resultado de la interacción común, por lo que hay que compensar a quienes terminan mal. En el *Derecho de Gentes*, Rawls suscribe la justicia retributiva pero no la distributiva.

La responsabilidad indirecta o de segundo orden puede explicar con más detalle el sentido de la redistribución como una falencia del enfoque internacional rawlsiano.

---

<sup>2</sup> El sentido moral común a la mayoría de culturas reconoce esta responsabilidad como se aprecia en sus códigos legales y morales. Así consta en antiguos textos como la ley de Hammurabi o la tradición mosaica judía.

<sup>3</sup> Rawls, John. *DG*. p. 50.

<sup>4</sup> Cfr. Rawls, John. *TJ* pp. 290-291. Su noción teórica de justicia retributiva ha recibido poca atención entre sus lectores.

Esta es una categoría más complicada que la responsabilidad directa y no termina de tener un contenido unívoco o general en la filosofía práctica. Un muy interesante y novedoso enfoque sobre las responsabilidades indirectas lo proporciona Gosepath.<sup>5</sup> En línea kantiana, este autor sostiene que uno es responsable indirectamente por la mala situación de otro si está al alcance del primero mejorar la condición del segundo. Esto es, no soy responsable directo del mendigo a mi paso, ya que no causé su situación; mas lo soy indirectamente si en mis manos está hacer algo por él. Los presupuestos de Gosepath son fuertemente deudores de la tradición kantiana, lo cual puede desfavorecer su aceptación por etnocentrismo.

Prefiero dar otro significado a la responsabilidad indirecta. Supongamos que diversos sujetos interactúan en un sistema muy complejo, esto es, los agentes no solo son vecinos o cohabitan un espacio físico o virtual sino que tienen múltiples relaciones aun si no todas ellas están reglamentadas o sancionadas por el derecho positivo. Cuando no es fácil identificar al agente directamente responsable, pues la cadena causal es demasiado compleja –esto es, intervienen demasiados agentes y variables que hacen inviable determinar cuotas de responsabilidad–, y es posible señalar que las injusticias se derivan del sistema mismo, entonces podemos decir que todos los agentes involucrados comparten responsabilidad –en algún grado– por los efectos no deseados o daños de tal sistema. En términos rawlsianos diríamos que el trasfondo desde el que opera y, a la vez, genera el sistema es injusto. Por su parte, Rabossi dice que es común señalar esta situación como una forma de violencia indirecta o estructural, es decir, podemos identificar víctimas del mal funcionamiento del sistema o estructura social, aunque no podemos –ni es necesario– identificar con precisión él o los concretos agentes responsables.<sup>6</sup>

Como hemos visto, la responsabilidad directa es más fácil de comprender; a la vez, es una categoría más estrecha, implica menos presupuestos. La categoría de responsabilidad directa protege a los sujetos de agentes específicos; la responsabilidad indirecta, de un sistema despersonalizado. Para los fines de este trabajo es insuficiente

---

<sup>5</sup> Cfr. Gosepath, Stephan, “*Responsabilidad por la eliminación de los daños morales*”. En: Cortés, Francisco; Giusti, Miguel [ed.]. *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de Antioquia, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007.

<sup>6</sup> Cfr. Rabossi, Eduardo. “*Notas sobre la globalización, los derechos humanos y la violencia*”. En: Cortés, Francisco; Giusti, Miguel [ed.]. *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad de Antioquia, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007.

la concepción más estrecha de la responsabilidad, que la concibe relevante solo cuando es directa. Hay muchas situaciones donde las cadenas causales son complejas y difusas, sin embargo, todavía podemos destacar al menos compromisos indirectos. Si prescindimos de estas últimas responsabilidades, muchas situaciones dejarían de ser asuntos de justicia como plantean muchos autores y agentes que se benefician de los éxitos o fallos del sistema. El que no se hayan reconocido mucho tiempo o el que casi no se encuentren legisladas en los códigos internacionales, no quiere decir que sean inútiles o carentes de sustancia normativa relevante.

Debemos señalar que las responsabilidades directas e indirectas son categorías política y moralmente válidas cuando se cumplen simultáneamente dos condiciones mínimas. Primero, es necesario encontrar un agente responsable específico o al menos un sistema –aunque complejo– que permita atribuir cargas. Segundo, es preciso encontrar un sujeto poseedor de ciertos derechos que han sido vulnerados. Pienso que esta segunda condición también puede pasar la prueba de universalización, es decir, la mayoría de teorías y tradiciones actualmente aceptan que fuera de las fronteras hay sujetos con derechos que deben ser respetados. Las diferencias más importantes están en determinar si los portadores de esos derechos son personas o pueblos, qué tipos de derechos se pueden reconocer universales, qué instancia debe vigilarlos y cómo hacerlo, entre otras preguntas.

Otra característica de mi aproximación es que podríamos denominarla minimalista en cierto sentido. En general una teoría minimalista de las responsabilidades solo reconoce formulaciones negativas de deberes. Esto es, por ejemplo, el clásico principio del daño: nadie puede dañar a otra persona. En cambio, una formulación positiva rezaría del siguiente modo: todos están obligados a procurar el bien de todos. Es muy distinto exigir el no daño que la ayuda. Las formulaciones positivas siempre son más exigentes o maximalistas que las negativas por lo cual defensores del credo liberal o ultraliberal las rechazan cerradamente.

Supongamos que se ha aceptado que, como promueve la cultura contemporánea de los derechos humanos, cada persona es una unidad significativa de respeto irrestricto frente a las acciones de personas, pueblos u otros sujetos. En ese caso, otra cuestión importante es preguntarse por el sujeto al cual demandar justicia. Thomas Pogge es uno



de los autores que más se ha ocupado de estos temas. Para él es importante distinguir entre exigencias interaccionales e institucionales de los derechos humanos. Su análisis es sumamente pertinente para los objetivos de este capítulo. Veamos el enfoque de Pogge.

“Creo que el lenguaje de los derechos humanos permite una mejor formulación de un criterio nuclear de justicia básica y aceptable internacionalmente, al menos si estamos dispuestos a entender ese lenguaje de una manera especial. Deberíamos concebir los derechos humanos principalmente como demandas dirigidas hacia instituciones sociales e indirectamente como demandas frente a quienes sostienen tales instituciones. Esta interpretación *institucional* contrasta con la interpretación *interaccional*, que presenta los derechos humanos como derechos que someten el trato dispensado a los seres humanos a ciertas limitaciones que no presuponen la existencia de instituciones sociales”.<sup>7</sup>

Lo que Pogge llamaría un deber interaccional de no dañar calza bien con lo que nosotros venimos denominando responsabilidad directa. Si la acción de una persona claramente identificable sobre otra ha producido algún mal a la segunda, la primera ha faltado a su deber y ha violado el derecho interaccional de la segunda. La interacción entre los agentes ha generado un déficit moral sobre uno, lo cual debe ser resarcido. Ahora bien ¿qué sucede cuando no hay ni acción ni agente evidentemente demandable? ¿tiene el Estado un deber especial en estos casos? Veamos un ejemplo de Ingram siguiendo a Pogge.

“... un oficial público P *no* está faltando a su deber *negativo* hacia la persona Q bajo su autoridad, mientras que la conducta oficial de P no cause daño alguno a Q violando intencionalmente el derecho moral o legal que tiene Q de acceder a algún bien básico. De P actuar de otra manera, P estaría faltando a su deber al violar el derecho de Q. Supongamos que el líder de una milicia local de Janjaweed en Darfur, evita que un residente tenga libre acceso a su

---

<sup>7</sup> Pogge, Thomas. *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Barcelona: Paidós, 2006. pp.65-66. La distinción entre derechos interaccionales e institucionales está presente en varios trabajos de Pogge. Véase también Pogge, Thomas. “*Reconocidos y violados por la ley internacional: los derechos humanos de los pobres globales*”. En: Cortés, Francisco; Giusti, Miguel [ed.]. *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad de Antioquia, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007.

correspondiente ración de agua robándole su agua. El líder de la milicia y el gobierno de Sudán que sanciona dicho comportamiento, faltan en su deber negativo hacia dicho residente: se puede decir que están violando su derecho a la subsistencia. Por el contrario, si una estructura económica impersonal le permite al Banco Mundial prestarle dinero a Bolivia a condición de que Bolivia venda su derecho público al agua a multinacionales privadas, de modo que amenace con privar a los residentes de Cochabamba y de El Alto al libre acceso al agua, no hay daño personal hecho a estos residentes y no podemos decir que su derecho a la subsistencia ha sido violado.

Siguiendo la concepción libertaria de los derechos humanos, la estructura económica no sería responsable de dañar a estos residentes ya que esta concepción contempla la responsabilidad en términos de un *modelo de responsabilidad personal*. Este modelo define los daños como *desviaciones* de un patrón *normal* de *peligros convencionalmente sancionados* que son causalmente remitibles a las diferentes acciones de *malhechores individuales*. Sin embargo, en el caso de la privatización del agua, el daño no es causado por las acciones desviadas de distintas clases de personas; es más bien causado por los muy normales peligros generados por estas convenciones”.<sup>8</sup>

Por tanto, no habría falta alguna. En el mundo real, la privación de los recursos básicos como el agua está cimentada en estructuras globales institucionales, pues son las secuelas colaterales de dichas estructuras los que la originan, aun cuando no sean efectos intencionados privar a alguien del agua. Puede que no haya concientes malhechores que disfruten que sus acciones pongan en peligro, en distintos grados, a una población con problemas de acceso a un bien básico como aquél. Sin embargo, debemos preguntarnos quién es responsable de esta falta de respeto, pues la integridad y supervivencia de pobladores pobres están finalmente en peligro. Para Ingram, los responsables son los líderes de Bolivia y los CEOs –*Chief Executive Officer*– de Betchel y de Suez. Pero la cadena causal no acaba allí

---

<sup>8</sup> Ingram, David. “¿Existe un derecho humano a la subsistencia? Reexaminando la teoría de los derechos humanos de Habermas en una época de globalización”. Conferencia pronunciada en la UARM. Lima Noviembre 2008.

“... también es responsable todo aquel que contribuye manteniendo las estructuras de fondo, las instituciones globales económicas, que permitieron la privatización de un recurso humano básico por parte de los mencionados actores [...] En contraste al modelo de responsabilidad personal, la responsabilidad que brota de la conexión social también engloba a las personas que viven en países desarrollados, quienes se benefician de, dependen de y contribuyen en mantener (aunque no intencionalmente) las instituciones económicas globales que dañan al pobre”.<sup>9</sup>

De allí que, dicho en nuestra propia terminología, tenemos que ir nuevamente más allá de un modelo de responsabilidad directa. Ingram, siguiendo a Pogge, suscribe como alternativa la comprensión institucional de los derechos. Así, desde un modelo institucional podemos deducir que el derecho de Q ha sido disminuido, mermado o violado por las instituciones del capitalismo global. Para la situación concreta de privación del agua o de su suministro que venimos analizando, diríamos que los organismos que promueven “libres intercambios” o hacen préstamos internacionales actúan injustamente, pues el poder de negociación es gravemente dispar en favor de las multinacionales, bancos y naciones adineradas. Concluye Ingram: “los injustos monopolios existentes sobre los recursos, y las coacciones estructurales –y las convenciones que lo permiten– [...] obligan a los oficiales del Estado a vender los recursos de sus naciones”.<sup>10</sup> Si mostramos que efectivamente –como insinúa el ejemplo– existe una estructura básica global donde las principales instituciones definen unas posiciones y reglas de juego que favorecen a unos y perjudican sin compensación alguna a otros, debería actuarse frente a las instituciones mundiales.

Un derecho institucional implicaría que, aun no habiendo agentes claramente identificables como los causantes del daño, los participantes de la institución impersonal que sí lo ha causado heredan algún tipo de responsabilidad, aquella que vengo llamando indirecta. Se exige entonces que las instituciones globales no dañen al pobre. Si alguna de aquéllas lo hiciera, se puede exigir que ella misma lo repare. Una variante puede ser la de Gosepath: los miembros participantes de una institución, quienes de algún modo la

---

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> ibid

soportan, asumiendo su responsabilidad indirecta pueden crear nuevas instituciones para compensar los fallos de la primera.<sup>11</sup>

Para lo que resta del capítulo, es suficiente aceptar las dos nociones de responsabilidad, directa e indirecta, expuestas. Nos toca aplicarlas al hecho de la pobreza. Demostrar la pertinencia de la categoría de responsabilidad supone que gran parte de la pobreza del mundo no es natural ni simplemente arbitraria o neutra, es decir, alguien –agentes independientes, asociaciones y/o una colectividad universal– tiene una responsabilidad particular sobre ella.

### 3.1.2.- Líneas argumentativas sobre la pobreza

Existen diversas líneas de argumentación o modos de explicar la pobreza en el mundo. Podemos llamar política a una línea que, por ejemplo, sostiene que la pobreza se debe a la no consolidación de la tradición e instituciones políticas de un pueblo. Otra línea, la cultural, señala que es la idiosincrasia de un pueblo –su capacidad de adaptación e innovación, sus valores laborales, entre otros– la que lo convierte en rico o pobre. En cambio, una línea económica se centrará en la eficiencia o no del sistema productivo y los mercados. Una línea que cobra mayor relevancia en las últimas décadas es la ambiental: la pérdida de recursos o la contaminación u otro factor semejante es la causa de la pobreza. A su vez, cada una de estas líneas puede destacar factores internos y/o externos. Así por ejemplo, la no consolidación política de un pueblo puede deberse a factores internos –ascenso de un tirano al poder– y/o externos –ser dominado por un pueblo más poderoso. Del mismo modo, la desfavorable cultura local, el ineficiente sistema económico o el mal momento ecológico pueden también deberse a factores internos o externos. Creo que para la discusión que nos convoca estas cuatro –política, económica, cultural y ambiental– son las líneas argumentativas más importantes junto con la clasificación de factores internos y externos.

Podría haber otras líneas de argumentación sobre la pobreza pero no me detendré demasiado en ellas. Por ejemplo, Jeffrey Sachs habla de la geografía como una causa importante.<sup>12</sup> Algunos países no tienen salida al mar o ríos navegables para facilitar el

---

<sup>11</sup> Cfr. Gosepath. Stephan. Op cit.

<sup>12</sup> Cfr. Sachs, Jeffrey. Op. Cit. Cap 3 “¿Por qué algunos países no consiguen prosperar?”

comercio. Otros países poseen un entorno árido o montañoso lo cual dificulta las condiciones de vida. En una línea cercana, tenemos los difundidos estudios de Jared Diamond, *Armas, gérmenes y acero* (1997),<sup>13</sup> quien suma además algunos elementos de constitución biológica para adaptarse al medio. No ha faltado también quien explique la pobreza sobre todo a partir de causas biológicas o genéticas.<sup>14</sup> Ambas líneas de argumentación, geográfica y genética, y las cuatro anteriormente mencionadas pueden mezclar también razones históricas que impliquen responsabilidades de otros agentes humanos. Podríamos investigar por qué, en su interacción con otros, algunos pueblos fueron desplazados a los territorios que actualmente poseen o por qué algunos adquirieron determinados hábitos alimenticios o características genéticas. Sin embargo, no nos vamos a ocupar de estas dos líneas, ya que en 1.2.3 advertimos que nuestra aproximación será sobre todo contemporánea, no tanto histórica. Hay que tener en cuenta que sin una lectura histórica de la geografía o la genética, estas fuentes no podrían considerarse temas relevantes para señalar responsabilidades.

En el subcapítulo 1.2.3, declaramos que efectivamente una amplia perspectiva histórica vulnera el diagnóstico rawlsiano. Sin embargo, ahora prescindiremos de aquella. ¿Por qué no acudir a la historia? ¿No daría esto mayor realismo a nuestro análisis? En primer lugar, porque parece imposible escribir algo así como una historia verídica y completa que sea reconocida como plausible por los pueblos. Es cierto que puede haber algunas lecturas mejores que otras; algunas más completas circunscritas solo a la explicación del desarrollo o la pobreza. El libro de Landes, *La riqueza y la pobreza de las naciones* (1998) –al cual hace referencias Rawls–, es un intento respetable de la historia económica. Sin embargo, como vimos en el subcapítulo 1.2.3, es muy susceptible a diversas críticas. Landes subraya exageradamente factores endógenos y olvida que la historia o las muchas historias no pueden vendarse ante hechos como la colonización.

Por otro lado, es cierto que las cuatro líneas argumentativas de las que me ocuparé –incluso las dos últimas que acabo de mencionar, geografía y genética– pueden

---

<sup>13</sup> Cfr. Diamond, Jared. *Armas, gérmenes y acero: breve historia de la humanidad en los últimos trece mil años*. Madrid: Debate, 2006

<sup>14</sup> Probablemente el polémico estudio de Herrnstein y Murray es una de las más actuales y difundidas referencias sobre la relación entre coeficiente intelectual, etnia y escala socioeconómica. Cfr. Herrnstein, Richard; Murray, Charles. *The bell curve. Intelligence and Class Structure in American Life*. New York: Free Press, 1994.

contemplarse sincrónicamente –¿cómo explican actualmente la pobreza?– y/o diacrónicamente –¿cómo han influido a través del tiempo? Dado que la estrategia de Rawls prescinde del carácter histórico de la formación de los pueblos y cómo se ha arribado a la actual situación, y porque es muy complicado determinar cadenas de responsabilidad significativas más allá de un breve periodo de tiempo, asumiré sobre todo las décadas finales del siglo XX e inicios del XXI, con muy pocas referencias fuera del periodo en mención. Este panorama contemporáneo será suficiente si se trata de demostrar la validez de los tipos de responsabilidad que presento y las consecuencias que derivan de él.

### 3.1.3.- La estructura básica global o de la sociedad de los pueblos

El problema que analizamos se da en las relaciones internacionales: los países desarrollados, las transnacionales y grupos de poder económico suelen no admitir responsabilidad directa por la pobreza en el mundo. Por tanto, es común decir que los pueblos pobres son autores responsables de su pobreza y subdesarrollo. De otro lado, se dice que el sistema económico global es tan complejo que nadie es culpable de que haya situaciones como la hambruna o la pobreza extrema que, desde luego, nadie quisiera que se produzcan. Sostendré, a través de las cuatro líneas argumentativas señaladas, que diversos agentes externos a un pueblo desfavorecido –además de agentes internos– son responsables directos e indirectos de la pobreza global. Para ello analizaremos críticamente lo que Rawls denominó la estructura básica de la sociedad de los pueblos. Si es posible demostrar a través de esa estructura compleja que diversos agentes generan pobreza –aun cuando la cadena de responsabilidades sea extensa y enmarañada–, será posible concluir que hay deberes de justicia y no solo de asistencia.

Como hemos visto en el capítulo pasado, la estructura básica es un concepto caro para la teoría de la justicia local rawlsiana. Sin embargo, juega un papel bastante modesto en su visión de la justicia internacional. Así, en el *Derecho de gentes* hay pocas menciones al concepto y solo se ofrece una visión intuitiva y general del mismo. De algún modo, se presupone que el lector de esta obra está familiarizado con el aparato teórico de Rawls. Revisemos algunos textos donde aborda el concepto.

En el breve capítulo 3 del *Derecho de gentes*, Rawls explica cómo es posible extrapolar la posición original del contexto local al internacional. Se trata de constituir una posición original entre los representantes de los pueblos, esto es, se formula una situación hipotética donde dichos representantes consideran conjuntamente cuáles son los principios de justicia que deberían normar la estructura básica global. Los representantes “deliberan sobre el tema correcto, en este caso el contenido del derecho de gentes. (Aquí podemos ver cómo ese contenido gobierna la *estructura básica* de la relaciones entre los pueblos)”.<sup>15</sup> Más adelante en el texto rawlsiano, en el conciso capítulo 7, aparece una sección titulada “Estructura básica de la sociedad de los pueblos”. Si esta sección no se centraba exclusivamente a desarrollar la naturaleza de la estructura básica, al menos cabría esperar que aborde algunas cuestiones centrales de ella. No obstante, parece que el título no coincide con el contenido que se ofrece. Todo ese capítulo está dedicado a otro problema central, aunque relacionado: ¿cómo toleran los pueblos liberales a los otros pueblos?

En otros dos textos Rawls se toma un poco más en serio la idea de la estructura básica. Los textos son los siguientes:

“El derecho de gentes, por otra parte, afirma que las desigualdades no siempre son injustas y que cuando lo son, ello se debe a sus injustos efectos sobre la *estructura básica* de la sociedad de los pueblos y sobre las relaciones entre los pueblos y entre sus miembros”.<sup>16</sup>

“En la actividad de las organizaciones y confederaciones de pueblos, las desigualdades están diseñadas para servir los muchos fines que los pueblos comparten (cap. 4.5). En este caso, los pueblos grandes y pequeños estarán listos para hacer aportaciones mayores y menores, y aceptar beneficios proporcionalmente mayores y menores. Además, las partes formularán criterios para crear organizaciones cooperativas y acordarán parámetros de equidad comercial y ciertas medidas para la asistencia recíproca. Si estas organizaciones

---

<sup>15</sup> Rawls, John. p. 46. Las cursivas son mías.

<sup>16</sup> Ibid. p. 133. Las cursivas son mías.

cooperativas tuvieren efectos distributivos injustificados, se podrían corregir en la *estructura básica* de la sociedad de los pueblos.<sup>17</sup>

Ambos textos parecen muy cercanos al rol que pretendo otorgar a la noción de estructura básica. Sin embargo, Rawls no extrae las consecuencias que debería, pues para él la estructura básica no supone *per se* efectos distributivos. En el espíritu general del *Derecho de Gentes*, los dos textos citados se pierden frente a la cerrada defensa de la autonomía de los pueblos. Como dijimos en el capítulo primero de mucha investigación, para explicar la pobreza global Rawls apela a dos líneas de argumentación, una política y una cultural. Esta tesis rawlsiana asume que la estructura básica de la sociedad de pueblos es prácticamente neutral en la suerte económica de sus miembros a menos que sucedieran violaciones flagrantes al principio de autonomía o igual respeto de los pueblos. En este caso se vigila la responsabilidad directa, mas no hay espacio para reconocer la responsabilidad indirecta frente a los daños estructuralmente generados.

Recordemos que, por analogía del caso local, la estructura básica global distribuye derechos y deberes varios, cargas y beneficios, define las expectativas de los pueblos participantes en ella. Si comprendemos la estructura básica global como el modo en que las principales instituciones globales distribuyen todo ello, se entenderá por qué ésta fija posiciones equitativas o no, ventajosas o no. Los agentes que interactuaban en el caso doméstico eran tanto individuos como asociaciones en instituciones como la familia, el mercado, entre otras. En el caso global, los agentes pueden ser aun más variables, incluyendo individuos, colectivos o grupos transnacionales, o los propios pueblos.

Por ejemplo, una de las más grandes instituciones actuales es el mercado capitalista global. Diversos agentes están situados en este espacio. La crisis económica global del 2008 ha demostrado cómo personas individuales, grupos económicos locales y transnacionales, y pueblos enteros pueden sufrir o aprovechar los desperfectos estructurales del sistema. Por sucesos como éste, podemos comprender que la suerte de

---

<sup>17</sup> Ibid. p. 134. Las cursivas son mías.



ricos y pobres globales está más entrelazada de lo que la aproximación rawlsiana prevé. Nos toca explicitar ello.

La concepción de la estructura básica global, como la interpreto, tiene rasgos semejantes a la estructura local que presentamos en el capítulo anterior. Lo que no hice en ese capítulo fue especificar con más detalle la vida de las instituciones que configuran la estructura básica local, aunque vimos algo más de la familia. En lo que queda de este capítulo actuaremos al revés. Esto es, no especificaremos tanto los rasgos conceptuales de la estructura básica global, ya que asumo que esos rasgos se extrapolan –con más o menos ajustes– de lo local a lo internacional, sino que nos centraremos en mostrar cómo la vida e interacción de algunas de las principales instituciones de alcance global generan pobreza. Entonces, no pretendo explicitar toda la estructura básica de la sociedad de los pueblos. En cambio, lo que sí me interesa ilustrar con detalle es cómo la actual estructura básica en dicho nivel genera pobreza cuando incorporamos un análisis de factores externos e internos en cada una de las cuatro líneas argumentativas que mencioné hace poco.

### **3.2.- Las supuestas solo causas internas: política y cultura**

Para Rawls las principales causas de la pobreza están dentro de las fronteras de los países pobres y son, como las hemos llamado, la no consolidación política y la cultura de la pobreza o el subdesarrollo –sección 1.2.2. La tesis rawlsiana adquiere todavía mayor plausibilidad cuando comprendemos cómo se influyen mutuamente estos factores. Una dictadura corrupta puede difundir el miedo, la pasividad y los vicios en la población; a la vez, aquella puede sustentarse en los defectos culturales. Y esto ocurriría, según Rawls, en las estructuras básicas internas, no en la externa global. Sin embargo, este círculo vicioso aparentemente endógeno no trabaja solo. Vamos a ver si agentes extranjeros –personas, grupos, países– influyen de algún modo en él. Trabajaremos en este subcapítulo fuentes políticas y culturales.

#### **3.2.1.- ¿La consolidación política de un pueblo es su exclusiva responsabilidad?**

Efectivamente, muchos estudios, como el de Sen citado por Rawls, muestran que la democracia, la estabilidad y/o el buen gobierno pueden eliminar la pobreza de una

sociedad incluso cuando sus recursos sean escasos. No obstante, no se sigue que toda la responsabilidad del éxito o del fracaso sea interna. El orden institucional global influye, por lo menos indirectamente, en las instituciones y políticas nacionales de los países pobres. De hecho, mucho de la no consolidación política de los países pobres se debe a factores externos. Esto se puede apreciar en tres tipos de casos que pasamos a desarrollar: el negocio internacional de la corrupción, la intervención política y el privilegio de la tiranía.

### 3.2.1.1.- El negocio internacional de la corrupción

La corrupción es un gran negocio y lo es más desde que las fronteras están abiertas por el proceso complejo de globalización. En el año 1997 sucedió un evento importante para los países en vías de desarrollo que, lamentablemente, no ha sido suficientemente difundido ni aprovechado. Los países ricos finalmente acordaron refrenar las extorsiones de sus firmas de funcionarios u oficiales públicos extranjeros. Se firmó la *Convención para combatir el cohecho de servidores públicos extranjeros en transacciones comerciales internacionales*.<sup>18</sup> Antes de ella era muy difícil establecer juicios a grandes compañías que acostumbraban sobornar a los funcionarios públicos de los países pobres. Un estado podía enjuiciar a sus corruptos empleados o dirigentes que aceptaban el soborno, pero carecía de instrumentos para enfrentarse a las poderosas firmas internacionales que estaban detrás del cohecho. Lo peor era que el soborno internacional era bien visto.

Ilustremos el problema. Está prohibido que las empresas alemanas sobornen funcionarios públicos alemanes. En cambio, hasta hace poco tiempo, cuando tales empresas compraban políticos, militares o funcionarios extranjeros, el fisco las premiaba: los sobornos se deducían de los impuestos. Según el periodista Martin Spiewak,<sup>19</sup> la empresa de telecomunicaciones Siemens y la metalúrgica Klöckner pagaron 32 millones de dólares a los militares cercanos al dictador Suharto en

<sup>18</sup> Cfr. Organization for economic co-operation and development (OECD) <http://www.oecd.org>  
“*Convention on Combating Bribery of Foreign Public Officials in International Business Transactions*”  
[[http://www.oecd.org/document/21/0,3343,en\\_2649\\_201185\\_2017813\\_1\\_1\\_1\\_1,00.html](http://www.oecd.org/document/21/0,3343,en_2649_201185_2017813_1_1_1_1,00.html)]  
(Consultado en noviembre del 2007)

<sup>19</sup> Cfr. Spiewak, Martin. “Bastechend einfach”. *En Das Sonntagsblatt*. Hamburgo, 24 de febrero de 1995. Citado en Galeano, Eduardo. *Patatas arriba. La escuela del mundo al revés*. Buenos Aires: Catálogos, 1998. p.159

Indonesia. El Estado alemán autorizaba legalmente el soborno –llamándolo incentivo– e incluso lo premiaba reduciéndolo de los impuestos. De ese modo, se promueve el cohecho con incentivos financieros, por un lado, y con soporte legal y moral a su práctica, por otro lado.

Cuando los países en vías de desarrollo entregaban en concesión sus recursos naturales o los servicios públicos, quienes negociaban por parte del Estado priorizaban muchas veces el interés de la compañía extranjera. El problema se agrava si somos concientes que las transnacionales ven el soborno como una inversión que se debe recuperar. Así, no es extraño que una vez que se adjudican un bien o un servicio el costo del soborno esté incluido en el precio que se cobra al usuario. Imaginemos que un gobierno cede, por ejemplo, la exclusividad para la comunicación telefónica a una compañía mediante sobornos; luego, esta compañía, al implementar los servicios, eleva el costo de manera que son los usuarios finales quienes terminan pagando el soborno.<sup>20</sup>

En las transacciones donde los países en vías de desarrollo son los que compran bienes o servicios las pérdidas son también enormes si consideramos que los funcionarios públicos, concentrados en sus propios beneficios, ponen muy poca atención en comprobar si los bienes y servicios que ellos compran son de buena calidad. Así, por ejemplo, no sorprendería que un Ministro despistado compre patrullas de muy mala calidad o medicinas vencidas. Tanto peor es el caso de una compra superflua, inútil, peligrosa o dañina. Pogge cree que mucho de lo que los gobiernos corruptos de países pobres han comprado ha sido dañino, es decir, ha promovido la degradación ambiental o la violencia. Sucede lamentablemente que “el soborno es especialmente omnipresente en el comercio de armas”.<sup>21</sup>

El grupo de trabajo asignado para monitorear el cumplimiento de la Convención durante el 2006 ha reportado estar tras la pista de 1,800 millones de dólares en pagos relacionados con el soborno a servidores públicos en 66 países por compañías internacionales.<sup>22</sup> Parece que la corrupción de funcionarios públicos está todavía muy

---

<sup>20</sup> Por si acaso, solo estoy indicando un caso hipotético. No quiero herir susceptibilidades locales.

<sup>21</sup> Pogge, Thomas. *Reconocidos y violados*. Op. cit. p.57.

<sup>22</sup> Cfr. OECD Working Group on Bribery. “*Annual Report 2006*”  
[<http://www.oecd.org/dataoecd/53/29/38865251.pdf>]  
(Consultado en noviembre del 2007)

lejos de desaparecer y trabajar para el Estado sigue siendo, por estas y otras razones, un buen negocio. Lamentablemente solo 36 países han suscrito la Convención.<sup>23</sup> El punto clave para nuestro tema es que la vigencia de la cultura del soborno internacional no es culpa solo de la ineficiencia de la sociedad civil local y los malos gobiernos: alguien los incentiva.

### 3.2.1.2.- La intervención política

Dejemos el caso de la corrupción y revisemos otras formas de intervención política. Diversos gobiernos han sido depuestos, repuestos o impuestos por potencias del primer mundo, sobre todo cuando se daba el marco de la Guerra Fría. Como bien es sabido en Latinoamérica, más de una vez la intervención económica, política e incluso militar de Estados Unidos, ha traído consecuencias nefastas para la estabilidad democrática o el desarrollo de la cultura política que tanto le preocupa a Rawls. Él mismo reconoce que “Estados Unidos derrocó las democracias de Allende en Chile, de Arbenz en Guatemala, de Mossadegh en Irán y, algunos añadirían, de los sandinistas en Nicaragua”.<sup>24</sup> Sin embargo, el propio Rawls no extrae las consecuencias que debería de un hecho que él mismo señala.

Tal vez podría argumentarse a su favor que el contexto de la Guerra Fría ya pasó y ahora no es tan evidente, al menos en América Latina, la intervención de Estados Unidos u otra potencia en la suerte política de otros pueblos. Desde luego, ese argumento no valdría para dos casos muy conocidos en Medio Oriente, donde Afganistán e Irak han sufrido recientemente las consecuencias del intervencionismo político–militar. Abstracción hecha de los méritos de los derrocados gobiernos de estos últimos países, es moralmente evidente que no se trataron de acciones en nombre de la democracia y los Derechos Humanos, sino motivadas por intereses políticos–económicos. Además, al desarrollo de los pobres en Irak, la mayoría de la población, les es indiferente que el petróleo esté en manos de un dictador o de un consorcio petrolero primermundista.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> El Perú no es uno de ellos. Supongo que la explicación para no suscribir la Convención es que nosotros no tenemos funcionarios públicos corruptos ¿Verdad?

<sup>24</sup> Rawls, John. DG. Op. cit. p. 65.

<sup>25</sup> Parece, por ejemplo, que durante los años siguientes a la invasión USA sobre Irak, los políticos estadounidenses y sus consorcios empresariales sabían más del manejo del petróleo irakí que el gobierno

Sin embargo, la intrusión política es más amplia y compleja de lo que los medios de comunicación masivos suelen difundir. Según Chomsky, Estados Unidos continúa no tan discretamente su oficio intervencionista.<sup>26</sup> Por ejemplo, afirma a dictadores, como Islom Karimov, con tal que le permitan mantener sus bases aéreas en una región estratégica como Uzbekistán. También ha apoyado otros dictadores en países como Azerbaiyán e Indonesia. Solo retiró su respaldo al dictador Indonesio Subarto en 1998, año en que éste desoyó las órdenes del FMI. Incluso Estados Unidos y Reino Unido lo apoyaron en su intento de anexar Timor Oriental. También ha habido intromisiones en América Latina. En 1994, bajo el gobierno de Clinton, la intervención estadounidense “para restaurar la democracia” condujo al caos político y a una represión redoblada en Haití. En El Salvador, las elecciones del 2004 se realizaron bajo fuertes presiones económicas estadounidenses que habrían viciado la calidad democrática de los comicios

Las formas de intervención pueden ser muy variadas: sutiles o descaradas, militares o económicas, vía incentivos o amenazas, entre otras. Para la situación económica de la población pobre, da lo mismo el apoyo a un dictador o a un sistema democrático que beneficia solo a élites, pues en ambos casos se mantiene su condición desfavorable. Así por ejemplo, lo sintió el pueblo boliviano que fue incrementando su simpatía por Evo Morales luego de que el embajador de Estados Unidos, Manuel Rocha, dijera que era un narcotraficante y que su país retiraría sus inversiones si llegara al poder. Los bolivianos pobres no pensaban que sus presidentes fueran dictadores pero sí que estos estaban más preocupados por cuidar la inversión extranjera que por sacar a Bolivia de los últimos lugares en el ranking mundial del índice del desarrollo humano.<sup>27</sup> Tenían buenas razones para creerlo. No se trata de defender el régimen de Morales –bastante cuestionable de por sí– sino subrayar la tensión por la intervención extranjera.<sup>28</sup>

---

democrático local. Cfr. Gore Gore, Al. *El Ataque contra la razón*. Barcelona: Random House Mondadori, 2007. p.186

<sup>26</sup> Cfr. Chomsky, Noam. *Estados Fallidos*. Barcelona: Ediciones B, 2007.

<sup>27</sup> Las declaraciones del embajador, el 26 de junio del 2002 –cuatro días antes de las elecciones– surtieron el efecto contrario. Elevaron la popularidad de Evo Morales, quien recién asumió la presidencia el año 2006.

<sup>28</sup> Al momento de escribir esta tesis, se dice por ejemplo que Morales es un títere de los deseos del presidente venezolano Hugo Chávez. El presidente de Colombia, Alvaro Uribe, probablemente es el paradigma del modelo opuesto a Chávez y Morales, pero también es acusado por ser títere de los intereses de USA –por ejemplo, vía el Plan Colombia. El presidente Obama de USA llegó al poder con bastantes ideas propias pero ha terminado cediendo a los intereses de los grandes grupos de poder económico. ¿qué

Cuando no es un país desarrollado el que interviene puede ser un grupo económico, un organismo internacional, u otro. Por ejemplo, piénsese en la condicionalidad que impone el FMI sobre los países –sobre todo pobres– que requieren su apoyo económico.<sup>29</sup> Esto es, si bien normalmente los prestamistas de un sistema financiero local ponen condiciones a sus deudores de modo que incrementen la probabilidad del cumplimiento del pago, en algunos casos los acuerdos del FMI “establecían qué leyes debía aprobar el parlamento del país” para cumplir con sus objetivos. La condicionalidad del FMI ha abarcado también reformas judiciales, al procedimiento penal, a la organización del sector público, entre otras áreas.

### 3.2.1.3.- El privilegio de la tiranía

Asumiendo muy condescendentemente que los países ricos ya no intervienen directamente en los gobiernos, desarrollaré otro problema del orden internacional que llamaré el privilegio o reconocimiento de la tiranía. Muchos malos gobiernos de países subdesarrollados permanecen en el poder o se benefician de él solo gracias al apoyo extranjero. El problema es que el orden internacional acepta fácilmente el reconocimiento de un grupo como “el gobierno legítimo del territorio y la gente de ese país –sin importar cómo ese grupo ha llegado al poder, cómo lo ejerce y hasta qué punto es apoyado o contrapuesto por la población gobernada”.<sup>30</sup> Concediendo además que no hubiera responsabilidad extranjera sobre cómo un grupo llegó al poder, sí la hay posteriormente en la medida que se crean relaciones legales con él. Siguiendo una vez más a Pogge, expondré dos tipos de privilegios que el orden internacional concede a los tiranos locales. El primer privilegio les permite disponer libremente de los recursos naturales del país; el segundo, prestar libremente en nombre del mismo. Llamaremos privilegio de recursos al primero; y de préstamos, al segundo.

El privilegio de recursos permite el uso de éstos por parte de la población o las instituciones acreditadas del país. Además, este privilegio incluye el poder de efectuar transferencias válidas de derechos de propiedad de tales recursos. En este caso, el

---

presidente o gobierno no es títere? ¿cuál de ellos no se ve afectado por los poderosos agentes de la estructura básica global?

<sup>29</sup> Cfr. Stiglitz, Joseph. *El malestar en la globalización*. Madrid: Taurus, 2002. pp. 71-76.

<sup>30</sup> Pogge, Thomas. *Reconocidos y violados*. Op. cit. p. 58.

comprador adquiere no solamente la posesión, sino todos los derechos y libertades de propiedad sobre el recurso. Y estos derechos sí están protegidos celosamente por todas las cortes y fuerzas policiales de los otros Estados.

¿Cómo se produce la relación entre pobreza y orden internacional aquí? Es muy fácil de constatar. Quien pueda tomar el poder de un país con grandes recursos naturales –dice Pogge–:

“...puede mantener su gobierno por cualquier medio, incluso contra la oposición popular extensiva, por medio de la compra de armas y el pago de soldados que necesite, con las ganancias de la exportación de los recursos naturales y con fondos prestados contra las ventas de recursos futuros”.<sup>31</sup>

Por ejemplo, no es de extrañar que países africanos como Sierra Leona, Liberia, el Congo y Angola hayan estado envueltos en guerras civiles y aventuras militares si se comprende los incentivos que están detrás de la búsqueda del poder. Estos países son, desgraciadamente para su población menesterosa, ricos en diamantes codiciados tanto por los mercados legales como por los mercados negros del primer mundo.<sup>32</sup> Incluso si se llegara a demostrar que los intereses de los grupos en conflicto no eran sobre todo económicos, sí está bastante bien demostrado que las guerras civiles se financiaron con la venta de los diamantes y que han costado la vida de casi cuatro millones de personas. De allí que el nombre de *Diamantes de Sangre* calce con patética precisión.

Nigeria es otro caso perfecto. Produce alrededor de 2 millones de barriles de petróleo por día, por lo que consigue alrededor de 10-20 billones de dólares anualmente. Quien controle los recursos puede permitirse suficientes armas y soldados para mantenerse en el poder sin importar lo que la población pueda pensar de él. Durante las últimas tres décadas, Nigeria ha sido dirigida por tiranos militares, quienes han tomado el poder y gobernado por la fuerza. Nigeria eligió democráticamente a Olusegun Obasanjo, ex alto funcionario de Transparencia Internacional. Se pensó que su lucha contra la corrupción sería significativa, pero no ha sido así. Dice Pogge: “si él intentara gastar las ganancias

---

<sup>31</sup> Ibid. p. 60.

<sup>32</sup> Cfr. La ONG Global Witness, una de las pioneras en ocuparse del problema, tiene bastante material en la Web. [http://www.globalwitness.org/pages/en/conflict\\_diamonds.html](http://www.globalwitness.org/pages/en/conflict_diamonds.html).

del petróleo solamente en beneficio de los nigerianos, los oficiales militares podrían – gracias al privilegio de recurso internacional– rápidamente restaurar sus beneficios acostumbrados”.<sup>33</sup>

El privilegio de préstamo se refiere al poder de un gobierno de imponer obligaciones financieras legales válidas internacionalmente sobre su país cuando se ha tomado un préstamo en su nombre. Los bancos y organismos internacionales en general no escatiman esfuerzos para cobrar los préstamos hechos por gobiernos corruptos o tiránicos. No les interesa el destino final o efectivo del empréstito. Una vez desembolsado es el país quien asume la deuda.

Préstamos como éstos traen consecuencias diversas según el tiempo. Imaginemos que un mal gobierno realiza un préstamo y desvía los fondos a sus arcas personales o utiliza el dinero para comprar armas, equipos de espionaje u otros para mantenerse en el poder. El presente de esa población es injusto, como también lo será su porvenir. En el futuro, asumiendo que el mal gobierno saldrá del poder, le esperan duras tareas al sucesor. Un nuevo gobierno está destinado a pagar la deuda antes que invertir en reformas estructurales contra la pobreza. Solo puede atender programas sociales inmediatistas, pues carece de fondos para reformas mayores.<sup>34</sup>

### 3.2.2.- ¿Cuánta pobreza y responsabilidad genera la cultura del subdesarrollo?

Vayamos ahora a la segunda línea argumentativa, la cual se centra en cuestiones culturales. Recordemos que para Rawls “...las causas y las formas de la riqueza de un pueblo radican en su *cultura política* y en las *tradiciones religiosas, filosóficas y morales* que sustentan la estructura básica de sus instituciones políticas y sociales, así como la laboriosidad y el talento cooperativo de sus gentes”.<sup>35</sup> La última parte del texto citado, “la laboriosidad y el talento cooperativo de sus gentes”, señala que la actitud

<sup>33</sup> Cfr. Pogge, Thomas. *Reconocidos y violados*. Op. Cit. p. 61

<sup>34</sup> En el Perú tenemos un buen ejemplo de cómo el endeudamiento es injusto. Bedoya, Carlos. “*Deuda y Corrupción en el Perú: La experiencia de la Comisión Valencia Dongo en Auditoría Oficial de la Deuda Externa*”. Disponible en el Observatorio Internacional de la Deuda. <http://www.oid-ido.org> [http://www.oid-ido.org/IMG/pdf/Bedoya\_Bonelli\_Carlos\_Alonso\_Deuda\_y\_Corrupcion\_en\_el\_Peru\_La\_experiencia\_de\_la\_Comision\_Valencia\_Dongo\_en\_Auditoria\_Oficial\_de\_la\_Deuda\_Externa\_.pdf] (Consultado en junio del 2009)

<sup>35</sup> Rawls, John. *DG*. p. 127. Las cursivas son mías.



productiva, no solo política, de un pueblo es estratégico para su desarrollo. Hay un extendido prejuicio en cierto sector del primer mundo que sirve de argumento para explicar la pobreza: la pereza, la pasividad e incluso los vicios característicos de las poblaciones de los pueblos subdesarrollados son los factores primordiales. Aunque este prejuicio parece suscrito por Rawls en la cita, él casi no lo desarrolla. Le da más importancia a la consolidación política.

Sin embargo, Rawls cita al historiador de la economía David Landes para sostener la importancia de la cultura. Landes, siguiendo la línea de la famosa obra de Weber, *La Ética protestante y el Espíritu del capitalismo (1904)*, sostiene que: “si algo hemos aprendido de la historia del desarrollo económico, es que la cultura es lo que determina toda la diferencia (En esto Max Weber tenía razón)”.<sup>36</sup> Los ganadores y perdedores del actual sistema económico deben su suerte a su bagaje cultural. Así, por ejemplo, prácticamente Europa y Estados Unidos estaban casi destinados a ser potencias económicas. Antes de la Segunda Guerra habían logrado un desarrollo tecnológico y económico sin precedentes. Luego de la misma, gran parte de ellos, Francia o Alemania, estaba destruido territorial e industrialmente. Sin embargo, en pocas generaciones han repuntado significativamente.

Huntington dice que las pobres economías de Ghana y Corea del Sur eran muy semejantes en los 60's; no obstante, treinta años después Corea del Sur se convirtió en un gigante industrial porque “los surcoreanos valoran el ahorro, la inversión, el trabajo duro, la educación, la organización y la disciplina...[mientras que] los ghaneses tienen otros valores”.<sup>37</sup> Desde mi punto de vista, es indudable que la cultura importa, entre otros factores para explicar el desarrollo. Sin embargo, debemos analizar cómo y cuánto, y sobre todo su relación con las responsabilidades por la pobreza global. Nos detendremos en esta idea ya que aparece al menos insinuada en el texto rawlsiano y sobre todo porque sirve frecuentemente para excusar responsabilidades.

---

<sup>36</sup> Landes, David. *La riqueza y la pobreza de las naciones*. Buenos Aires: Javier Vergara, 1999. p. 656. En la edición original inglesa 1998, el texto posee un importante adverbio, “casi”: “Max Weber was right. If we learn anything from the history of economic development, it is that culture makes *almost* all the difference”. Las cursivas son mías. Accedí a este extracto en su ensayo. “*Culture makes almost all the difference*” En: Harrison, Lawrence; Huntington, Samuel [eds.] *Culture matters: How values shape human progress?*, Nueva York: Basic Books, 2000. p. 2.

<sup>37</sup> Huntington, Samuel. “*Foreword*”. En: Harrison, Lawrence; Huntington, Samuel [eds.] *Culture matters: How values shape human progress?*. Nueva York: Basic Books, 2000. p. xiii. Las cursivas son mías.

### 3.2.2.1.- ¿Quiénes son los responsables de la cultura de la pobreza?

Retomemos el ejemplo sobre los sobornos por parte de empresarios alemanes – mencionado en 3.2.1.1. Uno de los portavoces del Partido Socialdemócrata, Engomar Hauchler, estimó en 1997 que las empresas alemanas gastaban anualmente tres mil millones de dólares para “aceitar” sus negocios en el exterior. “Las autoridades lo justificaban en nombre de la defensa de las fuentes de trabajo y de las buenas relaciones comerciales, y también invocaban el respeto a la identidad cultural: comprando favores, se respetaba la cultura de los países donde la *corrupción era una costumbre*”.<sup>38</sup> Para nuestro caso, se está generalizando un prejuicio negativo sobre la cultura del país pobre. Sucede que las teorías tienen vida propia: se puede tratar a funcionarios públicos tercermundistas como potencialmente corruptos, ofrecerles cuantiosas dádivas, hasta lograr que efectivamente lo sean. El prejuicio genera el mal que prevé.

Más importante aun es destacar otro hecho: alguien está alentando que la cultura –que tanto interesa al nacionalismo explicativo– sea corrupta. El cohecho puede ser iniciado tanto por quien lo solicita como por quien lo ofrece. Al margen de quién tuvo la iniciativa –el que da o el que recibe el soborno–, en este caso, agentes del primer mundo sobornan funcionarios de los países pobres. El déficit moral es fuerte para ambas culturas. Muchos de los grandes negocios internacionales se consiguieron así. Cuando se sentencia que dentro de un país subdesarrollado la pobreza es causada por la riqueza mal obtenida de sus funcionarios y éste es un asunto político y cultural local, se olvida que en muchos casos fuera de las fronteras de ese país hay también una cultura internacional que soporta, alienta y eventualmente origina ese mal.

Mucho más que el cohecho se transmite por los canales culturales. Actitudes como el fatalismo y un excesivo optimismo no comprometidos con la real transformación social viajan también por dichos canales. Citemos al historiador Greg Grandin, quien ha publicado recientemente un estudio sobre los modos del imperialismo estadounidense en Latinoamérica.<sup>39</sup> Una de las formas fue precisamente la conciente y claramente intencionada influencia en la cultura de dichos países. Veamos un ejemplo propuesto

---

<sup>38</sup> Galeano, Eduardo. Op. Cit. p.159. Las cursivas son mías.

<sup>39</sup> Cfr. Grandin, Greg. *Empire's Workshop: Latin America, the United States, and the Rise of the New Imperialism*. New York: Metropolitan Books, 2006.

por Grandin. Durante los sesentas y setentas, la Teología de la Liberación surge como escuela teológica propia latinoamericana alentando –con sus virtudes y defectos– la formación de una conciencia religiosa crítica y un actuar contra las injustas estructuras políticas, sociales y económicas que, entre otros males, empobrecían la región. El gobierno de EEUU temía perder su influencia –política, social y económica– por lo que apoyó, financió y planificó la proliferación de sectas e iglesias conservadoras en Latinoamérica como un modo útil de promover sus objetivos en la región. Así por ejemplo, algunas de estas sectas promueven una religiosidad fatalista que promete la salvación fuera de este mundo; otras, una demasiado edificante que hace pensar que todo está bien. Se utilizó cierto proselitismo religioso a modo de analgésico o distractor cultural. Desde el punto de vista que nos interesa, se propiciaron el conformismo, la fatalidad y otros vicios que caracterizan la cultura de la pobreza.

### 3.2.2.2.- ¿Las tipificaciones producen pobreza?

A finales del siglo XX, diversos grupos que sentían menospreciada su identidad han saltado a la palestra dentro de muchos países y en el escenario internacional. Una autora que ha trabajado las relaciones entre cultura y economía, precisamente en el contexto en que las demandas de identidad –por género, etnia, raza, entre otros– han cobrado mucha importancia, es Nancy Fraser. Según ella, las tipificaciones –creación de estereotipos o paradigmas, como “esencias”– que abundan en la cultura son consecuencia y, a la vez, causa de la pobreza de los grupos que son tipificados.<sup>40</sup> Por ejemplo, los abundantes estereotipos culturales que califican a las mujeres, la población negra o indígena, u otros grupos, como menos inteligentes, laboriosos, emprendedores u honestos que los hombres blancos han procurado que estos grupos sean socioeconómicamente relegados.

Los trabajos de Fraser se concentran en los estereotipos dentro de las democracias contemporáneas. A nosotros nos interesan las amplias relaciones internacionales. En esa línea, Amartya Sen cree que la tipificación de la cultura puede funcionar como un cautiverio, es decir, a los miembros de la cultura se les trata únicamente según el estereotipo que se tiene de ellos. Se olvida así que las tipificaciones y generalizaciones

---

<sup>40</sup> Cfr. Fraser, Nancy. *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Santa Fe de Bogotá: Universidad de los Andes – Siglo del Hombre Editores, 1997.

son equívocas, que las culturas son dinámicas y no esenciales, y –más grave aun para nuestro tema– que los estereotipos pueden producir daños socioeconómicos. No se trata de negar la importancia de la cultura para el desarrollo, sino de preguntarse de qué manera importa.<sup>41</sup>

No es muy difícil demostrar que las tipificaciones son frecuentemente erróneas o que su valor es solo relativo, depende del punto de vista –quién y cuándo lo cree. Durante el siglo XX, China e India, dos de los países más superpoblados, han albergado gran cantidad de los pobres del mundo. ¿Significaba ello que su cultura estaba llena de vicios y, por tanto, los pueblos condenados a la pobreza endémica? Ambos países fueron durante muchos años promotores de investigaciones y gozaron de un desarrollo mayor que Europa. Como dice Sachs, lo que sucede es que Asia se está poniendo al día no solo al nivel de renta de Europa y Estados Unidos; también se está poniendo al nivel de su propio pasado como líder tecnológico.<sup>42</sup> Recordemos además que durante varios siglos del Medioevo el desarrollo cultural estaba fuera de Europa, en el Mundo Árabe. Además, buena parte del libro de Sen, *Identidad y violencia* (2006), quiere destacar que casi todas las culturas –siguiendo el lenguaje de Huntington– fueron consideradas “subdesarrolladas” desde el punto de vista de otras.<sup>43</sup> Por ejemplo, Occidente veía con inferioridad a India, China o Japón, por no haber alcanzado un grado de desarrollo económico semejante al suyo. Sin embargo, ahora se ha hecho de los valores asiáticos un icono del desarrollo: se admira su honradez, dedicación, laboriosidad, cooperativismo, entre otros.

La tipificación negativa de las culturas produce pobreza tanto en el contexto internacional como en el local. Nuevamente, Sen pone algunos ejemplos que ilustran que la tipificación cultural produce pobreza.<sup>44</sup> Primero, durante mucho tiempo los ingleses vieron a los irlandeses como personas perezosas, indiferentes e ineptos. Cuando había una crisis económica –recordemos la dramática hambruna que sufrió en 1840– en Irlanda se le atribuía esos factores mientras que las crisis inglesas se

---

<sup>41</sup> Por cierto, Sen refuta el ejemplo de Huntington, la comparación entre Corea del Sur y Ghana, explicando cuál sería el rol más razonable que le compete a la cultura para explicar el desarrollo. Cfr. Sen, Amartya. “How does culture matter?” En: Rao, Vijayendra,; Walton, Michael [ed.] *Culture and Public Action / The International Bank for Reconstruction and Development*. California: Stanford University Press, 2004.

<sup>42</sup> Cfr. Sachs, Jeffrey. Op. Cit. Capítulo 8: “China: Ponerse al día tras medio milenio”

<sup>43</sup> Cfr. Sen, Amartya. *Identidad y violencia*. Op. Cit.

<sup>44</sup> Cfr. Ibid. Cap 6: “Cultura y cautiverio”.

explicaban por transformaciones y fluctuaciones económicas. Este prejuicio cultural influyó en el tratamiento que Londres tuvo del problema. De manera semejante pensó y actuó Inglaterra respecto de la hambruna en Bengala (1943). Se actuó lentamente y se permitió la muerte de más de dos millones de personas por el prejuicio de que los bengaleses –como los indios en general– eran brutos y se reproducen como conejos.

### **3.3.- Las inexcusables causas externas: economía y ambiente**

Rawls señaló importantes causas internas de la pobreza que, a la luz de las dos líneas argumentativas presentadas, descubrimos que trabajan con ayuda de agentes extranjeros. Ahora, añadiremos un par de líneas argumentativas, una perspectiva económica y una ambiental, que señalan sobre todo responsabilidades externas de la pobreza. Nos referiremos al orden económico internacional, con sus reglas e instituciones, y la crisis ecológica que produce efectos importantes como el calentamiento global entre otros fenómenos. En ambos casos, es sencillo encontrar dónde radican actualmente las principales responsabilidades.

#### **3.3.1.- ¿El orden económico internacional produce pobreza?**

Concentrémonos en el orden internacional económico regido sobre todo por el libre mercado. Comencemos reconociendo que el sistema económico global es complejo e incluye tratados y convenciones sobre el comercio, las inversiones, los préstamos, las patentes, los derechos de autor, entre otros asuntos. Bajo el sistema actual se ha producido una desigualdad de recursos nunca vista. Según un muy citado informe de las Naciones Unidas el ingreso promedio entre la quinta parte de la población del mundo que vive en los países ricos y la quinta parte que habita en los países pobres era de 3 a 1 en 1820, de 7 a 1 en 1870, de 11 a 1 en 1913. En la segunda mitad del siglo XX, con la globalización, la diferencia se disparó de 30 a 1 en 1960, de 60 a 1 en 1990 y de 74 a 1 en 1997.<sup>45</sup>

El debate sobre la relación entre economía internacional y pobreza suele centrarse en si los pobres estarían mejor sin el sistema actual. Aun respondiendo que sin este sistema –

---

<sup>45</sup> Cfr. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). “*Human Development Report 1999*” [[http://hdr.undp.org/en/media/hdr\\_1999\\_en.pdf](http://hdr.undp.org/en/media/hdr_1999_en.pdf)] p.3

imaginemos un cierre fuerte y abrupto de fronteras– los pobres estarían peor, no se sigue que el sistema actual no sea injusto. Y si descubriéramos que el sistema actual está desapareciendo la pobreza muy lentamente –tema por demás controversial–, tampoco se sigue que sea justo. De forma análoga podríamos decir que el subempleo es mejor que la esclavitud; pero de ello no se sigue que el subempleo sea justo en sí.

### 3.3.1.1.- La injusta riqueza de muchas transnacionales

En la situación actual no existen más los grandes consorcios ingleses y portugueses para la venta de esclavos del apogeo colonial. No obstante, sí existen grandes empresas transnacionales que favorecen el desempleo y subempleo bajo la tutela de sus gobiernos. Son grandes y múltiples las violaciones a los DD. HH. que realizan algunas de las grandes empresas transnacionales. Sus faltas desbordan el tema de la pobreza y el desarrollo. Durante la década de lo 90's y la primera del siglo XXI, han aparecido investigaciones serias que demuestran el origen injusto de mucho de las ganancias de las empresas más grandes a nivel mundial, cuyos productos son conocidos por el ciudadano cosmopolita promedio. La larga lista de empresas involucradas en diversos tipos de injusticia incluye productores de ropa, alimentos, electrodomésticos, automóviles, combustibles, entre otros. Algunas empresas involucradas son las ampliamente conocidas Samsung, Shell, Bayer, Pfizer, Procter & Gamble, Siemens, Mitsubishi, General Motors, Ford, Walt Disney, Kraft, Mc Donald's, Nestlé, Levi Strauss, Tommy Hilfiger, y muchas más.<sup>46</sup>

Un ejemplo sumamente ilustrativo es la comercialización de artículos deportivos por parte de empresas gigantes como Nike, Adidas, Reebok, Puma, Fila, ASICS, Mizuno, Lotto, Kappa y Umbro. En el año 2004 la ONG Intermón Oxfam publicó una investigación muy seria llamada *Juega limpio*, que acusaba a dichas compañías de propiciar un sistema de producción y comercialización que vulneraba los Derechos Humanos de sus trabajadores –sobre todo mujeres y algunos niños– en China, Indonesia, Camboya, Tailandia, Turquía y Bulgaria. “Trabajan durante horas y horas a cambio de salarios bajos en condiciones míseras, a menudo sin gozar de la protección

---

<sup>46</sup> Cfr. Werner, Klaus; Weiss, Hains. *El libro negro de las marcas. El lado oscuro de las empresas globales*. Mexico DF: Debolsillo, 2006. Es un excelente y consolidado estudio, aunque incompleto por la magnitud y complejidad del tema.

laboral más básica. Se violan sistemáticamente sus derechos a asociarse en sindicatos y a la negociación colectiva”.<sup>47</sup> El núcleo de este problema está en el modelo comercial que promueve la globalización, basado en una implacable presión para recortar los precios, en la exigencia de entregas rápidas y flexibles, y en una deslocalización constante de las fábricas, permanentemente en búsqueda de costes de producción más baratos. A veces las filiales o proveedores de estas empresas, se defienden argumentando que ellas están haciendo un favor a personas no calificadas que escapan, por ejemplo, del genocidio y la miseria. No hay injusticia, dicen, ya que los trabajadores aceptan voluntariamente una situación claramente preferible a la muerte por causas violentas o simplemente por inanición. No obstante, podemos replicarles que una mejor situación no es *ipso facto* un situación justa. Cambiar una injusticia por otra, supuestamente menor, no exime sus responsabilidades.

Algunos gigantes transnacionales vulneran también los derechos del consumidor y dañan el sistema ecológico de los pueblos pobres –pero ricos en materias primas– o el ecosistema global. Esto se puede apreciar especialmente en el comercio de alimentos. Empresas transnacionales roban la propiedad intelectual de las comunidades tradicionales en todo el mundo –por ejemplo, patentan especies tradicionales–, contaminan sus ecosistemas, promocionan productos fitosanitarios que atentan contra los consumidores, defienden los monocultivos tecnificados desterrando cultivos tradicionales de consumo directo, incluso sabotean la producción de los pequeños campesinos para sacarlos del mercado.<sup>48</sup> Todas estas acciones se realizan bajo el amparo de los acuerdos comerciales promovidos por la OMC.

### 3.3.1.2.- La inequidad de reglas y organismos que regulan el sistema económico

El comercio internacional actual está basado en los acuerdos “libremente” suscritos por los Estados. Durante mucho tiempo, la mayoría de estos acuerdos se discutían en la OMC a puerta cerrada y sin acceso a la opinión pública. Producto de esas poco libres y transparentes deliberaciones, las rondas de negociaciones terminaban favoreciendo

---

<sup>47</sup> Intermon Oxfam. “*Juego Limpio en las Olimpiadas*”

[[http://www.intermonoxfam.org/UnidadesInformacion/anexos/2995/0\\_2995\\_010304\\_juega\\_limpio.pdf](http://www.intermonoxfam.org/UnidadesInformacion/anexos/2995/0_2995_010304_juega_limpio.pdf)]

p. 4

<sup>48</sup> Cfr. Shiva, Vandana. *Cosecha robada: el secuestro del suministro mundial de alimentos*. Barcelona: Paidós, 2003.

siempre los intereses de los países más desarrollados. Por ejemplo, las proyecciones sobre la Ronda de Uruguay (1993) eran optimistas y declaraban que la mayor parte de beneficios iría para los países en desarrollo. No fue así. Sucedió al revés: “Algunas estimaciones señalan que, de hecho, los 48 países menos desarrollados están perdiendo un total de 600 millones de dólares al año”, precisamente en relación con esos acuerdos.<sup>49</sup> La mayoría de los países pobres se está perjudicando.

Stiglitz cree que el sistema actual de comercio promovido por la OMC está muy lejos de ser justo pues viola sistemáticamente cuatro principios de justicia que serían pertinentes para el tema.<sup>50</sup> Primero, cualquier acuerdo debería ser evaluado en términos de su impacto para el desarrollo. En la práctica, solo los pueblos ricos pueden hacer estimaciones serias de los impactos en sus economías; los pobres eligen en ignorancia. Habría que financiar con fondos comunes estudios que prevean impactos en todos los implicados. Segundo, los acuerdos deberían ser al menos equitativos, esto es, basados en principios de justicia distributiva.<sup>51</sup> Es más, dados los compromisos de las Naciones Unidas con los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM), los acuerdos comerciales deberían favorecer a todos pero especialmente a los países que están en peor posición. Tercero, a cualquier acuerdo debería llegarse de manera justa, esto es, por verdadera voluntad, libre de coacciones. En la práctica los procedimientos no han sido transparentes: los países más desarrollados han presionado, o no han compartido toda la información, y las negociaciones en general han sido ocultadas a la opinión pública, de modo que las votaciones finales solo maquillaban procedimientos no democráticos.<sup>52</sup> Cuarto, la agenda de la OMC debería concentrarse en temas específicos que cumplen tres condiciones: 1) son relevantes para las corrientes comerciales; 2) están orientados al

---

<sup>49</sup> Stiglitz, Joseph; Charlton, Andrew. *Comercio justo para todos*. Madrid, Taurus, 2007. p.83

<sup>50</sup> Ibid. Cap. 5: “Principios fundacionales: las bases de un acuerdo justo”

<sup>51</sup> Stiglitz sugiere que al menos la teoría de la justicia de John Rawls –pensada para la distribución de bienes primarios al interior de una sociedad liberal– ha ganado mucha aceptación y puede dar importantes orientaciones. Ibid. p. 121.

<sup>52</sup> Es importante insistir en este punto porque algunos, como Mazzoleni, defienden que “...en la OMC los ricos están ahora ya en clara minoría: en la posguerra los países miembros eran apenas 23, ahora son 135 y otros 31, a la cola, están llamando a la puerta para que los dejen entrar. Ninguna decisión de la OMC es posible sin el consenso de los países pobres”. Sartori, Giovanni; Mazzoleni, Gianni. *La tierra explota. Superpoblación y desarrollo*. Madrid: Taurus, 2003. p. 206. Contra este comentario, la historia de las prácticas democráticas ha demostrado reiteradas veces que es peligroso el formalismo que legitima cualquier votación. La democracia tiene otros controles –más allá del voto formal y la regla de mayorías– que la OMC no ha implementado y que los países más poderosos han aprovechado bien. Por ejemplo, los representantes de los países ricos suelen preparar la agenda y borradores de los acuerdos a discutir, que normalmente se aprueban sin sustanciales modificaciones.



desarrollo; 3) requieren acción colectiva. En la práctica, se han tratado temas –o se han aprovechado argumentos– que van más allá.

Por otro lado, también es importante revisar el rol que vienen cumpliendo algunas instituciones idealmente pensadas para animar el desarrollo económico global. El conocido libro Stiglitz, *El malestar en la globalización (2002)*,<sup>53</sup> explica de manera muy convincente cómo es que el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial han jugado roles negativos varias veces en el desarrollo de los países pobres. Stiglitz cree, por ejemplo, que el FMI interviene sobre todo para salvar los grandes capitales mundiales –concentrados en pocas manos– cuando se produce una crisis, aunque su intervención la agrave para la economía local. En términos idóneos el FMI debería promover la cooperación monetaria mundial y asegurar la estabilidad financiera.<sup>54</sup>

Los defensores del orden económico global suelen decir que no hay injusticia pues los países que entran al acuerdo –aunque desinformados y presionados– lo hacen voluntariamente. Pero si dicho orden viola los derechos humanos socioeconómicos de los pobres y estos derechos son en principio inalienables, es decir, irrenunciables, entonces, la suscripción de un tratado que viole los derechos humanos es injusta por más que se pretenda voluntaria. Además, como bien señala Pogge, “la mayoría de los países que tienen gente severamente empobrecida, ni fueron ni son significativamente democráticos”.<sup>55</sup> Por ejemplo, las integraciones de Nigeria, Myanmar –ex Birmania–, Indonesia y Congo –ex Zaire– a la OMC fueron realizadas por dictadores asesinos y corruptos. Los campesinos africanos y asiáticos de esos países nunca fueron consultados para entran a competir con campesinos subsidiados del primer mundo. Sus mercados fueron “liberados” por dictadores; pero ese asunto no era de la incumbencia de la OMC.

### 3.3.2.- Crisis y deuda ecológica

Probablemente el impacto de la actividad humana sobre la atmósfera o la biosfera es la mejor ilustración de problemas que se producen por el concurso humano global y

<sup>53</sup> Stiglitz, Joseph. *El malestar en la globalización*. Op. Cit. Caps. 3, 8 y 9.

<sup>54</sup> Cfr. Fondo Monetario Internacional (FMI). “¿Qué es el Fondo Monetario Internacional?” [<http://www.imf.org/external/pubs/ft/exrp/what/spa/whats.pdf>]

<sup>55</sup> Pogge, Thomas. *Reconocidos y violados*. Op. Cit. p. 50

requieren de él para su solución. Por ejemplo, los gases de efecto invernadero –GHG, *greenhouse gases*– y otros contaminantes globales no reconocen fronteras, muros de contención o exigentes requisitos para migrar libremente por todo el mundo. Son los visitantes indeseados, peregrinos que nadie quiere recibir; sin embargo, al menos hasta ahora, nadie puede evitar que entren en su casa. Presentaré tres tópicos que están trabajando fuertemente los ambientalistas y que ofrecen un novedoso y valioso enfoque a los temas del subdesarrollo.

Si bien he elegido solo un fenómeno de alcance mundial, como lo es el cambio climático inducido especialmente por el calentamiento global, existen otros importantes fenómenos que debieran conmocionar tanto o más a la opinión pública mundial. Por citar algunos, tenemos el cambio de uso de la tierra, la pérdida de la biodiversidad, y el oscurecimiento global. No olvidemos que en su momento fue la erosión de la capa de ozono la que alertó el concurso global. Todos estos sucesos tienen consecuencias sobre la calidad de vida de las personas.

### 3.3.2.1.- El cambio climático

Se están produciendo fenómenos naturales inusuales hace pocas generaciones por la magnitud, la época, o la ubicación geográfica. Las graves, inesperadas, y/o nunca vistas nevadas, inundaciones, sequías, huracanes, deshielos y otros fenómenos producidos en gran parte por la contaminación ambiental y el cambio climático traen también graves consecuencias para los pobres.<sup>56</sup> El número de personas afectadas por desastres ascendió hasta los 2.000 millones en la década de los 90, mientras que en 1970 se calculaba en unos 740 millones. Según la Organización Mundial de la Salud (OMS) cada año mueren, al menos, 150.000 personas como resultado directo del calentamiento global. Se conjetura que la proporción de población en el planeta con graves problemas de acceso al agua pasará del 34% (1995) al 63% (2025), unos 6.000 millones de personas –ni qué decir de las necesidades para la agricultura de subsistencia. La crisis climática está convirtiendo en inalcanzables los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) y puede incluso revertir los logros alcanzados hasta el momento.

---

<sup>56</sup> Cfr. Green Peace, Amigos de la Tierra, Ayuda en Acción, Intermón Oxfam, SEO/BirdLife, World Vision y WWF/Adena. “*El cambio climático aumenta la pobreza en los países del Sur según varias ONG de medio ambiente y desarrollo*”  
[<http://www.greenpeace.org/espana/news/el-cambio-climatico-aumenta-la>]

Existen ya diversos estudios sobre quiénes contaminan, de qué modo, cuánto y qué efectos tienen. Un ejemplo importante por su relevancia para el cambio climático es la producción de gases de efecto invernadero que generan el calentamiento global. Algunos datos confrontaban el 80% de la contaminación emitida por el rico hemisferio norte, mientras los pobres del hemisferio sur sufrían primero y con más dureza los impactos. Por ejemplo se decía que USA era responsable directo de la emisión del 30,3% de los gases que producen el efecto invernadero; Europa –sin Rusia–, el 27,7%. En cambio, Africa, del 2,5%; América Latina, del 3,8%.<sup>57</sup> Lamentablemente, los informes oficiales del Panel Intergubernamental para el Cambio Climático (IPCC) o de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (UNFCCC) por lo general tienen mucho cuidado en no indicar proporciones de contaminación que puedan traducirse inmediatamente en proporciones de responsabilidad. Sus informes desarrollan con bastante detenimiento la vulnerabilidad por regiones en el mundo, cómo se sufrirá el calentamiento global, pero rara vez señalan quiénes contribuyen más a él.<sup>58</sup>

Recién el último informe del IPCC, (2007), ha dado porcentajes regionales de contribución, aunque muy generales.<sup>59</sup> Los países desarrollados –miembros del llamado Anexo I– serían responsables de solo el 46% de la emisión global. Algunos portavoces de dichos países destacan este hecho como un logro –porque han rebajado sus emisiones– y realizan un llamado de atención a las nuevas potencias como China e India y los países en desarrollo para que hagan mayores esfuerzos. Ambos, el logro y el reclamo, son engañosos. Por ejemplo, USA y Canadá mantienen claramente la media *per cápita* más alta en el mundo, superior a 25 toneladas anuales de CO<sub>2</sub>; de hecho, en vez de disminuir han aumentado su producción. Por otro lado, aun aceptando que efectivamente algunos países desarrollados están decreciendo en su producción de CO<sub>2</sub>

<sup>57</sup> Cfr. Gore, Al. *Una verdad incómoda*. Barcelona: Gedisa, 2007, pp. 250-251. Al Gore a su vez recoge cifras del Departamento de energía, administración sobre la información, centro para el análisis de la información sobre dióxido de carbono de USA.

<sup>58</sup> En general los informes oficiales de mayor difusión –para la población mundial y los gobiernos y encargados de políticas– no mencionan estos asuntos. Sería bueno realizar una estadística sobre qué porcentaje de los informes omite este dato. Hasta dónde los he revisado sería tal vez mayor al 90%. Sí hay algunos, pocos, reportes donde se toca el tema. Por ejemplo, se dice que el 2004 USA fue el mayor productor con más de 20 toneladas *per cápita*, seguido de Australia y Canadá con casi 20. Cfr.

Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (UNFCCC) “*Los diez primeros años*”. [[http://unfccc.int/resource/docs/publications/first\\_ten\\_years\\_sp.pdf](http://unfccc.int/resource/docs/publications/first_ten_years_sp.pdf)] p. 24. Lamentablemente USA se ha retirado del Protocolo de Kyoto (1997) y Australia recién lo ha ratificado en marzo del 2008.

<sup>59</sup> Cfr. Panel Intergubernamental para el Cambio Climático (IPCC). “*Climate Change 2007: Synthesis Report*” [[http://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar4/syr/ar4\\_syr.pdf](http://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar4/syr/ar4_syr.pdf)] p. 37

–lo cual no es el caso de USA y Canadá– y que algunos países como China e India están incrementándola, la producción *per cápita* es todavía mucho más alta en los países desarrollados. Es el nivel de vida de los países desarrollados –un claro ejemplo es el *american style*– el que más contamina y, sobre todo, el que ha producido esta crisis. Esto es, incluso si bajarán drásticamente sus emisiones, los gases de efecto invernadero quedarán buen tiempo en la atmósfera y seguiremos recibiendo mundialmente sus efectos climáticos por un tiempo. Además, los países en desarrollo estarán vetados de realizar un camino industrial similar al que los actuales países desarrollados siguieron; pero los primeros no tienen las posibilidades tecnológicas ni el capital de los segundos para lograr un camino alternativo.

Por otro lado, si bien la Unión Europea parece realizar concientes esfuerzos por disminuir su polución, la posición de USA –reafirmada oficialmente en la cumbre de Bali, diciembre del 2007–, no deja de ser dramáticamente insensata y cruel siendo todavía el mayor contaminante del mundo. Es insensato que tras sufrir incendios forestales, incremento y decremento severo de temperaturas, el impacto de un huracán como Katrina (2005), siga actuando como si solo fueran especulaciones. Es cruel que siendo África quien menos contribuye al cambio climático sea quien más lo sufra –según reporta el IPCC. El gobierno estadounidense de Bush y los consorcios petroleros, entre otros grupos de poder político y económico, que se beneficiaban del modelo energético vigente, negaron dramática, sistemática y descaradamente la evidencia del calentamiento global e incluso promovieron y financiaron a quienes sostengan que era una exageración de los “ecoalarmistas” o una estrategia de nuevos grupos de poder.<sup>60</sup>

### 3.3.2.2.- Sobreexplotación de recursos: espacio ambiental y huella ecológica

En las actuales discusiones sobre desarrollo sostenible están cobrando relevancia los conceptos de espacio ambiental –*environmental space*–<sup>61</sup> y huella ecológica –

---

<sup>60</sup> Gore, Al. *El Ataque contra la razón*. Barcelona: Random House Mondadori, 2007. Cap. 7: “*La crisis del carbono*”. Si bien la faceta política de Al Gore podría levantar sospechas sobre sus intereses, él cita a sociedades científicas de prestigio mundial como la Royal Society o Union of Concerned Scientists, quienes han denunciado directamente que ExxonMobil invierte millones para confundir la opinión pública.

<sup>61</sup> “The term ‘environmental space’ - or more precisely the Dutch *milieugebruiks-ruimte* (literally: ‘environmental utilisation space’), is commonly credited to J.B. Opschoor (1987), although Opschoor himself has pointed to an earlier source (Siebert 1982). In the words of Opschoor and F. Weterings (1994 a, b), the concept ‘reflects that at any given point in time, there are limits to the amount of environmental

*ecological footprint*.<sup>62</sup> Siendo aún bastante nuevos, estos conceptos han sido refinados por sus propios y otros autores. Actualmente, es posible encontrar diversas definiciones y aplicaciones de los mismos. Tomaré una vía genérica. El espacio ambiental es la cantidad de “tierra” –por ejemplo, de cultivo y ganado, bosques para maderas y sumideros de CO<sub>2</sub>–, agua y otros, necesarios para producir los recursos consumidos y asimilar los desechos generados teniendo en cuenta la tecnología actual. Este concepto sirve como indicador límite de los recursos utilizables sin romper el equilibrio entre su producción, reciclaje y renovación, esto es, “las cantidades máximas de recursos naturales que podemos usar de manera sostenible...”, donde ‘sostenible’ se entiende como ‘ecológicamente viable a lo largo del tiempo’.<sup>63</sup> Es un concepto que señala el límite del aprovechamiento de los recursos. En cambio, la huella ecológica es la cantidad de recursos que un sujeto –país, ciudad, empresa o persona– utiliza para satisfacer sus necesidades. La huella ecológica indica la cantidad de recursos realmente consumidos.

Digamos que el espacio ambiental es un concepto prescriptivo, hace referencia a lo que debería utilizarse; en cambio, la huella ecológica es un concepto descriptivo, referido a lo que en verdad se usa. El componente prescriptivo del espacio ambiental viene dado por razones tanto económicas como morales. Desde el punto de vista financiero, utilizar más del espacio ambiental permitido es no garantizar económicamente el futuro, tanto de las generaciones actuales como las venideras. Desde el punto de vista moral, el problema es más amplio según la perspectiva que se adopte: podrían estar violándose claramente los derechos de algunas personas –los contemporáneos que sufren por el uso excesivo del espacio ambiental por parte de otros o las generaciones futuras que verán

---

pressure that the Earth's ecosystems can handle without irreversible damage to these systems or to the life support processes that they enable'. The services provided by the Earth's ecosystems, and for which there is a limited space, include both *stocks* (of renewable, semi-renewable and non-renewable resources) and *sinks* (i.e. capacities to absorb waste, pollution and encroachment)". European Environment Agency (EEA). "The Environmental Space Concept"[<http://reports.eea.europa.eu/92-9167-078-2/en/page003.html>] Otro concepto cercano a estas temáticas es el espacio ecológico –*ecological space*–, retomado por algunos filósofos para la justicia ambiental redistributiva. Por ejemplo, Tim Hayward cree que este concepto, propuesto por Georgescu-Roegen, es más preciso que espacio ambiental. Cfr. Georgescu-Roegen, Nicholas. *Energy and Economic Myths*. New York: Pergamon Press, 1976. Cfr. Hayward, Tim. "Thomas Pogge's Global Resources Dividend: A Critique and an Alternative". *En: Journal of Moral Philosophy*. Vol. 2, N° 3, (2005), pp. 317-332. "Global Justice and the Distribution of Natural Resources". *En: Political Studies*. Vol. 54. N° 2 (2006) pp. 349-369.

<sup>62</sup> Los creadores de la noción de huella ecológica fueron Rees y Wackernagel. Cfr. *Our Ecological Footprint: Reducing Human Impact on the Earth*. New Society Publishers, 1996.

<sup>63</sup> Riechmann, Jorge. "Tres principios básicos de justicia ambiental". [[http://www.iniciativas.org.ar/boletines/09\\_docs/justicia.pdf](http://www.iniciativas.org.ar/boletines/09_docs/justicia.pdf).] p. 7

dramáticamente reducido su espacio ambiental–, de las otras especies del planeta, o de la naturaleza –siempre y cuando consideremos a estos últimos como sujetos de derecho.<sup>64</sup> Dado el tema de nuestra investigación, nos centraremos en la relación espacio ambiental sobreexplotado y pobreza, es decir, justicia distributiva ambiental.

Estos conceptos ilustran por qué la llamada justicia distributiva ambiental. Sucede que el estilo de vida los países desarrollados es posible por la sobreexplotación de recursos dentro y fuera de sus fronteras. Por ejemplo, ciudades-estado como Mónaco o Luxemburgo – de corta extensión geográfica y carentes de recursos agrícolas, forestales, minerales– solo pueden mantener su nivel de vida importándolos de otros países. Por supuesto la contaminación, la deforestación y la explotación desmedida de los recursos naturales también se produce dentro de las fronteras de los países pobres y por iniciativa de sus líderes político-económicos y de la población en general. No obstante, mucho de ello es alentado y promovido –incluso a veces violentamente– por el primer mundo. Es que la huella ecológica de primer mundo es más grande que el espacio ambiental con el que cuenta.

En el año 1997 se hizo un primer cálculo sobre cuánto o cuál sería el espacio ambiental disponible para cada persona en el mundo, es decir, cuando idealmente los recursos disponibles coinciden con los recursos consumidos. Si el espacio ambiental recomendado era de 1.7 hectáreas, la huella ecológica promedio en el mundo era de 2.8 hectáreas. Con ello se pone en riesgo la sostenibilidad de los recursos globales, es decir, ese nivel global de consumo suponía tener medio planeta tierra más del que tenemos.<sup>65</sup> Para el caso que nos interesa, son los países desarrollados los que sobrepasan largamente la media global y hacen que sea tan alta. La sobre explotación elimina progresivamente recursos y encarece otros, incluso genera mucha riqueza que termina sobre todo fuera de los países pobres en renta y ricos en recursos. Se pone así en peligro la vida de millones de pobres en el mundo, de muchas especies animales y vegetales, y del sistema ecológico en general.

---

<sup>64</sup> Existe actualmente un importante debate, en el que no entraremos, sobre la existencia o pertinencia de los derechos de los animales y derechos de la naturaleza.

<sup>65</sup> Más precisamente consumimos como si tuviéramos 1.65 planetas y el espacio ambiental recomendado de 1.7 hectáreas es obtenido descontando el suficiente espacio para la preservación de aproximadamente 30 millones de especies no humanas. Cfr. Raina, Vinod. Op. Cit. A su vez, Raina toma los datos de Wackernagel, Mathis. *Ecological Footprints of Nations* Xalapa: Centro de Estudios para la Sustentabilidad, 1997.

### 3.3.2.3.- El intercambio ecológicamente desigual

Este tópico ha sido desarrollado por varios autores, por ejemplo Alf Hornborg o José Manuel Naredo, en los años 90 recogiendo planteamientos ya expuestos por el biólogo y urbanista Patrick Geddes en el siglo XIX.<sup>66</sup> El punto central que discuten estos autores es la desigualdad en el intercambio de bienes que se da entre los países exportadores de materia prima y los países exportadores de productos industrializados. Los primeros exportan materiales más ricos en energía, con mayores posibilidades de transformación, maleabilidad y aprovechamiento en general; los últimos, productos que han experimentado gran pérdida energética. El mercado internacional no es conciente de la entropía. Los productos industrializados incluyen en su precio final el valor agregado, todo el trabajo de elaboración. Sin embargo, los recursos primarios tienen un importante valor energético no reconocido por el mercado, ni las preferencias de los consumidores directamente.

Según Hornborg, es importante percatarse de los procesos de producción de los bienes y su valoración.<sup>67</sup> La familia teórica marxista prestó especial atención a la fuerza de trabajo intentando ubicar un criterio normativo en el costo y valor real productivo. El capitalismo negó las diversas explicaciones marxistas: no hay intercambio desigual pues las transacciones son voluntarias, a menos claro que hubiera monopolio, ocultamiento de información o perversiones semejantes y ajenas a las neutras reglas del mercado. Hornborg cree que no es necesario introducir un criterio normativo fuerte, como la relación obrero y producto enajenado, sino que puede bastar una perspectiva científica de los recursos que entran en los procesos productivos. Sucede que la energía no se invierte, sino que se disipa en dichos procesos según la ley de entropía. Sin embargo, hay una relación inversa entre potencial productivo y precio. La cantidad de energía disponible está inversamente relacionada con el precio. A medida que el precio aumenta, existirá menos de la energía disponible original. Los centros industriales que exportan productos de alta calidad compran energía barata y ganan mucho en el proceso de transformación; luego, con sus mayores ingresos obtienen acceso a mayores

<sup>66</sup> Cfr. Martínez, Joan.. “*Ecología industrial y metabolismo socioeconómico: concepto y evolución histórica*”. En: *Economía Industrial*, N° 351, (2003) pp. 15-26

<sup>67</sup> Cfr. Hornborg, Alf. “The Unequal Exchange of Time and Space: Toward a Non-Normative Ecological Theory of Exploitation” En: *Journal of Ecological Anthropology*, Vol. 7, (2003) pp. 4-10.

cantidades de energía disponible. Una intensificación de la explotación de los recursos naturales lleva al agotamiento local de recursos y la degradación ecológica, causando que las inversiones se muden llevándose las ganancias obtenidas.<sup>68</sup>

En años recientes gobiernos de países pobres se ufanan de su crecimiento en exportaciones. No obstante, no es un hecho festivo en sí, ya que la evidencia empírica muestra que el crecimiento de las exportaciones desde el tercer mundo al primero se debe sobre todo al incremento en la cantidad, no al precio o valor agregado de los productos. Los países pobres que desean crecer se ven obligados, por ejemplo, a sobreexplotar sus propios recursos.<sup>69</sup> Por otro lado, la exportación de minerales o ciertos cultivos tiene un costo ecológico muy alto que normalmente no se incluye en los precios del mercado. Por ejemplo, “para exportar un diminuto gramo de oro se destruye muchísima vegetación, se mueve mucha tierra y se contamina mucha agua”. Lo mismo sucede con cultivos como el café que se ha hecho “a veces a costa de la destrucción del bosque original y de la erosión del suelo”.<sup>70</sup> Así, incluso productos de alto precio y poco volumen suponen una degradación considerable del medio ambiente en los países pobres que, además, en su mayoría no registran un nivel de consumo de estos productos tan alto como el primer mundo.

#### 3.3.2.4.- Deuda ecológica

Los tres puntos mencionados –cambio climático, sobreexplotación de recursos e intercambio ecológicamente desigual– y otros más ayudan a comprender un nuevo concepto: la deuda ecológica.<sup>71</sup> Este concepto tiene consecuencias inmediatas para nuestro tema. Sucede que desde el punto de vista ecológico, el alto grado de desarrollo de los países ricos se debe en mucho a una injusticia. La compleja relación ecológica norte y sur tiene, entre otros aspectos importantes para el tema, los siguientes: la

---

<sup>68</sup> La teoría de Hornborg incluye otros elementos importantes no tematizados por el mercado, como son el espacio y el tiempo. Para nuestro caso, considero suficiente el acento puesto en los recursos energéticos.

<sup>69</sup> Cfr. Martínez, Joan; Roca, Jordi. *Economía Ecológica y política ambiental*. Mexico D.F.: FCE, 2001. pp. 429-435.

<sup>70</sup> Ibid. p. 432. Podríamos decir que la cocaína es peor aun.

<sup>71</sup> Excelentes materiales y un esfuerzo importante por la conceptualización de la deuda ecológica se pueden encontrar en el Center for Sustainable Development (CSD) de la Ghent University. [http://cdonet.ugent.be/english/north-south/research/ecological\\_debt/](http://cdonet.ugent.be/english/north-south/research/ecological_debt/) El concepto deuda ecológica fue acuñado por Robleto y Marcelo. Cfr. Robleto, María Luisa; Marcelo, Wilfredo. *La deuda ecológica. Una perspectiva sociopolítica*. Santiago: Instituto Ecología Política, 1992.



extracción de recursos naturales como petróleo, minerales, y recursos marinos, forestales y genéticos; el comercio de bienes sin tener en cuenta el impacto en la extracción o producción de los mismos; la destrucción y devastación causada durante la colonización; la apropiación de conocimiento tradicional como semillas y plantas medicinales posteriormente modificadas técnicamente (biopiratería); la degradación de recursos marinos y suelos, arriesgando la producción y obtención de alimentos saludables; la contaminación atmosférica, causando cambio climático a nivel mundial; la desproporcionada apropiación del espacio para la absorción del dióxido de carbono – en la vegetación y mares del mundo–; la producción de armas químicas y nucleares, que son probadas frecuentemente en el Hemisferio Sur; la expulsión de residuos tóxicos y la venta de pesticidas prohibidos en el Norte por sus efectos nocivos.<sup>72</sup> De allí que, pese a la existencia de una deuda financiera oficial del sur para con el norte, vale la pena preguntarse quién le debe a quién.

### **3.4.- Conclusiones**

Deseo comenzar conflictuando mi propia presentación de los dos últimos subcapítulos. Quiero prevenirme de ser acusado fácilmente por exponer una lectura maniquea de las relaciones internacionales contemporáneas. Ni los pueblos ni las personas pobres son buenas e inocentes víctimas del sistema; ni los pueblos ni las personas ricas son unos cruentos e implacables verdugos. El asunto es mucho más complejo de lo que un esquema dualista maniqueo puede expresar. Espero no haber caído en un esquema tal, ni ha sido mi intención ni creo haberlo hecho.

Toda la información y la data proveniente de estudios empíricos es siempre controversial por más objetiva que se reclame la interpretación. Son debatibles los datos y, a la vez, las conclusiones que se pueden obtener de ellos. Dos estudios serios pueden sostener tesis muy distintas. Esto se aprecia bien, por ejemplo, en el comentario de un intelectual respetable como Peter Singer sobre el régimen económico contemporáneo.<sup>73</sup> Admite él que, luego de revisar abundante y seria bibliografía sobre el tema, no puede concluir cuál ha sido el impacto de la globalización del mercado en la pobreza. Lo más probable, supone, es que haya ayudado a unos a escapar de la pobreza

---

<sup>72</sup> Cfr. Raina, Vinod. Op. Cit. [Trad Graciela Mc Evoy, comunicación personal]

<sup>73</sup> Cfr. Singer, Peter. *Un solo mundo*. p. 104.

y, a la vez, haya empeorado a otros. Además destaca que si bien la distancia entre quintiles ricos y pobres globales se ha estirado como dice el documento oficial de las Naciones Unidas, otra lectura se obtiene de la misma data si habla de terciles o deciles. En estos últimos casos la distancia o se mantiene o incluso puede haber acortado. Finalmente, como él también menciona, los estudios recogidos antisistema frecuentemente se contradicen. Luego ¿en quién confiar?

Reconozco, con él, que no tenemos todos los instrumentos técnicos ni teóricos para dar juicios definitivos sobre las complejas realidades que he descrito en los dos últimos subcapítulos. Mas, debo insistir nuevamente, mi intención no era proponer una lectura completa ni íntegra de las causas e injusticias detrás de la pobreza global. Lo que me interesaba era presentar cómo las instituciones que conforman la estructura básica global producen pobreza de manera directa e indirecta y, por tanto, han de remediarse los efectos perversos que no pueden ser adjudicados a un agente específico externo, incluso cuando también aparecen claras responsabilidades internas.

Tomemos por ejemplo dos célebres instituciones como son el FMI y la OMC. De hecho, han tenido intervenciones exitosas en el desarrollo de algunos países y, a la vez, han favorecido el cuidado y el crecimiento de la economía global en algunos casos. Sin embargo, y éste es mi punto central, si sus acciones o reglas de juego perjudican y generan pobreza, creo que tenemos un buen argumento para pensar que hay una exigencia moral de corregir la situación. Si instituciones, personas, empresas, países y diversos agentes globales que interactúan en la compleja estructura básica global están comprometidas directa o indirectamente con la pobreza, debemos empezar a preguntarnos qué tipo de deberes les corresponden.

Aceptar que efectivamente se trata de un asunto de justicia distributiva, no solo retributiva en términos de Rawls, no resuelve inmediatamente el problema. Por ejemplo, pueden aparecer las siguientes preguntas ¿En qué medidas concretas se puede traducir el deber intuido de las responsabilidades directas e indirectas? ¿Quién administrará esa justicia? ¿Cómo medir o cuantificar el daño? ¿A quién(es) se a de cobrar resarcimiento? ¿A quiénes y cómo se compensará? Entre otras cuestiones. Todas estas incluyen otras importantes y difíciles preguntas por resolver. Pero ello no debe

desanimarnos, sino buscar soluciones inteligentes y consensuadas. Por ejemplo, veamos la línea ecológica.

He afirmado que el ciudadano promedio de USA tiene todavía la emisión *per cápita* más alta de gases de efecto invernadero a nivel mundial y que la emisión masiva de estos gases está produciendo el calentamiento global siendo los más pobres de cualquier latitud los sujetos más vulnerables al cambio climático. Definitivamente es imposible hallar la cadena causal directa entre un estadounidense de a pie y la suerte adversa que afronta un campesino en el hemisferio sur que extraña la lluvia. Se trataría de un caso de responsabilidad indirecta. Luego, las Naciones Unidas y otros organismos internacionales prescinden de una imposible o al menos muy difícil contabilidad personal –cuánto contamina cada individuo concreto– y prefieren que los países asuman la responsabilidad corporativamente. Negociar cuotas límites de emisión –dejar de ensuciar– como negociar compromisos de reforestación –ayudar a la naturaleza a limpiar– son acciones de responsabilidad indirecta que tienen y tendrán impacto en la pobreza global. Es más el mercado de bonos de emisión, en la línea del Protocolo de Kyoto, se apoya en principios de justicia distributiva: el que contamina y aprovecha más los recursos que pertenecen a la humanidad compensa a los que están por debajo del nivel límite de aprovechamiento. Con ello, por ejemplo, la mayor actividad industrial de algunos en el norte, podría compensar que otros se concentren en la reforestación y cuidado de los recursos en el sur.<sup>74</sup>

El concepto de estructura básica global que estoy defendiendo desde los escritos rawlsianos, nos permite ver más claramente, como en este caso ecológico, que el trasfondo no es justo, que las instituciones operan y generan resultados moralmente inaceptables desde un criterio normativo como el de las responsabilidades directas e indirectas. Delinear, al menos a grandes rasgos la estructura básica global, nos permite ir más allá de un enfoque penalista de daño-resarcimiento. Ver cómo trabajan las principales instituciones sociales globales permite inferir consecuencias para la aplicación de la justicia distributiva.

---

<sup>74</sup> Reconozco que acabo de presentar una visión idílica de lo que se propuso y está logrando el Protocolo de Kyoto. Mi análisis filosófico me indica que Kyoto puede tener –como de hecho considero que tiene– principios morales relevantes para justificar las medidas que propuso. Lo que me preocupa y devela descaradamente la falta de compromiso de muchos firmantes, no son los principios que pueden alentar el Protocolo, sino las medidas adoptadas y la falta de voluntad para una aplicación seria. Principios correctos pueden ser mal aprovechados por una doble moral.

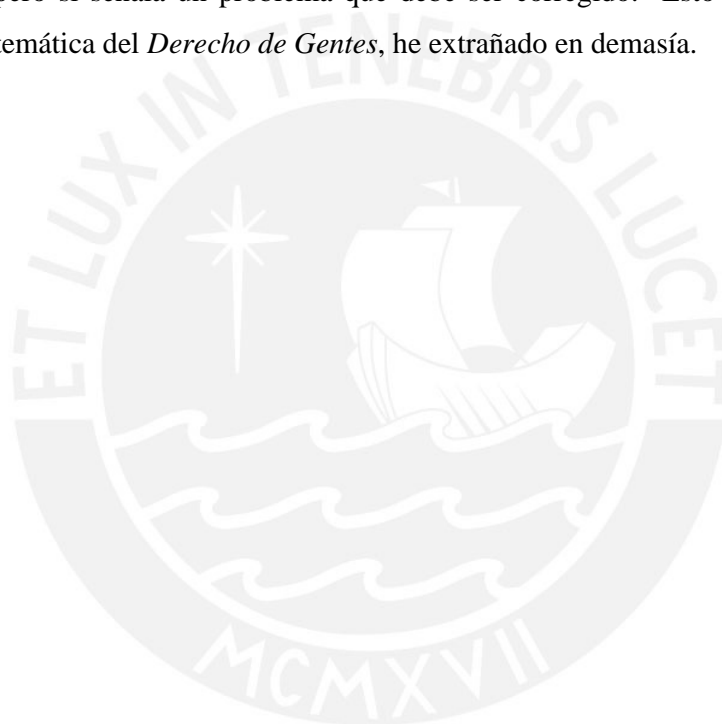
Como hemos apreciado, el problema es bastante complejo y no he defendido una visión aislada entre las cuatro líneas argumentativas ni entre los dos niveles de causas – externas e internas. Las diversas líneas presentadas no trabajan aisladas sino entrelazadas, es decir, las más de las veces, los enfoques argumentativos expuestos se entrecruzan. Por ejemplo, la intervención en el gobierno de un país pobre mediante sobornos es, a la vez, una promoción de un tipo de cultura viciada, por eso puede aparecer el ejemplo tanto en la línea política como en la cultural. De otro lado, el modelo de comercio promovido por al OMC –línea económica– durante mucho tiempo ha sido ciego y nocivo al cuidado ecológico –línea ambiental. El FMI ha sido un agente en principio creado para el cuidado de la estabilidad económica mundial; sin embargo, ha acudido en varias ocasiones a la imposición de condiciones –condicionalidad– a los gobiernos, saltando de lo económico a lo político.

Tampoco es estricta la división entre causas internas y externas. Efectivamente, soportar o derrocar un gobierno corrupto o una tiranía instalada son tareas, en primer lugar, de la sociedad civil, de nosotros, el pueblo. Si el mal régimen genera pobreza, la causa es claramente interna. Pero, las más de las veces, los gobiernos no se sostienen solos o endogámicamente, sino que alguien comercia con ellos: alguien les compra materias primas haciéndolos ricos o les vende armas haciéndolos peligrosos, alguien les reconoce su estatus fuera de las fronteras. No se trata de negar las raíces internas, sino de tomar en serio las causas externas y no permitir la impunidad –para las responsabilidades directas– y corregir o compensar los fallos del sistema –para las responsabilidades indirectas. En el mundo contemporáneo la cadena causal de la pobreza global es muy compleja; mezcla mucho externo con interno.<sup>75</sup> Sé que por momentos he desarrollado con más celo y tendenciosamente las causas externas como si fueran claramente unos los culpables y otros, claramente las víctimas. Si me concentro más en las responsabilidades externas no es porque crea que son más fuertes, sino porque trato de mostrar que la pobreza es un asunto global, no solo local, y que demanda justicia distributiva más allá de las fronteras.

---

<sup>75</sup> Un suicidio asistido puede ilustrar la idea. Un suicida sube al último piso de un edificio y luego a la cornisa pero, aunque lo desea enormemente, no se siente capaz de dar el último paso. Luego una mano “amiga” la empuja. La sumatoria de fuerzas físicas que se necesita para que el potencial suicida llegue al borde del abismo ha sido mucho mayor que la pequeña ayuda que le prestó la mano amiga al final. Sin embargo, esa mano fue decisiva y nuestros sistemas legales la llevarían a tribunales.

Finalmente, es posible y muy deseable una aproximación más detallada y completa de la vida en la estructura básica global. El esfuerzo por juntar mejores y más precisos argumentos no termina con la exposición precedente. Hay que expandir y precisar mejor las conexiones tanto entre las causas externas e internas como entre las cuatro líneas argumentativas. Como sucedió con la teoría doméstica, el concepto de estructura básica no trabaja solo: describe un ámbito que se reclama normable precisamente por la distribución de cargas y beneficios de la interrelación social que se da en él. Una mejor comprensión de nuestra actual estructura global no propone inmediatamente vías de solución, pero sí señala un problema que debe ser corregido. Esto es lo que, tras la lectura sistemática del *Derecho de Gentes*, he extrañado en demasía.



## CAPÍTULO 04

### EL DERECHO DE GENTES EN EL DEBATE CONTEMPORÁNEO SOBRE LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA GLOBAL

*Imagine there's no countries*

*It isn't hard to do...*

*Imagine no possessions*

*I wonder if you can*

*No need for greed or hunger*

*A brotherhood of man*

*Imagine all the people*

*Sharing all the world...*

John Lennon

En este capítulo pretendo insertar los alcances y límites de la propuesta rawlsiana en un marco mucho más amplio. Esto es, pondremos a dialogar el *Derecho de gentes* con otros enfoques teóricos que cobran relevancia en el debate contemporáneo por la justicia global. Desde luego, un importante factor para la comparación será el abordaje de la estructura básica global. Sin embargo, además, quiero incluir en la discusión por la pobreza y la justicia distributiva internacional otros aspectos que considero no menos importantes que la estructura básica pero que no desarrollo en detalle por los límites de la investigación.

En este capítulo no presentaré conclusiones parciales, pues al final del mismo, estaremos en condiciones de proponer las conclusiones finales de toda la investigación. El capítulo tiene dos partes. La primera está orientada a presentar el cosmopolitismo como la alternativa más seria a los postulados propuestos por Rawls hasta el momento. Expondremos el debate entre cosmopolitas y sus críticos, nacionalistas y realistas, algunos de ellos más cercanos a Rawls. He elegido el cosmopolitismo como principal interlocutor en esta discusión porque lo considero teóricamente importante, sus autores

adquieren cada vez más claridad y mejores argumentos, y va ganando de diverso modo más respaldo tanto entre académicos como entre activistas. Sucede que muchos activistas globales de ONGs y movimientos sociales enarbolan a veces inconcientemente argumentos cosmopolitas.

En la segunda parte retomo algunos argumentos expuestos en el primer capítulo desde la perspectiva rawlsiana. Analizaremos con detenimiento qué tan correcta normativamente hablando puede parecer la teoría rawlsiana y qué tan realista es su utopía desde argumentos más bien pragmáticos –en sentido no filosófico– cuando se le compara a otros enfoques. Concentraremos la disputa en torno a siete puntos que abarcan desde los problemas de fundamentación y la fuerza normativa hasta la eficacia y posibilidad práctica.

#### **4.1.- El marco del debate sobre la justicia distributiva global**

Pocos pensadores antiguos concibieron una ética universal, pocos intuyeron obligaciones para con la humanidad. Algunos testimonios remotos pertenecen a Mozi, en la tradición oriental, y a Diógenes y los estoicos, en la tradición occidental.

“En el siglo v a.C., el filósofo chino Mozi, horrorizado por el daño causado por la guerra en su época, se interrogaba: ‘¿Cuál es el camino hacia el amor y el beneficio mutuo universales?’. Y su respuesta a la pregunta era: ‘Hay que considerar los países de los demás como el tuyo propio’”.<sup>1</sup>

Un siglo después, preguntado Diógenes que de dónde era respondió: “Cosmopolita”.<sup>2</sup> Salvo éstas y otras escasas excepciones, familias, comunidades, tribus, reinos y/o naciones han sido las fronteras más conocidas para la obligación ética durante siglos. Pasando al tema de la distribución económica internacional, centro de nuestra investigación, pocas décadas atrás todavía era inusual y desentonado mencionar una categoría político moral como la justicia distributiva internacional o global. El

---

<sup>1</sup> Singer, Peter. *Un solo mundo*. Op. Cit. p. 209

<sup>2</sup> Laercio, Diógenes. *Vida de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza, 2007. Trad. Carlos García Gual. Libro VI, 63.

consenso en la filosofía política centraba el debate sobre la distribución como asunto netamente doméstico.

Actualmente no es así. Teóricos y activistas levantan la cuestión por la justicia distributiva a escala mundial. No es que la academia en filosofía práctica haya logrado un nuevo y rápido consenso sobre el asunto; más bien parece que el tema está en ebullición. Por su parte, las más de las veces los activistas expresan críticas contra el sistema global actual y deseos por su mejora, mas se carece de claridad conceptual política y moral sobre el estatuto de la justicia y sus derivaciones institucionales concretas. No obstante, el tema está cobrando mayor relevancia tanto en congresos y seminarios académicos como en protestas y manifestaciones callejeras.<sup>3</sup>

En este subcapítulo pretendo sistematizar las principales posturas en torno a la justicia distributiva internacional. Seguiré particularmente la presentación de Caney al respecto.<sup>4</sup> Me concentraré en tres enfoques: el cosmopolitismo, el nacionalismo y el realismo político. Mi exposición no será del todo neutral: daré más espacio al primer interlocutor. Comenzaré por el cosmopolitismo, corriente que viene desarrollándose con creciente fuerza teórica y práctica. Luego, presentaré las otras dos posturas en su diálogo con la primera.

Antes de exponer sistemáticamente las tesis de estas tres familias teóricas, considero necesario realizar algunas advertencias. Una clasificación, una tipología o síntesis taxonómica, en cualquier asunto, siempre está en borrador. El intento que ofrezco en las siguientes páginas también debe ser considerado transitorio. Deseo explicar con mayor detalle por qué esta sentencia se aplica especialmente en esta materia. Primero, el tema es novel, el debate es todavía efervescente. Los autores no terminan de desarrollar y reajustar sus posturas. No hay una sistematización completa de los trabajos más importantes al respecto, pues no dejan de aparecer nuevas intuiciones y críticas. Tomaremos sobre todo las tesis y autores más conocidos, que gozan ya de cierta fama y estabilidad en cuanto al tema. Segundo, las posiciones que mostraremos no son estrictas; de hecho, pueden existir puntos comunes entre ellas, pueden solaparse.

---

<sup>3</sup> La fuerza de las protestas mundiales contra el actual orden global se manifestaron con vehemencia en Seattle 1999, Cancún 2003, entre otros casos, por no citar los encuentros del Foros Social Mundial y sus delegaciones regionales.

<sup>4</sup> Cfr. Caney, Simon. Op. Cit.



Además, no se hace justicia a un argumento filosófico al encerrarlo en un casillero conceptual. No es el caso que existan versiones ortodoxas para cada enfoque y una etiqueta nominal que las aglutine inequívocamente. Sin embargo, una buena síntesis puede ser útil para orientarnos en la discusión y, sobre todo, guiar los esfuerzos de investigaciones posteriores. Tercero, cada familia teórica es amplia. Luego, puede abarcar extensos y profundos desacuerdos internos, incluso irreconciliables. Algunos autores, como Simon Caney, sostienen que en cada postura hay una versión fuerte y una débil.<sup>5</sup> Aunque considero correcta esta distinción de Caney, no ahondaré en ella, solo la dejo mencionada.

Finalmente, mi clasificación considera tres enfoques generales mientras que otros autores han propuesto menos o más.<sup>6</sup> Por ejemplo, Caney, autor a quien seguiré de cerca, propone cuatro columnas. Además de las que yo he mencionado, él añade a Rawls como representante paradigmático de un cuarto enfoque: la sociedad de pueblos o Estados. Tal como presentaré el debate, y como han hecho otros, si tuviera que incluir a Rawls en una de las tres opciones, estaría más cerca del nacionalismo. En una tipología cercana a la mía, Cortés habla de cuatro perspectivas: la realista, el liberalismo nacionalista –donde Rawls es el autor abanderado– y dos versiones del cosmopolitismo o globalismo, una radical y una débil.<sup>7</sup>

#### 4.1.1.- El cosmopolitismo

El cosmopolitismo podría considerarse una teoría ética con muchas mayores aplicaciones y temas que la justicia distributiva global. Mi presentación, tanto de éste como de los sucesivos enfoques, se centrará en los aspectos distributivos, que son el centro de este capítulo.<sup>8</sup> Pese a que hay muchas variantes dentro del cosmopolitismo,

---

<sup>5</sup> Cfr. Ibid. p. 975

<sup>6</sup> Existen ya interesantes y cuestionables clasificaciones. Además de las que mencionaré en el cuerpo principal podría añadir una más. Cfr. Pollman, Arn. *Filosofía de los derechos humanos : problemas y tendencias de actualidad*. Lima: PUCP. Instituto Democracia y Derechos Humanos, 2008. Esta conferencia y el diálogo posterior fueron muy útiles para mi investigación

<sup>7</sup> Cfr. Cortés, Francisco. Cortés, Francisco. “¿Hay un conflicto insuperable entre la soberanía de los Estados y la protección de los derechos humanos?” *En*: Giusti, Miguel; Cortés, Francisco [ed.]. *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad de Antioquia, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007.

<sup>8</sup> Para una visión panorámica de la actualidad cosmopolita, más allá de los temas distributivos, véase el debate suscitado en torno a un trabajo de Nussbaum. Cfr. Cohen, Joshua [comp.] *Los límites del*

todas ellas están de acuerdo en que el sistema global vigente es patentemente injusto y, por tanto, se demanda redistribución. Podríamos decir que en las bases teóricas del cosmopolitismo hay tres compromisos: a) los individuos tienen valor moral; b) lo tienen igualmente, al margen de su nacionalidad, sexo, clase u otro rasgo identitario importante; c) igual valor moral de las personas genera razones morales que vinculan a todos. Entre estas premisas se afirma el universalismo moral de la persona y la necesidad de atender sus necesidades básicas.

Los autores cosmopolitas, pese a constituir una importante familia teórica actualmente, discrepan sobre muchas cuestiones. Listemos cuatro temas que los dividen. Primero, ¿cómo sopesar los deberes cosmopolitas con otros compromisos o lealtades? ¿qué sucede cuando se da el conflicto entre deberes para con la humanidad versus deberes para con los connacionales o compatriotas? Para algunos cosmopolitas, las naciones no tienen peso moral frente a las demandas morales más universales; para otros, todavía sí. Segundo, ¿son las instituciones o las personas los primeros comprometidos con las demandas normativas? ¿son instituciones como la ONU, el BM, la OIT, la OMC – Pogge<sup>9</sup>– las primeras afectadas por esos deberes o cualquier persona –Singer<sup>10</sup>– al margen de la acción institucional? Tercero ¿quiénes tienen los derechos o capacidades para recibir transferencias de recursos? ¿son las personas pobres o los estados que las representan quienes tienen derecho a recibir y manejar las ayudas? Por último, ¿Cuál(es) es el mejor criterio y su(s) correspondiente medida para la distribución?

Revisaremos los tres tipos de cosmopolitismo probablemente más consistentes y difundidos a partir de sus autores más destacados: Charles Beitz, Thomas Pogge y Peter Singer .

#### 4.1.1.1.- El contractualismo de Beitz

---

*patriotismo*. Barcelona: Paidós, 1999. En ese volumen son particularmente relevantes los dos textos de Nussbaum “*Patriotismo y cosmopolitismo*” y “*Réplica*”.

<sup>9</sup> La versión de los derechos institucionales de Pogge, que desarrollamos en 3.1.1, suscita esta interpretación.

<sup>10</sup> Cfr. Singer, Peter. “*Famine, affluence, and morality*”. En: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, N°3, (1972), pp. 229–43. En este famoso ensayo, Singer proponía una exigencia alta para cada persona individualmente, sobre todo para los ricos.

Charles Beitz escribió en 1979 la primera obra que se ocupa sistemáticamente de la justicia distributiva global: *Teoría política y relaciones internacionales*.<sup>11</sup> Tras criticar el realismo político –primera parte– y cuestionar la soberanía estatal –segunda parte–, propone el primer acercamiento a la justicia distributiva transnacional –tercera parte. Para él, dado que existe un sistema económico y político internacional de marcada interdependencia, las fronteras son moralmente irrelevantes, es decir, las relaciones sociales globales han hecho que los estados carezcan de valor moral para el tema de distribución.<sup>12</sup> Entonces, si el escenario es nuevo, se propone, entre otros, un nuevo problema: ¿cómo se puede justificar o corregir la existente y tan dramática distribución global de bienes y recursos?

Para resolver esa dificultad, Beitz aprovecha el aparato conceptual que Rawls diseñó para la justicia dentro de un país. Utiliza conceptos como la estructura básica, la posición original y el principio de diferencia. En el mundo contemporáneo, las unidades de valor moral son las personas, no sus estados –que incluso se justificarían a partir de representar efectivamente a las primeras. En tanto que comparten universalmente las características humanas relevantes –capacidad para formar, revisar y proseguir la concepción del bien– las personas poseen el mismo estatuto moral como fuentes autoautenticables de reclamaciones válidas en lenguaje rawlsiano. Luego, una distribución es legítima o correctamente fundamentada si es reconocible como fruto del acuerdo voluntario de las partes en una situación de imparcialidad. ¿Qué tipo de distribución sería acordada razonablemente en una posición original universal? El criterio normativo que guíe la distribución debiera ser el principio de diferencia rawlsiano: una distribución desigual de, digamos, los recursos naturales está justificada si redundaría a favor de quienes terminan en la situación menos favorable. Veamos un resumen en sus propias palabras:

“The underlying principle is that each person has an equal prima facie claim to a share of the total available resources, but departures from this initial standard

---

<sup>11</sup> Cfr. Beitz, Charles. *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press, 1979. Esta obra es considerada todavía el punto de partida para la discusión de la justicia distributiva global. Lamentablemente no tiene traducción al español.

<sup>12</sup> “... if evidence of global economic and political interdependence shows the existence of a global scheme of social cooperation, we should not view national boundaries as having fundamental moral significance. Since boundaries are not coextensive with the scope of social cooperation, they do not mark the limits of social obligations” Ibid. p. 151

could be justified (analogously to the operation of the difference principle) if the resulting inequalities were to the greatest benefit of those least advantaged by the inequality”.<sup>13</sup>

Cabe acotar que en sus últimos escritos Beitz confiesa no estar ya tan convencido sobre favorecer su propuesta original o apoyar una teoría como la del *Derecho de Gentes*.<sup>14</sup>

#### 4.1.1.2.- La versión basada en derechos de Pogge

Probablemente, Thomas Pogge es el filósofo contemporáneo que más ha profundizado sobre la justicia distributiva global y la pobreza en el mundo.<sup>15</sup> En sus primeros escritos, Pogge era muy cercano a Beitz al insistir que el rico aparato teórico rawlsiano debería aprovecharse como marco ético-político para evaluar la situación global. Abogaba por la aplicación de la posición original y pertinencia del principio de diferencia, dada la estructura básica internacional.<sup>16</sup> Durante los 90's y sobre todo 2000' su posición ha variado considerablemente.

Actualmente, Pogge prefiere partir de una invocación a los derechos humanos como criterio normativo con la ventaja práctica de que su lenguaje e institucionalidad vienen cobrando mayor alcance. Considera que es importante distinguir un acercamiento moral y uno legal de los mismos. El enfoque moral nos facilita la perspectiva crítica desde la cual revisar nuestras leyes y acuerdos en torno a los derechos humanos. Ahora bien, los derechos socioeconómicos fueron precisados por el Art. 25 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos del siguiente modo:

<sup>13</sup> Ibid. Op cit. p. 141

<sup>14</sup> Cfr. Beitz, Charles. Op. Cit. “Epílogo” (aparece en la reedición luego de veinte años). “*Social and Cosmopolitan Liberalism*”. En: *International Affairs*, Vol. 75, No. 3 (July 1999), pp. 515-529

<sup>15</sup> Pogge cuenta con numerosas publicaciones sobre esta materia. Destaco solo los textos a los que haré referencia en el cuerpo principal de este capítulo. Cfr. *Realizing Rawls*. New York. Cornell University Press, 1989. *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Barcelona: Paidós, 2006. “*Reconocidos y violados por la ley internacional: los derechos humanos de los pobres globales*”. En: Cortés, Francisco; Giusti, Miguel [ed.]. *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad de Antioquia, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007. Incluso es quien mejor y más omnicomprendivamente ha sistematizado la producción al respecto. Véase, por ejemplo, su recopilación de los trabajos más importantes que han dado origen a la justicia distributiva internacional. *Global justice: seminal essays*. St. Paul : Paragon House, 2008.

<sup>16</sup> Cfr. Pogge, Thomas. *Realizing Rawls*. Op. Cit. Cap 6: “*A criterion of global justice*”. En otros textos, acusa por incoherente a la teoría de Rawls si su liberalismo igualitarista se aplica solo a escala local-doméstica. Cfr. “*La Incoherencia entre las Teorías de la Justicia de Rawls*” En: *Revista Internacional de Filosofía Política*. N° 23, (2004), pp. 28-48

“Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad”.<sup>17</sup>

Si nos tomamos en serio el contenido del párrafo citado, éstos son actualmente, y con mucho, los derechos humanos más frecuentemente violados. A su vez, “su incumplimiento extendido también juega un papel decisivo para explicar el déficit global en derechos humanos civiles y políticos, los cuales demandan democracia, proceso debido y regulación de la ley”.<sup>18</sup> No es difícil comprender cómo es que en situaciones de supervivencia una persona está dispuesta a cualquier trato que mejore su condición incluso cuando sus derechos se ven vulnerados. Tomemos dos ejemplos de ello. Por un lado, es preferible ser subempleado que esclavo; esclavo, que muerto por inanición o hambruna. Por otro lado, es fácil empeñar el voto al candidato que ofrece dádivas concretas e inmediatas.<sup>19</sup> El problema inmediato que denuncia Pogge es la violación constante de los derechos humanos de los pobres globales. Ha recogido y analizado bastante información empírica. En el capítulo tercero, he tomado algunas de sus líneas de investigación. Si bien Pogge resalta responsabilidades que darían lugar a la justicia correctiva o retributiva, de tipo penalista, su solución termina siendo distinta.

Dado que la estructura básica de la sociedad internacional es tan compleja como he intentado mostrar en el capítulo precedente, la mejor y más justa solución sería la creación de un dividendo global de recursos (*DGR*).<sup>20</sup> Este dividendo supone que la

<sup>17</sup> Declaración Universal de los Derechos Humanos. Art 25.

<sup>18</sup> Pogge, Thomas. *Reconocidos y violados*. Op. Cit. p. 29.

<sup>19</sup> Razones como éstas llevaron a pensadores clásicos como Platón y Aristóteles a sospechar de la aparente bondad de la democracia dando el poder a cada uno como si fueran iguales. Si uno es cliente de otro y su sobrevivencia depende de ello, es difícil pensar una relación entre ciudadanos políticamente iguales.

<sup>20</sup> El *DGR* –más conocido por sus siglas en inglés, *global resources dividend*, GRD– ha sido modificado en diversos escritos. Su última versión aparece en *La pobreza en el mundo*. Op. Cit. cap. 8. Existen interesantes discusiones sobre este criterio. Cfr. Hayward, Tim. “*Thomas Pogge’s Global Resources Dividend: A Critique and an Alternative*”. *En: Journal of Moral Philosophy*. Vol. 2, N° 3, (2005), pp. 317-332. “*Global Justice and the Distribution of Natural Resources*”. *En: Political Studies*. Vol. 54. N° 2 (2006) pp. 349-369

humanidad entera es accionista de los principales recursos naturales. Algunos de ellos, como el petróleo, no solo están imbricados en el sistema económico global, sino que también tienen enormes consecuencias para el medio ambiente, pues la atmósfera es una sola. Si asumimos que ese recurso pertenece y afecta a todos, no es difícil conceder la implementación de un impuesto especial al respecto. Concluye Pogge que se obtendrían ingresos suficientes para erradicar, al menos, la pobreza extrema.

#### 4.1.1.3.- El consecuencialismo de Singer

Peter Singer puede ser el propulsor de la versión más radical del cosmopolitismo en términos morales. Él cree que, siendo las personas igualmente valiosas, debería maximizarse el bienestar de todos. El compromiso con el igualitarismo moral requiere que los principios de justicia incorporen la utilidad de todos. Desde sus tempranos escritos, Singer sostiene que no existe excusa moral –por tanto, pierden sentido las barreras políticas o institucionales– para no hacer algo que está a nuestro alcance y puede salvar la vida de alguien con poco esfuerzo.<sup>21</sup>

En su último libro sobre el tema, Singer desarrolla extensamente cómo las relaciones internacionales nos han convertido en *Un solo mundo* (2002).<sup>22</sup> Tras analizar la complejidad de los temas ambientales, económicos y políticos, Singer afirma que la humanidad como especie ha llegado a un punto en el que deberíamos hablar de una sola comunidad con amplias responsabilidades para con sus miembros. Dos caminos argumentativos le llevaron a esa conclusión sobre la pobreza. Primero expone sistemáticamente por qué es irrelevante cualquier explicación que niegue la responsabilidad con la pobreza global de parte de las personas que gozan de una situación solvente, sea cual sea su ubicación. Segundo, la magnitud de los problemas y las relaciones internacionales conlleva a que el único camino exitoso y moral para la especie sea la implantación de una ética global y sus correspondientes instituciones.

No desarrolla Singer pormenorizadamente un peculiar camino de solución. Más bien trata de eliminar los obstáculos puestos por aquellos que niegan compromisos para con la humanidad en situación de carencia. Entre las diversas medidas que propone para la

---

<sup>21</sup> Cfr. Singer, Peter. “*Famine, affluence, and morality*”. Op. Cit.

<sup>22</sup> Cfr. Singer, Peter. *Un solo mundo*. Op. Cit.

construcción de un nuevo orden global están las siguientes: 1) la suscripción de Kyoto y buscar nuevas posibilidades más allá de él; 2) el replanteamiento del rol y estructura de algunas organizaciones clave para la economía mundial; 3) la eliminación de privilegios a estados, gobiernos y personas que se amparan en sus jurisdicciones estatales. Todas estas medidas tendrían consecuencias favorables para los pobres globales. Sin embargo, si no fuera suficiente –y sospecha que no lo será– queda un camino no institucional: que cada persona asuma su cuota responsabilidad con la pobreza del mundo, que cada uno realice algo que esté a su alcance hacer, que colabore con donaciones directas –por ejemplo a programas internacionales, a confiables instituciones–, que ejerza presión sobre su estado.<sup>23</sup>

#### 4.1.2.- El nacionalismo

El nacionalismo es también una importante postura respecto de la justicia distributiva internacional. Sobre la relación distribución y nacionalismo, el autor más destacado es David Miller.<sup>24</sup> Él sostiene que la concepción política y moral de la nación no ha perdido vigor, pese a la globalización; sino que, por el contrario, el mundo contemporáneo deber reivindicar el significado de la nación y actuar en conformidad. Miller propone cinco características para definir una nación: [1] constituida por creencias compartidas y compromisos mutuos, [2] extendida en la historia, [3] activa en carácter –toma decisiones, se propone metas, entre otros aspectos–, [4] conectada a un particular territorio, [5] distinguida de otras comunidades por su cultura pública.<sup>25</sup> Esta definición no requiere ni supone pertenencia a un estado común o una identidad étnica. Tanto mejor para una nación si coincide con un estado y una comunidad étnica, pero éstos no son requisitos indispensables.

---

<sup>23</sup> En el tiempo final de preparación de esta tesis Singer ha publicado un libro directamente relacionado con nuestro tema. Cfr. *The Life You Can Save: Acting Now to End World Poverty*. New York: Random House 2009. El título anuncia que se mantiene en sus ideas anteriores. Incluso ha creado una organización para llevar a cabo su propósito. [http://www.thelifeyoucansave.com/index\\_es.html](http://www.thelifeyoucansave.com/index_es.html)

<sup>24</sup> Cfr. Miller, David. *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo*. Barcelona: Paidós, 1997. Recientemente ha publicado otro libro central para mi investigación del que tengo noticia pero no he podido revisar. Cfr. *National Responsibility and Global Justice*. Oxford: Oxford University Press: 2007. Otro importante teórico, frecuentemente mencionado, es Tamir. Cfr. Tamir, Yael. *Liberal Nationalism*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1993.

<sup>25</sup> Cfr. Miller, David. *Sobre el nacionalismo*. Op. Cit. Cap 2: “La identidad nacional”

El nacionalismo confronta al cosmopolitismo a través de dos tesis. La primera de ellas es moralmente más fuerte y se pretende intuitivamente plausible. ¿No existen responsabilidades y compromisos mayores con aquellos con quienes interactuamos primero como nuestros familiares? ¿No existen *per se* deberes mayores y primeros para con los connacionales antes que para los extranjeros? Puesto que la nación nos constituye, nos dota de identidad y nuestra vida adquiere sentido y se realiza en ella, se generarían lazos que no encuentran fácilmente un equivalente a escala global.

Algunos nacionalistas, como Jeff McMahan,<sup>26</sup> han presentado una defensa más elaborada de esta primera tesis. Podría resumirse en dos premisas: [1] los individuos tienen deberes cuando participan de un sistema de cooperación, [2] una nación lo es. La conclusión se hace patente si se aceptan las premisas. Barry critica ese argumento: puesto que el estado supone una expresión de voluntad, un contrato, que no está presente necesariamente en la idea de nación, el argumento de McMahan justificaría deberes para conciudadanos más que para connacionales.<sup>27</sup>

No es plausible pensar la nación inmediatamente como un sistema de cooperación o reciprocidad. Los connacionales no participan necesariamente ni siempre de una empresa común. Se dan diversos casos: muchos viven fuera; otros son individualistas; otros, discapacitados; algunos pertenecen a estados multinacionales; varios priorizan otros compromisos voluntarios de cooperación incluso con gente de diversas naciones. No obstante, la fuerza de la tesis nacionalista radica en la autopercepción de los individuos como miembros de una comunidad amplia: donde existen personas que se conciben como parte de una nación, tenemos una razón efectiva que oponer a las postuladas obligaciones cosmopolitas.

La segunda tesis nacionalista es más compleja y escasos miembros de las naciones se reconocerían en ella. Miller afirma, siguiendo a Shue, que todos los seres humanos serían titulares de ciertos derechos, entre los que destacan la libertad, la seguridad y la subsistencia. En esta premisa, Miller sería cercano a los cosmopolitas; sin embargo, deriva conclusiones distintas a las de ellos. Para él las naciones tienen riqueza moral

<sup>26</sup> Cfr. McMahan, Jeff. "The Limits of National Partiality". *En*: McKim, Robert; McMahan, Jeff. [eds.] *The Morality of Nationalism*. New York: Oxford University Press, 1997. pp. 107–38

<sup>27</sup> Cfr. Barry, Bryan. "Nationalism versus Liberalism?". *En*: *Nation and Nationalism*, Vol. 2, N° 3, (1996), pp. 430–435.



precisamente por sus especiales deberes para asegurar que sus miembros reciban un justo derecho como lo define una teoría cosmopolita de la justicia distributiva. Entonces, si el principio ético cosmopolita es correcto, una forma moral y práctica de asegurarlo es que sean las naciones las que distribuyen.<sup>28</sup> Por inusual que parezca las naciones se justificarían en la posibilidad de administrar justicia distributiva a sus miembros, en tanto que seres humanos con derechos.

El argumento de Miller no es contundente. Desde premisas semejantes, los cosmopolitas han llegado a conclusiones muy distintas. Tomando en serio el antecedente del razonamiento, todos los seres humanos tienen derecho a la subsistencia, el consecuente es abierto. Esto es, el argumento no dictamina que sean los gobiernos de las naciones quienes necesaria o exclusivamente deban asumir la responsabilidad por el cumplimiento de esos derechos, ni que las naciones sean el mejor sistema de organización para garantizarlos. Como dicen los cosmopolitas, falta información y experiencia, pero ¿por qué no podrían asegurar mejor esos derechos unas instituciones globales o redes de solidaridad universal?

El peso de la postura nacionalista sigue estando en su primera tesis, sobre todo en la versión más amplia e intuitiva: en la medida en que pertenecemos y nos concebimos como miembros de una nación ¿por qué debería darse peso a las exigencias, como la pobreza extranjera, si nosotros –los connacionales– tenemos también necesidades, aunque éstas no sean tan urgentes o extremas? Las naciones son comunidades normalmente no elegidas como las familias, a diferencia de un club o un partido político. ¿Si la nación nos constituye fuera de nuestra decisión personal, nos dota de identidad, no le debemos algo?

Además, cualquier visión moral que otorga peso a las elecciones personales –el nacionalismo y el cosmopolitismo lo hacen en diferente grado– tendrá que hacer frente a la cuestión: ¿qué sucede si el individuo elige libremente comprometerse con mayores deberes para con sus connacionales? Los nacionalistas asumen que, aun cuando la pertenencia a un pueblo no se elige en muchos casos, hay suficiente espacio para que uno sí elija sus prioridades y la nación suele tener un lugar privilegiado en ellas. ¿No

---

<sup>28</sup> Cfr. Miller, David. *Sobre el nacionalismo*. Op. Cit. Cap. 3: “La ética de la nacionalidad”

tendría que respetarse una elección de prioridades como ésta? Esta pregunta y la del párrafo anterior constituyen los principales retos no resueltos aún en el debate entre nacionalistas y cosmopolitas.

#### 4.1.3.- El realismo

Probablemente el realismo político es la visión más común –conciente o inconcientemente– para los líderes internacionales. No existe una forma canónica del realismo político, sino muchas variedades desde los clásicos de Tucídides, Maquiavelo y Hobbes hasta Morgenthau, Carr y Kennan en el siglo XX. Probablemente la sistematización más importante y célebre del realismo político internacional contemporáneo sea todavía de la Morgenthau en su *Política entre las naciones (1948)*.<sup>29</sup> Cabe destacar que este último, citado frecuentemente en debates distributivos, centró su teoría para el análisis de la paz en el mundo post segunda guerra; no hace mayores referencias a la justicia distributiva. Por otra parte, no hay un autor contemporáneo relevante ampliamente reconocido que aplique con rigor las tesis realistas al tema de la redistribución.<sup>30</sup> Sin embargo, en el mundo diplomático y de las negociaciones internacionales frecuentemente se invocan dichas tesis.

Partiré de una caracterización del realismo del XX construida por Beitz, quien propone distinguir tres elementos: el escéptico, el analítico y el heurístico.<sup>31</sup> Desde su primer elemento, el realismo es una visión escéptica negativa del estatuto de los principios morales en asuntos internacionales: las razones y principios morales carecen de validez y sentido en esta arena de lucha política. Según el elemento analítico, los eventos internacionales son mejor explicados como derivaciones de interacciones estratégicas de estados autointeresados, es decir, los agentes a considerar son los estados que actúan por interés, antes que por razones morales. Finalmente, el elemento heurístico es casuístico: históricamente consta que los principios morales han traído consecuencias negativas;

---

<sup>29</sup> Sobre todo puede consultarse sus famosas seis tesis. Cfr. Morgenthau, Hans. *Política entre las naciones: la lucha por el poder y la paz*. Buenos Aires: GEL: 1986.

<sup>30</sup> Algunos autores podrían ser los siguientes. Cfr. Zolo, Danilo. *Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un gobierno mundial*. Barcelona: Paidós, 2000. Mearsheimer, John. “The false promise of international institutions”. En: *International Security*, Vol. 19, N° 3, (1995), pp. 5–49. Krasner, Stephen. “Realism, imperialism, and democracy: a response to Gilbert”. En: *Political Theory*, Vol. 20, N°. 1, (1992), pp. 38–52

<sup>31</sup> Cfr. Beitz, Charles. *Political Theory*. Op. Cit. Cap 1, o pp. 185-191

por tanto, advierte errores típicos en que caen los políticos cuando aplican consideraciones morales.

Hay tres tipos de desafíos que su postura plantea al cosmopolitismo. Revisemos uno por uno con una posible respuesta cosmopolita. El primero es sobre la naturaleza humana. Los realistas plantean una visión no optimista o pesimista –según el punto de vista– de lo que es el ser humano. Zolo cuestiona que los cosmopolitas no se apoyen en psicología, biología o etiología de la violencia humana. Dichos estudios mostrarían que los seres humanos somos naturalmente inclinados a la agresión y la no cooperación. “¿Podemos afirmar que la paz y la guerra, tal y como mantienen determinados antropólogos, se hallan tan enraizado en el *homo sapiens* que deben ser considerados instintos totalmente innatos e incluso, en el último extremo, necesidades evolutivas?”. Concluye en su libro que sí. Para una teoría pacifista realista “la agresividad y la reconciliación (así como el conflicto y la pacificación) son constantes evolutivas de la especie humana que hacen imposible el proyecto cosmopolita de una paz estable y universal”.<sup>32</sup>

Frente a ello, cabe responder que la naturaleza humana es moldeable –aun cuando tuviese marcados elementos tan negativos. Normalmente, nuestros juicios éticos combinan un elemento realista descriptivo y un elemento frecuentemente utópico<sup>33</sup> normativo: lo que somos y lo que queremos o deberíamos ser. Es cierto que las personas frecuentemente contravenimos nuestra moral o nuestras leyes; no obstante, esto no quiere decir que no estemos obligados por ellas. De hecho, las instituciones encarnan concientemente la moral que deseamos autoimponernos, incluso contra nuestros deseos o tendencias genéticas en algunos casos, con la esperanza de ir trocando nuestras prácticas. De otro lado, si la personas se sienten fuertemente vinculadas a sus estados, tampoco tenemos que tomar este hecho como algo natural. Se puede ir ampliando el círculo moral, pues las instituciones moldean en buena parte nuestra creencia y práctica sobre con quiénes tenemos obligaciones morales.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Zolo, Danilo. Op. Cit. p. 45, 178.

<sup>33</sup> Digo utópico en sentido etimológico, como algo aún no realizado. Recojo este significado con más detalle en la Introducción a partir de la formulación rawlsiana de la utopía realista.

<sup>34</sup> El círculo moral actual es cada vez más amplio de manera que hubiera sorprendido a la gran mayoría de nuestros antepasados en diversas tradiciones. Desde luego, aún persisten fuertes tensiones para que todos afirmen que la humanidad es destinataria de obligaciones. Sin embargo, incluso ahora se debate si

El segundo punto es sobre la eficiencia y consecuencias finales: un asunto relacionado con el anterior es si los principios morales y sus correspondientes medidas e instituciones alcanzan el objetivo propuesto. Krasner argumenta que los programas cosmopolitas son ineficientes, motivados por consideraciones erradas, basados en pobre información y especialmente mal ejecutados.<sup>35</sup> Para Zolo la única manera efectiva de instaurar la paz prescinde de compromisos morales como los cosmopolitas y suscribe, en cambio, estrategias de poder como Maquiavelo o Hobbes.

“Cuando y donde ha sido posible, los estados han ejercido su forma particular de justicia mediante el recurso a la guerra. De ahí que, mientras a los ciudadanos normalmente no se les permite llevar armas, no haya Estado en el mundo que no haya Estado en el mundo que no haya querido armarse tanto como le ha sido posible. Lo cierto es que cuando se ha podido garantizar la paz entre las naciones, ello ha sido posible por obra y gracia de un equilibrio logrado bien mediante el poder bien mediante el miedo.”<sup>36</sup>

Incluso si son ciertas estas acusaciones, no rechazan el criterio cosmopolita, es decir, las consideraciones sobre la efectividad son importantes precisamente para evaluar si los programas y acciones particulares o instituciones más generales que se implementan logran el objetivo deseado. El criterio cosmopolita es sobre todo moral. Tiene la ventaja de no estar comprometido con un modo práctico concreto, sino que está abierto a multitud de implementaciones posibles. Entonces, esta acusación realista es válida hasta cierto punto: enseña que es menester buscar políticas más efectivas, no que éstas sean imposibles.

El tercer punto se ocupa del supuesto determinismo del sistema internacional. Para Mearsheimer el régimen mundial es tal que los estados no tienen otra opción que arreglárselas por sí mismos y velar por sus propios intereses.<sup>37</sup> No es bueno para un

---

nuestro no va más allá de la especie humana. En 1.2.4.2 dijimos algo más sobre la esperanza de Rawls al respecto.

<sup>35</sup> Cfr. Krasner, Stephen. Op. Cit

<sup>36</sup> Zolo, Danilo. Op. Cit. p. 18.

<sup>37</sup> “... realism does not distinguish between ‘good’ states and ‘bad’... In realist theory all states *are forced* to seek the same goal: maximum relative power” fn 182 “virtually all realists would prefer a world

estado, excepto como acción estratégica, preocuparse por los de afuera; peor aun no ha sido bueno para la mayoría de estados que los otros se preocupen por ellos.<sup>38</sup> El radio de acción prudente estatal debiera ser limitado. Ir más allá puede ser inútil en el mejor de los casos; o llevar al estado a correr severos riesgos o sufrir pérdidas, en el peor.

Este argumento asume que todas las acciones del estado están determinadas por el sistema internacional. Pienso que no es, ni tiene que ser, así. Como la “naturaleza humana” el orden global es maleable, susceptible a la acción y decisión política, no solo por parte de los gobernantes o grupos económicos, sino también de una incipiente sociedad civil internacional. Si lo que interesa es el rol que juegan los estados, antes que otros agentes, basta recordar también que son capaces de enviar ayuda extranjera, impedir que ingrese gente empobrecida al país, cooperar conjuntamente para cancelar la deuda externa o atenuar la crisis ambiental global.<sup>39</sup> Existen fracasos y ejemplos exitosos de acción colectiva transnacional. El sistema mundial no es inmovible, o al menos no del todo.

Solo como nota, cabe señalar un par de diferencias entre versiones genéricas del nacionalismo y el realismo para distinguirlos mejor, aunque éstas no sean del todo precisas. Una primera diferencia se refiere a los sujetos sobre los que centran su interés. El nacionalismo considera a las naciones y sus miembros como agentes morales; el realismo, a los estados, como agentes de acción, aunque no requiere adjudicarles estatuto moral. La segunda diferencia es en torno al estatuto teórico. El nacionalismo se define como una teoría moral; el segundo, una teoría política. Si el primero es prescriptivo o normativo, el segundo pretende ser sobre todo descriptivo. Los realistas acusan a los cosmopolitas y nacionalistas por teorizar desde una visión normativa, por

---

without security competition and war, but they believe that goal *is unrealistic given the structure of international system*” Mearsheimer, John. Op. cit. p. 48. Las cursivas son mías.

<sup>38</sup> Tenemos muchos ejemplos de acción estratégica disfrazada de acción moral. Pienso en la Guerra de Vietnam, la reciente invasión a Irak. Mucha de la ayuda internacional al tercer mundo en el contexto de la Guerra Fría y posteriormente –por ejemplo, ¿cuál es la necesidad para el desarrollo para que USA instale bases militares en todo el mundo?.

<sup>39</sup> Tomo los tres primeros ejemplos de Caney. Cfr. Caney, Simon. Op .Cit. p. 987. La presión internacional logró menguar con relativo éxito la deuda internacional. Si bien los países más pobres fueron condonados, la lógica de la deuda y sus duros efectos siguen vigentes sobre la mayoría de países deudores. El último ejemplo es el que me interesa más. El protocolo de Montreal 1985 logró contener el desgaste alarmante de la capa de ozono. El protocolo de Kyoto refleja análogamente un problema aún irresuelto de acción estratégica para disminuir la emisión de gases de efecto invernadero.

arriesgarse infundadamente a proponer cómo debería ser el mundo en lugar de analizarlo o sugerir como funciona el mundo de hecho.

#### 4.1.4.- Balance temporal sobre el cosmopolitismo

En términos de mi tesis, propongo que los cosmopolitas se erigen como la alternativa más consistente frente a Rawls y otros nacionalismos semejantes. La fuerza argumentativa del cosmopolitismo podríamos resumirla del siguiente modo. Primero, se han tomado más en serio la existencia de la estructura básica de la sociedad internacional y sus efectos directos e indirectos para con la pobreza en el mundo. Pogge y Beitz hablan explícitamente de una estructura básica global o internacional; Singer no, pero la estructura de su libro diseña una posible.<sup>40</sup> Segundo, si no existiese reconocida legal o políticamente como tal ninguna versión de las estructuras básicas que mencionan, al menos ellos demandan la necesidad de delimitar alguna para normarla con adjudicación de responsabilidades y criterios distributivos. Tercero, la premisa moral cosmopolita, afín a la cultura de los derechos humanos, es fuerte: el igual valor de los seres humanos demanda obligaciones irrecusables. Cada vez más, asumo, esta premisa encuentra lugar y respaldo en el sentido común de los pueblos, aunque esto no signifique la cultura de tales derechos se expanda pacífica y contundentemente. En muchos lugares del mundo, incluso dentro del occidente que les dio origen jurídico, los derechos humanos son no reconocidos y frecuentemente violados. De todos modos, sospecho que se viene configurando algo semejante a una mínima moral universal que incluiría algunas tesis cosmopolitas.

Admito que las tesis nacionalistas y realistas son probablemente las más cercanas al sentido común de los jefes de estado, de grandes sectores empresariales y buena parte de la población mundial. Estas tesis reflejan cómo hemos vivido durante siglos, entregados a lo que algunos han llamado el estado de naturaleza entre los pueblos. Así, si bien durante siglos se criticó a los contractualistas –Hobbes, Locke, Rousseau, entre otros– por la poca facticidad del supuesto estado de naturaleza inicial, en cuanto a las relaciones entre pueblos parece que la premisa de la anarquía original es más plausible. Esto manifiesta el límite principal del cosmopolitismo: éste requiere un esfuerzo

---

<sup>40</sup> O incluso Singer es más radical: su libro señala la existencia de una comunidad “ethica” global.

reflexivo adicional para que sea percibido como una utopía realizable. La percepción de la humanidad moralmente vinculada no es todavía el punto de partida, sino el de llegada.

#### **4.2.- Los puntos centrales del debate entre Rawls y los cosmopolitas**

Ahora deseo extenderme en la evaluación de la propuesta de Rawls retomando sistemáticamente algunos elementos esbozados antes a fin de aclarar sus límites y logros. Presentaré algunos argumentos que, basados en una visión pragmática –en sentido no filosófico– y normativa del orden internacional conformado por pueblos, justifican la prudencia y razonabilidad de la teoría rawlsiana, o desnudan sus falencias. Los siete puntos siguientes de discusión no están expuestos en orden de importancia ni excluyen la posibilidad de otras aristas del debate.

##### **4.2.1.- Tras la ausencia de una fundamentación última**

Las cuestiones tratadas en esta disputa entre Rawls y sus críticos carecen de criterios o pautas claras para su evaluación final. Nos hallamos con estos problemas en todas las disciplinas, más aun en las especulativas sobre hechos tan polémicos como los presentados en los capítulos precedentes. ¿Cómo pronunciarse finalmente sobre la teoría rawlsiana u otra? ¿Cómo enjuiciar filosóficamente su modelo? En última instancia, ¿desde dónde evaluar una concepción política sobre la justicia distributiva y la pobreza global, como es el derecho de gentes o alguna cosmopolita? No es fácil responder a estas preguntas. Algunos preferirían el método discursivo de Habermas o Apel; otros, tal vez una justificación más tradicional desde una visión particular de la vida buena, sea ésta religiosa o filosófica.

Durante varios momentos de mi exposición he estado apelando a intuiciones comunes, a lo que puede parecer razonable sin haber especificado el trasfondo de evaluación. He estado siguiendo parcialmente lo que Rawls denominó equilibrio reflexivo y consenso entrecruzado. Ya hemos hablado del consenso entrecruzado pero no del equilibrio reflexivo: este último fue una noción original que diseñó en sus escritos de teoría local y

mantuvo en el *Derecho de gentes* para justificar una concepción política de la justicia.<sup>41</sup> Vayamos nuevamente a sus primeros escritos para entender esta célebre categoría rawlsiana que nos ayudará en la evaluación de su autor.

Rawls afirmaba que en las modernas sociedades democráticas, donde los grupos propulsores de diferentes doctrinas se encuentran en permanente conflicto, no era posible hablar de una concepción política de la justicia como “verdadera”. Según el modelo tradicional de justificación, solo una doctrina –moral, religiosa, u otra– es verdadera y la concepción política inserta en ella lo sería también. Por ejemplo, en un mundo tomista, una concepción política derivada desde esa doctrina metafísica heredaría su validez. En cambio, Rawls descarta ese camino, pues observa no existe una doctrina comprensiva ampliamente aceptada pese a que durante siglos unos han tratado de convencer –incluso mediante el uso ilegítimo de la fuerza– a los otros y solo han conseguido victorias temporales. En cambio, cree que se puede llegar a un consenso apelando a la “razonabilidad” de las personas: en vez de buscar una concepción verdadera, se trata de buscar la más razonable posible para todos, pese a sus diferentes puntos de vista. Imaginémosnos como ciudadanos de una democracia estándar o común con sus fallas y aciertos.

El criterio global de lo razonable en la obra de Rawls es el equilibrio reflexivo general.<sup>42</sup> La idea de equilibrio reflexivo no ha sido fácilmente acogida debido a su novedad en el escenario filosófico y su oscuridad inicial. Veamos cómo se forma y el tipo de justificación que provee. Comencemos situándonos en una sociedad democrática real –no en la posición original ni en una sociedad bien ordenada ideal. Tampoco nos encontramos insertos en la concepción política de Rawls, la justicia como imparcialidad o el derecho de gentes; al contrario, nos situamos fuera de ellas porque precisamente queremos evaluar concepciones políticas a través de su relación con nuestros juicios cotidianos.

---

<sup>41</sup> En el *Derecho de gentes* solo hay una referencia explícita Cfr. *DG*. 12.2. Sin embargo, creo que el espíritu del equilibrio reflexivo es transparente durante todo el texto para los lectores familiarizados con el término. Para mayor referencia al consenso entrecruzado mi sección 1.1.2

<sup>42</sup> Cfr. Rawls, John. “*Réplica a Habermas*”. En: *Debate sobre el liberalismo político*. Habermas, Jürgien; Rawls, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós, 1998. p. 88. La presentación siguiente del concepto de equilibrio reflexivo resume la exposición que Rawls hace en *JCE* §10, pues desarrolla más claramente el concepto que en *TJ* §9.



En el mundo real, suponemos que normalmente las personas tienen una capacidad de ejercer la razón –en asuntos teóricos como prácticos– y un sentido de justicia que se desarrolla sobre todo a partir de la edad de la razón. Además, constatamos que todos tenemos juicios cotidianos, creencias o sentencias, sobre la justicia que suponen una facultad intelectual. Algunas creencias son emitidas en circunstancias favorables para la razón y otras no.<sup>43</sup> Los juicios que se dan en circunstancias favorables los podemos llamar “pertinentes”. Si además encontramos cierto apoyo mutuo entre algunos juicios pertinentes, de modo que algunos sean razones de otros, podemos llamar a estos últimos “razonados” o “meditados”. Los juicios razonados pueden ser concretos o generales según su nivel de aplicación: se pueden referir a acciones concretas –ejemplo: “esa acción particular es mala”– o reglas generales –ejemplo: “ese tipo de acción es malo en general”.

Muchas de nuestras principales creencias y valores –como la libertad y la igualdad–, así como los juicios normativos para situaciones concretas entran en conflicto con más frecuencia de la que quisiéramos. Tenemos que reconocer y aceptar ese hecho.<sup>44</sup> Ahora bien, una persona está en equilibrio reflexivo, en sentido estricto, respecto de una concepción política –el derecho de gentes o una visión cosmopolita–, si encuentra la concepción que sobrelleva el menor número de revisiones en los juicios razonados y generales que ya posee, y la presentación de la concepción resulta aceptable a su razón. Como el ejercicio no tuvo en cuenta otras concepciones, el calificativo “estricto” es adecuado. Imaginemos que esa misma persona considera la concepción resultante frente a las principales concepciones de justicia de la tradición de pensamiento político –digamos, evalúa el liberalismo kantiano y otras– y pondera, sopesa o equilibra la fuerza de las diferentes razones, filosóficas y no filosóficas de todas ellas. Esa persona estará en equilibrio reflexivo amplio respecto de la concepción inicial si todavía considera que es la que comporta el menor número de revisiones en los juicios razonados que posee y resulta aceptable a su razón.

---

<sup>43</sup> Algunas circunstancias que distorsionan nuestros juicios son, por ejemplo, la ebriedad, la euforia, el riesgo inminente, entre otras. *Cfr. TJ*, pp.56

<sup>44</sup> Rawls se apoya reiteradas veces en Berlin sobre este punto. Este último señala que eso se debe a que el orden de los valores es demasiado amplio frente al orden estrecho de nuestras instituciones sociales, por lo que no se pueden desarrollar a la vez todas las exigencias normativas. Por eso, por ejemplo, es que nos hemos visto en el siglo XX forzados a elegir ocasionalmente entre la libertad y la igualdad. *Cfr. Berlin, Isaiah. “Dos conceptos de libertad”. y “Las ideas políticas en el siglo XX”. En: Cuatro ensayos sobre la libertad. Madrid, Alianza, 1988. p.238.*

La meta ideal para una sociedad global es lograr que cada persona alcance un equilibrio amplio con respecto a la misma concepción política de la justicia. Cuando esa meta es alcanzada, dado que dicha concepción es compartida por todos o una gran mayoría, podemos decir que se ha logrado un equilibrio reflexivo general; y cada ciudadano, uno amplio. Conviene añadir que este equilibrio no es definitivo, sino que soporta sucesivas revisiones. Nos acercamos más a él a través de la discusión de nuestros ideales, principios y juicios. En el diálogo y la revisión, nos parecen más razonables o ya no, los consideramos mejor fundados o los descartamos.

Comenzamos esta sección diciendo que una concepción política razonable nos conducía al equilibrio reflexivo. La concepción más razonable será la que mejor coincida con nuestras convicciones razonadas, aquellas que tienen su sustento en juicios pertinentes, como señalamos líneas atrás y las organice en una visión coherente, es decir, la que nos conduzca al mejor equilibrio reflexivo. La concepción más razonable no es inmutable, sino revisable. Su peso radica en que ha modelado nuestras creencias básicas de justicia y las ha sistematizado. Rawls cree que el equilibrio reflexivo general es la mejor fundamentación posible, pues da peso a las convicciones de todos los ciudadanos considerados razonables.

Presentado lo anterior, la primera cuestión que surge es la siguiente: ¿acaso poseen los pueblos o los ciudadanos del mundo un trasfondo compartido de las principales intuiciones sobre la justicia como para que puedan emitir semejantes juicios razonados? Responder esta pregunta le corresponde a la otra categoría de fundamentación: el consenso entrecruzado. Es deseable partir de un consenso inicial, aunque fuera estrecho, sobre lo que los pueblos consideran intuitivamente justo pese a que suscriben diversas doctrinas comprensivas o concepciones del bien. Si, primero, logramos ubicar alguno sin marcadas referencias a un(os) *ethos* de modo que no pueda ser rechazado inmediatamente por ser etnocentrista en exceso, y si, segundo, luego organizamos sus ideas en una concepción política de la justicia, habremos alcanzado un consenso entrecruzado global. Así tendríamos, desde el punto de vista de Rawls, si no una concepción política verdadera, al menos una razonable. Él confía en que su derecho de gentes pasará la prueba del equilibrio reflexivo y el consenso entrecruzado.

Si bien otros teóricos, incluso cosmopolitas, suscriben con ligeras modificaciones un modelo de fundamentación semejante, desconfían seriamente de que el resultado sea el derecho de gentes. Así Nussbaum comparte, con pequeñas variantes, el método de evaluación o justificación rawlsiano a escala global; sin embargo, ella opina que los principios propuestos por el derecho de gentes no resistirán tal evaluación.<sup>45</sup> El problema principal es –lo hemos dicho más de una vez– que el consenso que se supone para empezar a hablar de la justicia es bastante difuso y problemático, sino imposible de distinguir o ubicar en las actuales condiciones del mundo contemporáneo. Por ejemplo, si una persona piensa desde su doctrina comprensiva que solo una visión religiosa provee los elementos necesarios para hallar la paz, no es fácil entrar en diálogo con el modelo propuesto por el derecho de gentes o una alternativa cosmopolita. ¿Existe un consenso inicial sobre cuestiones de justicia global desde dónde comenzar el diálogo?

He intentado demostrar en la sección 3.1.1 que las nociones de responsabilidad directa e indirecta son generalizables y no requieren grandes compromisos metafísicos. Sin embargo, es posible que sea rechazado por quienes sostienen que, digámoslo crudamente, no existe algo así como una dignidad compartida por la especie humana. En las historias de los pueblos han sido muchos quienes solo consideran a los de su grupo como portadores de derechos; luego, los demás pueden verse como pseudos humanos, cuando no esclavos o medios para sus fines. Con personas o grupos incapaces de reconocer los derechos de los otros es imposible conversar. Estas creencias son las que conllevan a sus líderes y poblaciones en proscritos. Para con ellos el trámite es otro y la problemática anterior a la pobreza.<sup>46</sup> Nos interesa sobre todo dialogar con quienes sí se puede hacer, incluso cuando sabemos que hay diversas opiniones no dogmáticas ni irrazonables sobre la pobreza.

Entonces, ¿nos resignaremos a renunciar al ejercicio de la justificación? ¿debemos admitir en nombre de la pluralidad de credos éticos razonables que es imposible, aunque deseable, algún tipo de consenso sobre estos asuntos? Incluso si carecemos de alternativas apodícticas para la fundamentación de una concepción política global de la

---

<sup>45</sup> Por ejemplo, Nussbaum apela reiteradamente al consenso entrecruzado y al equilibrio como algunas de las mejores opciones de justificación actual que tenemos. Sin embargo, ella no solo cree que el derecho de gentes tiene errores, sino que además no es prometedor para lograr un consenso como el que busca. Cfr. Nussbaum, Martha. *Las fronteras de la justicia*. Op. Cit. Cap. 4 y 5.

<sup>46</sup> Ya nos ocupamos de esta posibilidad en las secciones 1.1.2.2 y 1.2.4.1.

justicia, podemos continuar el debate, como venimos haciendo, apelando al mismo modelo de evaluación propuesto por Rawls. Evaluar su concepción política global de la justicia contra su modo de justificación –sobre todo reposado en el equilibrio reflexivo y el consenso entrecruzado– no nos llevará necesariamente a suscribir el derecho de gentes como la opción más razonable frente a los temas de la justicia distributiva y la pobreza global. En cada uno de los siguientes puntos, debemos preguntarnos siempre si el derecho de gentes es superior a sus alternativas cosmopolitas.

#### 4.2.2.- Los problemas de coordinación y cooperación en el orden global

Comienzo discutiendo un argumento de Joseph Heath. Incluso si la estructura básica global –o una como la descrita en el capítulo 3– demuestra que existen responsabilidades directas o indirectas poco se puede hacer con ese dato, pues la arena internacional sería simplemente el lugar de la interrelación, de la interdependencia caracterizada por el autointerés. Para la aplicación de la justicia distributiva global –sea la que Rawls aplicó a nivel doméstico o alguna otra propuesta cosmopolita– debiera estar presente la idea de reciprocidad. Sin embargo, su ausencia se patentiza dramática. Distingamos tres niveles de cooperación donde las exigencias para los participantes son cada vez mayores: coordinación, cooperación y reciprocidad. ¿Las relaciones internacionales han alcanzado con éxito estos estadios? Veamos.

La coordinación es el modo más fácil o básico, no obstante, falla aún al instalarse a nivel internacional.<sup>47</sup> Por coordinación entendemos la situación en que hay muchos modos de hacer las cosas, pero lo más ventajoso para todos es que cada uno lo haga igual. Por ejemplo, una sociedad acuerda manejar autos por el lado derecho. Establecida la convención, no hay razón para salirse de ella, aunque no haya beneficio adicional más allá de evitar accidentes y otros problemas que se darían si cada uno eligiera arbitrariamente el carril. No hay un bien adicional, una nueva ganancia que distribuir entre los participantes. Aunque parece ventajosa en muchos aspectos, la coordinación tiene serios problemas para instalarse internacionalmente de forma satisfactoria. Se está intentando varios esfuerzos de mayor coordinación global pero en muchas áreas todavía tenemos severas divergencias. Algunos ejemplos ilustrativos son

---

<sup>47</sup> Cfr. Heath, Joseph.. Op. Cit. pp. 9-11.

el rechazo de USA al sistema métrico o la persistencia de Inglaterra y Japón en conducir por la izquierda. Ejemplos más complejos son las certificaciones profesionales, acreditaciones académicas, estándares de producción o sistemas legales. Aunque se prevé que la acción coordinada sería beneficiosa en todas esas áreas, todavía constatamos resistencias y serios problemas de implementación.

En un segundo nivel, la cooperación representa un paso adelante respecto de la coordinación. Sin embargo, los problemas de implementación de la cooperación, tanto para la evitación de males como la producción de bienes comunes, son todavía mayores. Para el año 2007 el gasto de armamento es de \$1339 billones de dólares o el 2.5% del Producto Interior Bruto mundial.<sup>48</sup> Detener la contaminación global o mitigar el cambio climático suponen estrategias de cooperación aún poco efectivas por la diversidad de intereses en juego.<sup>49</sup> Para Heath, los cosmopolitas confiarían exageradamente en las posibilidades actuales de la interacción interestatal. No se han dado cuenta –siguiendo la nomenclatura de la teoría de juegos– que “los problemas más persistentes en los asuntos internacionales toman la forma del dilema del prisionero, no de los juegos de confianza”.<sup>50</sup>

La reciprocidad exige todavía mayor compromiso. Puede implicar promover conjuntamente empresas comunes y correr riesgos de ganancias o pérdidas, o simplemente hacerlas por pura gratuidad. Desarrollaré más la idea de reciprocidad democrática en el punto siguiente. Ahora lo que me interesa señalar con Heath es que la historia de los estados modernos muestra que estos problemas locales solo se resuelven con coerción, con instituciones efectivas en fines y medios para imponerse sobre los puntos de vista excesivamente particularistas. Los principios rawlsianos de *Teoría de la justicia* fueron pensados para ciudadanos en un sistema de cooperación que la sociedad internacional –en la realidad o en el *Derecho de Gentes*– está bastante lejos de ser. Para que las propuestas cosmopolitas tuvieran éxito, requieren la apuesta por un sistema

---

<sup>48</sup> Cfr. Instituto Internacional de Estudios para la Paz de Estocolmo / Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI) [http://www.sipri.org/contents/milap/milex/mex\\_trends.html](http://www.sipri.org/contents/milap/milex/mex_trends.html). (Consultado el 07 / 12 / 08). Esta cifra representa un crecimiento de 6% con relación al año 2006. Del gasto total el 45% le corresponde a USA.

<sup>49</sup> Como dijimos en el subcapítulo 3.3.2, precisamente algunos de los países que económicamente podrían –si no es que también *deberían*– aportar más a la lucha contra la pobreza global –USA, Australia y varios más– han sostenido posturas dramáticamente estrechas –o descaradamente egoístas– sobre las acciones conjuntas en materia ambiental global.

<sup>50</sup> Heath, Joseph. Op. Cit p.10. Traducción personal.

coercitivo internacional más eficiente que los pactos internacionales o las Naciones Unidas, lo cual nos deja *ad puertas* de un severo recorte de soberanías o un supraestado.

#### **4.2.3.- La redistribución supone la cooperación entre libres e iguales**

En conexión inmediata con el punto anterior, tenemos que evaluar qué tipo de relación sí está presente en la arena internacional. Algunos críticos cosmopolitas cercanos a Rawls en su visión de la justicia doméstica le reclaman la aplicación del principio de diferencia y/u otro de justicia distributiva aplicando una analogía entre el nivel doméstico y el internacional. El punto central de la demanda es que la sociedad no es simplemente la reunión de las partes, o la suma de los individuos. Cuando los individuos constituyen o se conciben, en el caso concreto de la teoría doméstica rawlsiana, una democracia liberal, la sinergia crea un acervo común de bienes colectivos. Dicho en otros términos, si la riqueza es producida conjuntamente ¿no es esto suficiente para una distribución general de los beneficios?

Debemos recordar que una premisa fuerte para la teoría de la justicia doméstica rawlsiana era la idea de la sociedad como sistema equitativo de cooperación entre personas libres e iguales. El contrato local entre individuos tiene premisas claras distintas del posible contrato global. Los pueblos no se unen, en principio, al menos no en la visión rawlsiana, para incrementar la riqueza conjunta –entre otros fines que sí tiene el contrato local. Los pueblos que suscriben el posible derecho de gentes tienen expectativas menores: desean instaurar la paz, eliminar la pobreza, entre otros fines loables. Sin embargo, no se reúnen para elevar la productividad ni el beneficio económico común. Al final del subcapítulo 2.3.1, señalé que considerar la sociedad global de la teoría ideal rawlsiana como un sistema de cooperación entre pueblos libres e iguales, por analogía con el modelo doméstico, parecía ser demasiado forzado.

En esa línea, volviendo a la teoría local, aun si la cooperación no tuviera como fin primero elevar el nivel general de bienes comunes, la idea de democracia liberal rawlsiana exige redistribución por sus propios fundamentos. Se incluye la reciprocidad. Sin embargo, la realidad no siempre lo constata. Tal vez los miembros de una democracia contemporánea sí se conciben mutuamente como copartícipes de un sistema equitativo entre ciudadanos libres e iguales pero, desde luego, hay mucha retórica en

esta afirmación. Como han denunciado las teorías de Rawls u otros –liberales igualitaristas, socialistas, republicanos, etc.–, los miembros de una democracia contemporánea pueden proclamar públicamente que reconocen a sus conciudadanos como libres e iguales, miembros de una empresa común. Sin embargo, sus reales compromisos y actitudes prácticas para con los conciudadanos pueden estar disociados de la creencia públicamente manifestada.

Para Rawls en una sociedad democrática los ciudadanos –los más y los menos aventajados– deberían ocuparse de que las contingencias como la clase social de origen, las dotaciones innatas personales y otros hechos fortuitos no limiten drásticamente las expectativas de los pobres. Si ignorásemos esas desigualdades, “no nos estaríamos *tomando en serio* la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos considerados libres e iguales”.<sup>51</sup> La justicia distributiva rawlsiana, concretamente el principio de diferencia que maximiza a los desaventajados, nace precisamente por preguntarse cómo es posible tomarse en serio esa idea democrática. Según Rawls, conocemos principios que consideran a profundidad estas ideas democráticas. Sin embargo, en el mundo real observamos que las personas van frecuentemente por otras vías:

“...conocemos varios principios contrapuestos, que imponen requisitos muy diferentes y suscitan disputas inacabables porque todos nos acogemos al principio que más nos favorece. O puede ocurrir que conozcamos al menos una familia de principios que se toma la idea en serio, pero que no estamos dispuestos a obrar en conformidad con ella, por razones cualesquiera. Si se diera cualesquiera de estos casos, surgiría la cuestión de si hablamos en serio al hablar de los ciudadanos como libres e iguales. ¿O es hablar por hablar? ¿Sirve para algo más que para un propósito ideológico? [...] Dicho sin rodeos, la integridad del pensamiento democrático constitucional depende de las respuestas que demos a estas cuestiones”.<sup>52</sup>

En el caso internacional las distancias y compromisos suelen ser más dramáticos en ausencia de una democracia global. Los pueblos, con sus hondas diferencias e incluso

---

<sup>51</sup> Rawls, John. *JCE* p. 88. Las cursivas son mías.

<sup>52</sup> *Ibid.* p. 115-116.

antiguas rivalidades, no se autoconciben de ningún modo aún como miembros de un sistema de cooperación entre libres e iguales. Por eso, las aspiraciones del derecho de gentes son más modestas y, de todos modos, éste sí supondría mejorar a todos. Para satisfacer los objetivos de los cosmopolitas, la aceptación de un criterio distributivo como el principio de diferencia u otro, sería necesario promover algún tipo de democracia o estado global, o al menos ir más allá del modelo *modus vivendi* instalado desde Westfalia que parece consentir Rawls. Pero ¿dónde están los límites?

#### 4.2.4.- ¿Hasta dónde reducir la soberanía de un pueblo?

Dice Heath que, si bien Pogge y Beitz sostienen que sus propuestas no requieren de un gobierno mundial, la Unión Europea ha demostrado la conclusión contraria, esto es, su estructura de fondos ha quitado prerrogativas a sus estados miembros.<sup>53</sup> Sucede que el mundo es demasiado complejo como para aplicar principios morales sin importantes reformas institucionales. Por ejemplo, muchos estados ejercen distintos tipos de violencia persiguiendo sus intereses, por lo que la justicia distributiva global es inmensamente vulnerable en un mundo así. La comunidad internacional no tiene aún el poder para detener guerras agresivas. Éstas y otras tradicionales prerrogativas tendrían que ser recortadas antes de iniciar un modelo que aplica la justicia distributiva a escala global.

Heath propone una lista interesante y detallada de algunas áreas en las que debería recortarse la soberanía estatal antes de implantar un sistema distributivo como desean los cosmopolitas. No debe sorprendernos que esas áreas sean difíciles de abordar incluso para los estadistas más humanitarios. Muchas de ellas fueron señaladas en el capítulo tercero por su influencia para con la pobreza global. Políticas de comercio, de defensa y ambientales son claros ejemplos de lo que está en juego en la estructura básica global. Veamos once de ellas en las que damos por descontado el inminente conflicto entre intereses nacionales y cosmopolitas.

---

<sup>53</sup> Cfr. Heath, Joseph. Op. Cit. pp.22-26. Recordemos que la Unión Europea ha ido impulsando, con negociaciones a veces acaloradas, reducciones a las prerrogativas de sus miembros en diversos campos. Por ejemplo, los estados miembros están prohibidos de contemplar la pena de muerte.



1) Moneda –*currency*. Los estados tienen el poder de imprimir su moneda, lo cual pueden hacer irresponsablemente. Las transferencias de la redistribución necesitarían una moneda pero hay mucha posible manipulación por los tipos de cambio. 2) Tasas de ahorro –*saving rates*. Muchos estados controlan fuertemente sus tasas de ahorro nacional directamente.<sup>54</sup> Dada la conexión entre ahorro, acumulación de capital y riqueza nacional, un estado puede manipular sus derechos sobre un sistema de justicia distributiva. 3) Elaboración del presupuesto –*budgeting*. Un estado puede transferir muchos de sus gastos o deudas a generaciones futuras. La justicia distributiva global instituye una comunidad internacional de seguros donde esto se mantiene. 4) Políticas demográficas –*population policy*. Los estados ricos no querrán apoyar a los pobres si consideran que su pobreza es fruto directo de su crecimiento irresponsable. Además, si un estado tiene serios límites para actuar sobre las elecciones personales de su población que dan lugar al crecimiento ¿no sería más difícil que el sistema internacional intervenga? 5) Educación –*education*. La mayoría de estados ejerce un control fuerte sobre la educación de sus ciudadanos. Esta inversión tiene un impacto masivo sobre las capacidades desarrolladas y la productividad. Luego, ¿los estados que incentiven una educación no productiva deberían ser indemnizados? ¿O debería forzárseles a educar en artes, ciencia y técnica liberal? 6) Política comercial –*trade policy*. Todas las barreras comerciales –tarifas, impuestos, cupos, subsidios, leyes anti-dumping, y otras– son juegos de suma cero: uno gana lo que el otro pierde. Los estados no aceptarían la justicia distributiva sin un sistema global de libre comercio, o al menos tendrían que protegerse de mecanismos arbitrarios. De hecho, claramente en la Unión Europea el libre comercio ha precedido a la distribución. 7) Política de defensa –*defense policy*. No parece factible que la comunidad internacional dicte los presupuestos militares de todos los países. Además, los estados tendrían que renunciar a la prerrogativa del uso de la guerra, pues parece contraintuitivo que ellos tengan el derecho exclusivo de declarar guerra a pueblos con los que tienen obligaciones distributivas. 8) Programas sociales –*social programs*. El valor de los bienes públicos es difícil de cuantificar porque no son tratados por el mercado y porque muchas de las preferencias dependen de las visiones de vida buena que el consenso plantea dejar de lado. A menos que un sistema distributivo global fuera capaz de cuantificarlos, en un modo que otorgue peso a las

---

<sup>54</sup> Como ejemplo de control directo tenemos el sistema público de pensiones o de empleados del estado. Para el modo indirecto se suele usar el Banco Central –o su equivalente en cada país– o el control de tasas de interés.

preferencias nacionales, cualquier esquema redistributivo generaría incentivos para unos bienes sobre otros. 9) Políticas ambientales –*environmental policy*. Los estados suelen imponer sus externalidades ambientales sobre otros –lo vimos en 3.3.2–, lo cual también es paradójico si luego devienen compromisos redistributivos ¿No es más justo dejar de contaminar a los pobres en vez de compensarlos permanentemente por ello? 10) Tasas de impuestos –*taxation rates*. Los estados tienen el exclusivo derecho de cobrar impuestos a sus ciudadanos, lo cual les da poder para distribuir la riqueza dentro de su frontera. Con la distribución global, los estados podrían simplemente dejar de financiar sus programas sociales y responsabilizar a la comunidad internacional. 11) Inmigración –*immigration*. Si se permitiera la libertad de movimiento individual y éste fuera masivo y constante, aparecerían serios problemas a los programas sociales administrados por naciones.

La Unión Europea viene ejerciendo algún control sobre estas áreas en su proceso de integración para posibilitar modestos programas redistributivos. Estas acciones no dejan de levantar polémica. El punto importante aquí es que éstos no son meramente problemas de implementación. Entrar en sistemas de cooperación, abrazar principios de justicia, conlleva recortes serios a la soberanía. Hasta aquí el importante cuestionamiento de Heath.

Ahora bien, él lanza este prolijo abanico de argumentos contra los cosmopolitas, mas no me queda claro cuál es la salida que propone. Él defiende el modelo rawlsiano del derecho de gentes incluyendo el deber de asistencia. Habría que preguntarle por qué confía que el esquema que suscribe es inmune a su propia crítica. Es cierto que el cosmopolitismo exige mayores renunciadas a la soberanía de los pueblos; no obstante, el derecho de gentes y su deber de asistencia también se verán afectados por este mismo problema. La cuestión por cuán reducida debe quedar la soberanía requiere, tanto para Rawls como para los cosmopolitas, respuestas más precisas.

#### **4.2.5.- La justicia versus la eficiencia**

Las consideraciones del punto anterior son de índole normativo pero también práctico o programático. Algunos críticos de la teoría rawlsiana local e internacional denuncian el excesivo peso que se deja a la eficiencia como cuestión pragmática –en sentido no

filosófico— y que termina costando muy caro a las demandas de la justicia —que es más bien una cuestión de valor o de principio.<sup>55</sup> Frente a ellos, Heath defiende a Rawls, una vez más, aduciendo que la eficiencia es un principio, esto es, no es solo una cuestión práctica, sino también normativa.<sup>56</sup> Según Heath, la cooperación en una sociedad doméstica rawlsiana es gobernada por el mutuo interés en maximizar ganancias cooperativas o bienes comunes y el conflicto de intereses, esto es, ¿qué le toca a cada uno luego de la cooperación?. El principio de eficiencia resuelve lo primero; el de diferencia, lo segundo.<sup>57</sup> El estatuto normativo de ambos sería el mismo, no siendo obvio que uno subordine a otro.

Tras esta declaración del objetivo y enfoque del argumento, Heath continua la defensa de Rawls con cuestiones bastante prácticas —a mi parecer— antes que normativas. Sostiene que las teorías cosmopolitas u otros arreglos igualitarios podrían crear ineficiencia, pues dichos pactos internacionales serían más complicados que en el caso doméstico. Veamos por ejemplo la comparación entre la herencia y el ahorro nacional.<sup>58</sup> El ahorro nacional es un bien público que favorece la productividad. Así, Japón y URSS durante el siglo XX tuvieron una alta tasa de ahorro incluso en perjuicio de las generaciones que se encontraban laborando. Se apostó más por las futuras generaciones y, dado que el ahorro permite nueva riqueza, ahora se cosechan los frutos. Supongamos que actualmente un japonés produce \$20,000 anuales en bienes y servicios. Esto tiene poco que ver con sus cualidades innatas o su acceso a los recursos naturales, sino que es debido especialmente al ahorro heredado. Frente a ello, para un igualitarista radical es arbitrario e irrelevante que uno sea rico por herencia familiar o por ahorro nacional previo. En un mundo de corresponsabilidades planetarias, se

<sup>55</sup> Para los críticos de la eficiencia local, desde la vena socialista. Cfr. Cohen, Gerald. *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* Barcelona: Paidós, 2001. En perspectiva latinoamericana tenemos los trabajos del grupo FLACSO. Cfr. Boron, Atilio; De vita, Alvaro. *Teoría y filosofía política contemporánea. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*. Buenos Aires, CLACSO, 2002... Para los críticos de la eficiencia internacional podría consultarse en general a los cosmopolitas, especialmente Cfr. Beitz, Charles. “Rawls’s Law of Peoples”. *En: Ethics*, Vol. 110, N° 4, (July 2000), pp. 669-696.

<sup>56</sup> Una vez más expongo un interesante argumento de Heath. Cfr. Heath, Joseph. Op. Cit. pp.13-16.

<sup>57</sup> En algún momento de su breve exposición, Heath dice: “the principle of equality specifies how the ‘conflict of interest’ question is to be resolved”. Ibid. p. 14. Literalmente dice Heath en esta cita que es el principio de igualdad el que determina las justas porciones distribuidas. Sin embargo, en el cuerpo principal he dicho que es el principio de diferencia, pues los pasajes que continúan al texto citado refieren más directamente al principio de diferencia que al principio de igualdad. Pienso que con esta traducción estoy respetando tanto el espíritu de la obra de Rawls como el punto central del argumento de Heath

<sup>58</sup> Tal vez convenga recordar como telón de fondo, algunas consideraciones sobre el ahorro que presentamos en 1.2.4.1

buscaría que todos ahorren para todos o que las herencias sirvan por igual a los hijos propios, como a los hijos de connacionales y extranjeros. Sin embargo, parece un hecho de simple constatación empírica –observable en varias culturas– que uno suele ahorrar especialmente para su estirpe directa. Luego, si el ahorro fuera destinado para la humanidad entera, se desincentivaría el ahorro mundial. Las personas preferirán gastar en lugar de invertir en descendientes de extraños. Dada la estrecha relación directamente proporcional entre ahorro y riqueza –como vimos en el caso japonés–, la productividad mundial disminuiría, y con ello también la riqueza global. Finalmente, habrá menos riqueza para distribuir y los igualitaristas la necesitan para combatir la pobreza.<sup>59</sup>

Si bien la intención de Heath es presentar la eficiencia como una cuestión de principio – y no solamente como suele ocurrir, como una cuestión pragmática–, su razonamiento parece finalmente no terminar más allá de un asunto instrumental. Podemos resumir el razonamiento del siguiente modo: debemos preocuparnos por la eficiencia pues, de no hacerlo las consecuencias serían negativas, esto es, menos riqueza por distribuir equivale a mayor pobreza. Entonces, la eficiencia no tendría peso normativo inmanente, sino que dependería de otros valores –en este caso, la pobreza no es querida, pues atenta contra la dignidad de las personas que la sufren. Si la ineficiencia no generara pobreza, no habría una razón moral evidente para rechazarla.

Yo leo la eficiencia de otro modo en la obra de Rawls. Cuando él se ocupa del principio de eficiencia en *Teoría de la justicia*, su aproximación es más bien considerarla como límite económico y racional de la distribución, antes que límite normativo. Dice Rawls: “originalmente [fue] diseñado para aplicarse a configuraciones particulares del sistema económico; por ejemplo, a la distribución de bienes entre consumidores o a modos de producción”.<sup>60</sup> Supongamos que se quiere repartir un bien entre dos personas. El principio de eficiencia reza así: un punto de distribución es eficiente si no existe otro que mejore a una de las partes beneficiarias sin empeorar a la otra. Dicho en sentido negativo, un punto es ineficiente si es que existe otro punto que mejora al menos a una

---

<sup>59</sup> A menos, claro, que alguien aplique a los igualitaristas globales actuales la vieja broma lanzada sobre las ineficientes sociedades comunistas del siglo XX. De estas últimas se decía que distribuían pobreza por igual.

<sup>60</sup> Rawls, John. *TJ* p.73 Para mi exposición del acercamiento de Rawls al principio de eficiencia Cfr. *TJ* pp. 72-80.

de las partes –o las dos– sin empeorar a la otra. El principio indica por qué es racional preferir un esquema distributivo a otro; no por qué es más justo. La eficiencia de la distribución o de la producción indica un límite de las circunstancias o la realidad: no es posible, aunque fuese deseable, maximizar al infinito a una de las partes sin perjudicar a la otra. Por eso, “[u]na concepción política de la justicia” como al justicia como equidad para el caso doméstico o el derecho de gentes para el caso internacional “debe tener en cuenta las exigencias de la organización social y la eficiencia económica”.<sup>61</sup>

Podríamos intentar una presentación alterna de la que Heath propone del principio de eficiencia como un fin o valor deseado. Incluso podríamos decir que es un derecho: las personas o los pueblos –según sea el nivel de justicia correspondiente– tienen el derecho de maximizar el producto de la cooperación mutuamente beneficiosa que no perjudique injustamente a alguien. Pero aun así, la eficiencia no alcanza valor normativo en sí misma, pues, desde los albores de la reflexión ética, está claro que la maximización de un bien externo no tiene fuerza moral en sí, sino en la bondad que produce al sujeto que lo posee.<sup>62</sup>

Sin embargo, mi crítica a la naturaleza del argumento de Heath no pretende minar absolutamente su fuerza, pues efectivamente plantea una cuestión de suma importancia ¿Cuál es el justo lugar de la eficiencia dentro de los argumentos a favor y en contra de la justicia distributiva? Los cosmopolitas necesitan buenos argumentos para demostrar que la justicia distributiva global no minará la productividad ni desalentará el ahorro. Aún desconozco que tengan respuestas más elaboradas sobre estos temas. Por su parte, en el nivel doméstico, la propuesta de Rawls ofrece buenos argumentos para compatibilizar las exigencias de la justicia y la eficiencia.<sup>63</sup> Sin embargo, Rawls no

---

<sup>61</sup> Rawls, John. *JCE* p.169

<sup>62</sup> Para Aristóteles y la tradición clásica, la riqueza –fruto principal de la eficiencia– no es un fin en sí mismo; sino es de los bienes que buscamos con vistas a otros más elevados. “... es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues solo es útil para otras cosas”. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. . 1095b. Madrid: Gredos, 1985. Trad. Julio Palli Bonet. En general los bienes externos, como la riqueza y otros bienes materiales, corren la misma suerte.

<sup>63</sup> En su *Réplica a Alexander y Musgrave (1974)*, Rawls sintetiza muy bien algunas de estas razones. Por otro lado, siempre encontré muy interesante el espacio que Rawls dedica a los incentivos en su esquema de justicia doméstica. Sabía bien que los incentivos para la producción son importantes y, a la vez, tenía muy claro que de ello simplemente no podía derivarse un acuerdo distributivo justo. Cfr. Rawls, John. “*Réplica a Alexander y Musgrave*”. *En: Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Madrid, Tecnos, 1999. Las secciones donde muestra su preocupación por la eficiencia casi la cuarta parte de *TJ* (11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 25, 26, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 80, 81)

encuentra las mismas posibilidades en el caso internacional por lo cual –entre otras razones– desestima la justicia distributiva en ese nivel.

#### 4.2.6.- El problema de los mínimos decentes no eurocéntricos

La pluralidad de doctrinas comprensivas, concepciones del bien o visiones de la vida buena, frecuentemente desestabiliza la vida interna de las democracias liberales. Hiperbólicamente mayor es el conflicto entre diversas visiones en la sociedad de pueblos que desean ser respetadas. Sin embargo, la disparidad de doctrinas no es mala en sí misma ni una calamidad; tampoco es necesario afirmar lo contrario. Es un límite o un punto de discrepancia superable siempre que existan acuerdos fundamentales entre ellas. Nuevamente, la disparidad no es solo una traba por resolver estratégicamente, sino que también es un reto moral a tomar en cuenta, pues las culturas que cumplen ciertos mínimos de decencia merecen respeto por más contraste que ofrezcan. En el marco del derecho de gentes, un pueblo debía respetar unos mínimos para ser considerado decente. La estrategia de Rawls, local e internacionalmente, es buscar unos mínimos que calcen en lo posible con las diversas tradiciones de los pueblos de modo que cada uno tenga razones propias para suscribir el acuerdo o calificarlo “bueno” desde su punto de vista.

Esos mínimos, ya que tienen pretensión universal, no pueden ser simplemente postulados acríticamente desde una tradición particular –por ejemplo, la occidental. En el caso internacional, los requisitos mínimos para ser considerados decentes, como el cumplimiento de una lista estrecha de los Derechos Humanos, deben aceptar el reto de no ser reconocidos como etnocéntricos, esto es, teñidos sobre todo por una cultura particular. Durante siglos los imperios han ido variando, las culturas hegemónicas han sido tanto occidentales como orientales.<sup>64</sup> Actualmente es por demás evidente que los procesos de imperialismo o difusión del modo de vida han variado considerablemente. De todos modos, la globalización ha conllevado la difusión de diversas formas de vida, especialmente el occidental, en desmedro de otras.

---

<sup>64</sup> Particularmente me refiero para el caso de imperialismo oriental a algunos célebres imperios surgidos en lo que hoy conocemos como Arabia, India, China, Mongolia, entre otros países.

Como dijimos, se critica a Rawls por dejar fuera de su lista básica de derechos humanos libertades tan caras para la tradición liberal como son la libertad de expresión y asociación, o derechos de participación o la democracia representativa.<sup>65</sup> Rawls intentaba no ser “occidentalista” al respecto pero vale la pena preguntarse qué tan occidentales son esos derechos. En diversos trabajos Sen y otros han negado que la libertad de pensamiento y expresión o la propia democracia sean creaciones originales y exclusivas europeas.<sup>66</sup> Antecedentes y desarrollos independientes de estos valores y derechos se pueden hallar no tan difícilmente en un estudio histórico de tradiciones en la India, Japón, o el mundo Árabe. Incluso en lugares como África que concentran actualmente a las naciones más pobres del mundo, podemos hallar semillas de dichos valores.

“En su autobiografía *El largo camino hacia la libertad*, Nelson Mandela describe cuánto lo influyó en su adolescencia apreciar la naturaleza democrática de los procedimientos de las reuniones locales realizadas en su ciudad natal [...] La búsqueda de Mandela de la democracia no surgió de ninguna ‘imposición’ occidental. Comenzó en su hogar africano, y luchó para ‘imponerla’ a ‘los europeos’ ”.<sup>67</sup>

En la producción completa de Rawls, hayamos elementos para dos lecturas contrarias sobre cuán propiamente occidentales considera él que son ciertos valores como la democracia, las libertades civiles o políticas. Por un lado, Rawls creería que, por ejemplo, imponer restricciones fuertes a la tolerancia religiosa podría significar trasladar el principio de libertad religiosa desarrollado en la Europa moderna a partir de la dura experiencia de las guerras de religión. Inspirado en Shklar, afirmó que éste fue un problema central –o tal vez “el” problema– en el origen del liberalismo político.<sup>68</sup> Sin embargo, el contexto de esta afirmación sobre la libertad religiosa es un análisis comparativo entre el pensamiento griego y el moderno europeo. Rawls estaría distinguiendo un punto de quiebre dentro de la tradición occidental, inmanente a Europa; no estaría afirmando la exclusividad del pensamiento tolerante de Occidente

<sup>65</sup> Retomo el punto que inicié en la sección 1.1.3

<sup>66</sup> Cfr. Sen, Amartya, *Identidad y violencia*. Op. Cit. Cap. 3: “*El confinamiento en la civilización*”.

<sup>67</sup> Sen, Amartya. *Ibid.* pp.86-87.

<sup>68</sup> Cfr. Rawls, John. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona: Paidós, 2001. Lección 1. También LP. Introducción. Shklar, Judith. *Vicios ordinarios*. México D.F: FCE, 1990.

frente Oriente. Por eso, me parece más ponderada una segunda lectura que parte de recordar su invocación a un mínimo de tolerancia requerido, supuesto e impuesto, por el derecho de gentes a todos los pueblos. Si admite que existió Kazanistán o existe algo cercano, con sus propias razones religiosas o morales para la tolerancia, debemos deducir que Rawls presume que la libertad religiosa no es un invento exclusivo occidental. El consenso entrecruzado asume que los pueblos decentes tienen sus “propias razones” –su propia tradición, su propio *ethos* desarrollado por siglos– para apoyar un punto central como la tolerancia religiosa. Por eso, esta segunda lectura me parece más acorde con su proyecto realista del derecho de gentes.

Sin embargo, cuál era la correcta interpretación que Rawls tenía sobre el origen o exclusividad de los valores frecuentemente tildados como occidentales y que son difundidos por la cultura de los derechos humanos no es el problema central acá. Lo nuclear es si estos valores son importantes como para ser incluidos en el consenso entrecruzado mundial, sobre todo en vistas a la relación con la pobreza. Sobre este punto creo que la postura de Rawls, al incluir algunos derechos y excluir otros, es negativa para los pobres globales. Primero, el excesivo respeto de Rawls por no imponerse etnocéntricamente terminaría actuando en desmedro de valores –la libertad de expresión y asociación, los derechos de participación política– que parecen ser compartidos por un universo significativo de pueblos no occidentales y que prefiere dejar fuera del consenso por cuestiones estratégicas. Luego, el silencio conciente sobre estos derechos terminaría volcándose como lastre cargado por los grupos no hegemónicos –minorías culturales y religiosas, las mujeres, u otros–, dentro de los pueblos que Rawls no duda en calificar como decentes. Preguntamos: ¿cuánto de la democracia y de los derechos humanos, como los conocemos ahora, es posible dejar fuera del consenso sin que se vean afectados ciertos valores que sí están dentro del mismo?

Sucede que la situación económica de los pobres dentro de pueblos que no reconocen la democracia o la participación política o la libertad de expresión –al margen ya del origen de estos valores– no es mera casualidad. Si bien en algún momento Rawls sigue a Sen en reconocer que la democracia juega un papel fundamental en la lucha contra la



pobreza –particularmente la hambruna–,<sup>69</sup> no describe adecuadamente las conclusiones de Sen, pues no apuesta por la expansión de la democracia. Si los grupos oprimidos no tienen plena libertad o capacidad para mejorar por sí mismos su situación económica –u de otro tipo–, serán siempre dependientes de la asistencia interna o externa. Digamos, que el excesivo respeto por la diversidad cultural terminaría confirmando el *estatus quo*.

Sin embargo, un argumento más se puede usar para defender la razonabilidad y prudencia de la propuesta rawlsiana para aspirar a un abanico estrecho de derechos. Como dice Heath, podemos extraer esta defensa desde la consideración profunda de las doctrinas comprensivas. Para Rawls el hecho de haber nacido en uno u otro país es una cuestión arbitraria, pura suerte individual –al margen de que sea buena o mala– o azar. Sin embargo, “la mayoría de personas en el mundo no cree en la suerte, ellos creen en el hado y el designio divino”.<sup>70</sup> Podemos buscar términos equivalentes o relacionados en diversas cosmovisiones: designio, providencia, karma entre otros. La cuestión pertinente puede plantearse del siguiente modo: ¿qué sucede cuando una persona cree que su pobreza está justificada por su vida anterior según su religión o cosmovisión particular? ¿Qué sucede cuando está convencida que debe pagar por acciones u omisiones cometidas en una vida pasada por ella misma o ejecutadas por sus ancestros familiares?

La visión cosmopolita, en nombre de sus ideales universales, estaría desestimando creencias como las anteriores tan compartidas por diversos grupos en el mundo. Para Heath, Rawls supera el asunto mediante una doble estrategia.<sup>71</sup> Primero, él efectivamente respeta las doctrinas comprensivas eludiendo un debate estéril sobre estas cuestiones, pues, en el mundo contemporáneo –aun cuando solo se considerase la cultura occidental– es quijotesca la tarea de convencer a los otros de que creencias religiosas o semejantes como aquéllas están equivocadas. Rawls solapa la controversia. El segundo paso consiste en separar elecciones personales de contingencias, esto es, incluso si alguien considera que sus circunstancias son merecidas por voluntad divina, esto no excluye que no tenga la capacidad de participar en acuerdos de cooperación.

---

<sup>69</sup> Cfr. Rawls, John. *DG*. p. 128. Sen, Amartya. *Desarrollo y libertad*. Op. Cit.

<sup>70</sup> Heath, Joseph. p. 12. Traducción personal.

<sup>71</sup> Cfr. Heath, Joseph. pp.12-13

En mi opinión, la explicación del segundo paso de Heath es bastante escueta, por lo que resulta incompleta. En su texto, no hay mayor detalle o dato adicional significativo para resolver el problema que él mismo plantea, lo cual puede apreciarse trazando preguntas directas. Si alguien se resiste a comer o a recibir algún bien –sea por asistencia, Rawls, o justa compensación, cosmopolitas– ¿cómo puede obligársele a lo contrario? La distinción que Heath sugiere desde la teoría rawlsiana entre elecciones y circunstancias es insuficiente si la creencia providencialista o fatalista es fuerte, pues el sujeto pobre en cuestión no tendría cómo hacer dicha distinción por más que el teórico social o político esté convencido de que es posible. Un sujeto que realmente se siente en manos del destino puede ser fácilmente manipulado en pro de intereses dominantes, como han señalado reiteradamente críticos socialistas. Personalmente no veo cómo Rawls o los cosmopolitas puedan resolver este problema del determinismo radical sin entrar a cuestionar las creencias claves de esa doctrina.

Por eso, reaparece la cuestión sobre por la conveniencia o es necesidad incluir algunas libertades y derechos a los que Rawls ha renunciado. Particularmente responderé afirmativamente. La democracia se sostiene bajo los supuestos de que la acción colectiva es posible, es decir, que existe verdaderamente algo que podemos llamar acción, y que ésta a su vez existe porque creemos que somos libres.<sup>72</sup> Si de verdad creyésemos que la democracia es inútil, pues todos nuestros aparentes actos están determinados por causas ajenas y desconocidas, ni la reflexión cosmopolita ni la rawlsiana parecerían tener sentido. Afortunadamente Rawls y sus críticos creen, al menos con el fin de salvar la finalidad de sus esfuerzos teóricos, que somos libres. Por tanto, el argumento fatalista que puede estar presente en varias doctrinas en muchos pueblos se tendrá que ver cuestionado y confrontado con la expansión de las libertades democráticas y sus creencias asociadas. No veo que ello se traduzca en una falta de

---

<sup>72</sup> El determinismo en su sentido radical sostiene que todo evento del universo forma parte de una cadena estricta causal en la cual no es posible que exista un evento libre o espontáneo –es decir, sin conexión retrospectiva con el resto de la cadena causal. Las visiones fatalistas, providencialistas u otras como las que venimos comentando suelen suscribir una tesis determinista como la anterior. En un mundo determinista solo existen eventos causales, reflejos, y no acciones. Los filósofos que han afrontado el problema de la relación entre libertad y determinismo suelen considerar la acción como propia del ser libre, racional, deliberante. La tradición filosófica sostiene que una acción solo puede ser fruto de un ser racional, con deseos y voluntad –esa misma tradición tiene serios vacíos teóricos para explicar, por ejemplo, qué es la voluntad. Solo actúa un ser libre, uno que no está determinado, aunque sí puede estar motivado o influenciado por las circunstancias. El libro contemporáneo que explica mejor las relaciones entre libertad y determinismo es el Dennett, incluso con las lagunas que deja. Cfr. Dennett, Daniel. *La evolución de la libertad*. Barcelona: Paidós, 2004.

respeto o tolerancia para las culturas que las nieguen. Pero si no se cuestiona al menos ese aspecto de las cosmovisiones, tendríamos que abandonar el debate por la asistencia o la justicia distributiva como solución posible contra la pobreza endémica dictaminada por el destino.

#### 4.2.7.- Derechos de los pueblos sobre derechos de las personas

En inmediata conexión con el punto anterior, lo que puede y no quedar fuera del consenso, tenemos la pregunta por las unidades morales significativas de valor. Uno de los puntos más fuertes que he reconocido a los cosmopolitas es su apelación al universalismo moral de las personas. Vale decir, podría considerárseles herederos de la tradición que va desde los estoicos, los neoescolásticos, defensores del derecho natural anglosajón y, por su puesto, Locke y Kant entre otros filósofos modernos. Los podemos ubicar en esa línea en cuanto al tratamiento de la centralidad del ser humano como fin en sí mismo, como unidad primera de estatuto moral incluso por encima de los pueblos o gobiernos a los que pertenecen.

Rawls podría situarse en la misma tradición pero su estrategia contractualista global a veces parece desubicarlo. Sucede que, en sus escritos de la justicia local, es claramente liberal del tipo que considera la libertad individual como el principal valor a resguardar en las democracias contemporáneas. El punto arquimédico de su teoría podría considerarse, o al menos deducirse de, su famosa sentencia: “Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad puede en conjunto atropellar”.<sup>73</sup> Sin embargo, en su derecho de gentes el respeto por los pueblos como unidad moral aparece como una amenaza a los individuos concretos. ¿A quién debemos darle mayor cuenta moral? ¿a los pueblos o a las personas?

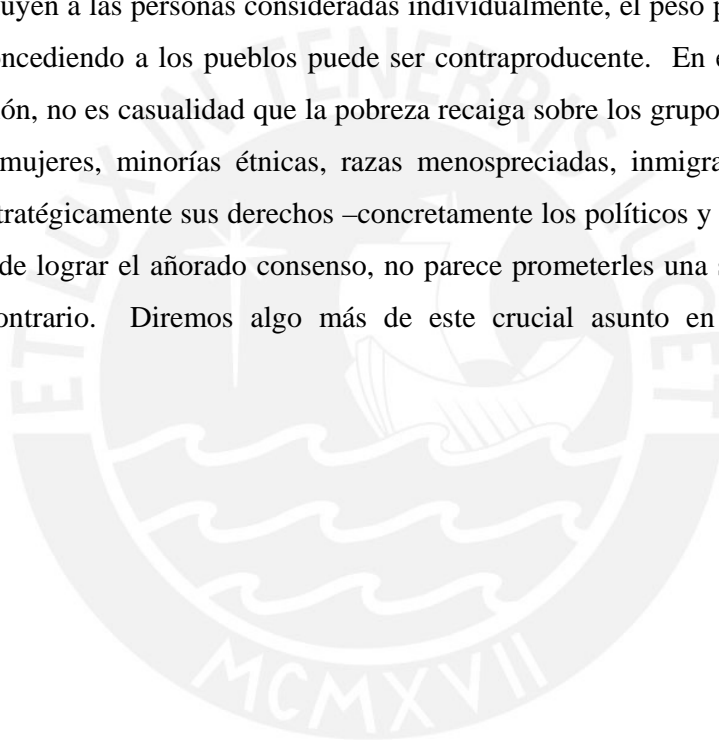
En el plano internacional, cuando Rawls propone los derechos humanos como el límite inexcusable para la decencia y el respeto de los pueblos, parece volver a reconciliarse con esa tradición cosmopolita. En cambio, cuando acorta la lista de derechos individuales por tolerar a las sociedades no liberales, parece distanciarse. Mi interpretación sobre su ambigua postura es que, si bien reconoce que el último criterio

---

<sup>73</sup> TJ. P. 17.

normativo son los derechos humanos, lo hace tras haberlos menguado. Entonces, coloca solo ciertos aspectos de la persona por sobre los intereses de los pueblos. Recordemos además que él poseía una visión instrumentalista o funcionalista de los derechos humanos. Con esa estrategia, ya no podemos considerarlo heredero directo de la tradición que los cosmopolitas reclaman como suya.

Como bien han señalado sus críticos –varios de ellos citados en el capítulo primero–, estrechar los derechos humanos y el alcance de la democracia es teóricamente cuestionable y, peor aun, prácticamente peligroso. Si bien los fines del derecho de gentes incluyen a las personas consideradas individualmente, el peso político-moral que termina concediendo a los pueblos puede ser contraproducente. En el caso de nuestra investigación, no es casualidad que la pobreza recaiga sobre los grupos no hegemónicos como las mujeres, minorías étnicas, razas menospreciadas, inmigrantes, entre otros. Acortar estratégicamente sus derechos –concretamente los políticos y los civiles plenos, con el fin de lograr el añorado consenso, no parece prometerles una suerte mejor, sino todo lo contrario. Diremos algo más de este crucial asunto en las conclusiones generales.



## CONCLUSIONES

Voy a presentar las conclusiones en cuatro apartados que agrupan la discusión que hemos realizado a lo largo de los capítulos precedentes en torno al derecho de gentes y su aproximación a la justicia distributiva y la pobreza global. El primero refiere a las posibles consecuencias de detectar un espacio interinstitucional global que denominamos estructura básica. El segundo trata sobre el posible éxito del derecho de gentes para alcanzar un amplio consenso entrecruzado y equilibrio reflexivo. El tercer apartado compara el peso normativo que tienen los pueblos y los individuos como primeras unidades significativas político-morales. Por último, evaluamos el derecho de gentes en su carácter utópico y realista o su intento por conciliar las relaciones internacionales como son y como deben ser.

### A-. Las restricciones de la estructura básica global

Deseo comenzar recapitulando lo expuesto sobre la estructura básica global. El gran desacierto de Rawls es considerar a los pueblos excesivamente autónomos, en prejuicio, de los pueblos pobres o la población desposeída que albergan. El gran déficit teórico está en no ofrecer una descripción convincente de las relaciones internacionales, del orden global incluso en su mundo ideal, que justifique que las responsabilidades directas e indirectas no tienen lugar. Éste fue mi argumento central contra la teoría rawlsiana que he desarrollado en los capítulos precedentes. En cambio, éste era un gran acierto de los cosmopolitas.

No obstante, muchos críticos –académicos o no– del cosmopolitismo afirman que no existe algo semejante a una estructura global, sobre todo comprendida legalistamente como sugiere Cohen. Frente a ellos, espero que mi exposición en el capítulo segundo deje claro que la estructura básica incluye, o puede hacerlo, mucho más que lo normado por el derecho positivo. Por ejemplo, incluye el espacio de las principales instituciones sociales donde se dan elecciones de agentes –personas, grupos económicos, estados, entre otros– aunque no estén reglamentadas por completo. Espero, además, que mi exposición del capítulo tercero haya mostrado que, entendida en esos términos, sí es posible hablar de una estructura básica global que genera pobreza y responsabilidades.

En un segundo momento, quienes niegan la justicia distributiva global pueden hacer ciertas concesiones y, de todos modos, rechazarla. Dirían que, aceptada la existencia de una estructura global, igual se puede justificar el *status quo* de la distribución mundial de ingresos y riquezas sosteniendo que buena parte de la estructura vigente funciona de acuerdo a principios y que los efectos indeseados se deben a operaciones concretas de agentes que actúan fuera de la estructura. Por ejemplo, se puede decir que la OMC, institución emblemática del modelo económico reinante, se guía por principios imparciales acordados democráticamente por sus miembros. En ese caso, la estructura básica y sus instituciones estarían justificadas por más que se produzcan resultados que nadie desea.

Ya en el capítulo tercero intenté responder a la posible objeción anterior. Como vimos allí, los “principios imparciales” que rigen ciertas instituciones no lo son propiamente si los revisamos con pausa. Vimos, por ejemplo, que los procesos internos de la OMC no son democráticos en un sentido pleno y, peor aún, dicho organismo legitima transacciones con gobiernos autoritarios, dictatoriales o incluso tiránicos. Efectivamente la OMC trata imparcial o equitativamente a gobiernos democráticos y tiránicos; de este modo, en el caso de los últimos, consagra sus ambiciones caudillistas en perjuicio de su población. Mi respuesta acá es que, aun si las instituciones ya estuvieran actuando bajo principios supuestamente imparciales, éstos son susceptibles de revisión puesto que es posible que la estructura todavía no esté gobernada justamente. El espacio interinstitucional que consideramos parte dicha estructura y la normatividad que le aplicamos son susceptibles de revisión continua.

Mi primera conclusión es, entonces, que el concepto estructura básica global y su existencia institucional en la realidad contemporánea imponen serias restricciones para evaluar una concepción política de la justicia global. Una concepción política tal debe tomarse en serio el reto planteado por el concepto y la realidad social que actualmente representa. Esto es, tanto Rawls como sus críticos deben considerar rigurosamente las implicancias de dicho concepto y tratar de darle contenido empírico antes de proponer o rechazar principios de justicia distributiva. En el caso que venimos analizando, el derecho de gentes no estaría siendo aprobado por el propio criterio que Rawls defendió para la justicia local. Una concepción más satisfactoria tendría que reconocer lo que

denominé responsabilidades directas e indirectas que se detectan en la estructura básica y, por tanto, sí asumir algún criterio distributivo y no sólo deberes de asistencia.

### B.- El anhelado consenso

También debemos concluir respecto de la estrategia argumentativa rawlsiana ¿cuál es la concepción que mejor calza con lo que denominamos equilibrio reflexivo y consenso entrecruzado? ¿Tiene el derecho de gentes más y mejores posibilidades que otras concepciones políticas globales de la justicia para alcanzar amplios equilibrios y consensos? Las respuestas a estas preguntas requerirían una concreta investigación de campo más propia de las ciencias sociales que de la filosofía. Esto es, habría que realizar muestreos estadísticos en todo el orbe humano preguntando qué es lo que la gente cree y lo que practica –pues no siempre coinciden *theoría* y *praxis*– sobre la justicia distributiva y la pobreza global.

Es obvio que, en una investigación sobre todo especulativa como ésta, no podemos dar una respuesta última a estas interrogantes. Sólo hemos trabajado desde algunos criterios y estrategias que más o menos pueden orientar intuitivamente el resultado. Por ejemplo, prevemos que una concepción política que esté sustentada en una doctrina metafísica o una cosmovisión amplia como una de las grandes religiones –digamos cristianismo occidental o budismo Zen–, definitivamente contará con millones de suscriptores; mas, no habiendo una religión que reúna al menos a la mitad de la humanidad, serán muchos más sus opositores. Por eso, la estrategia de Rawls, buscar una concepción que calce con la mayoría de ideas comunes sobre la justicia de las personas al margen de las cosmovisiones más amplias que alienten, es prometedora solo sí realmente es posible que exista tal concepción.

Dentro de una democracia liberal concreta, hay serias discrepancias sobre las creencias comunes acerca de la justicia pero también fuertes acuerdos. Por ejemplo, si la mayor parte de la población sostiene que la esclavitud o la violencia física no son permisibles –sea cuales fueran las razones que sustenten a estas ideas–, entonces existen buenas bases para intentar sistematizar dichas creencias en una concepción política, como hizo Rawls con la justicia como equidad. Como vimos en el capítulo primero, él pensaba que las democracias deberían comenzar por buscar acuerdos entre ellas y, recién en un segundo

momento incluir a otras sociedades. Desgraciadamente, juicios tan comunes como la esclavitud es mala o, peor aun, el maltrato físico es malo no parecen ser todavía patrimonio de la humanidad. Tampoco hay creencias universales sobre la justicia distributiva y la pobreza global, aunque se percibe que en el mundo occidental son muchas más las voces que defienden el modelo vigente y rechazan una categoría normativa como la justicia distributiva. Incluso en sociedades occidentales altamente igualitaristas o promotoras del estado benefactor, buena parte de su población no estaría dispuesta a ser igualitarista *ad extra*. Parece –habría que constatarlo empíricamente– que la idea de que hay deberes de justicia distributiva global no es ni siquiera suscrita por todos los liberales de izquierda dentro de las democracias más representativas; lo es menos por quienes suscriben otras visiones.

Aun cuando no tengamos los estudios de campo que orienten con mayor precisión nuestras conclusiones, probablemente la propuesta de Rawls está más cerca del sentir común que las propuestas de los cosmopolitas que requerirían un esfuerzo extra de promoción y persuasión entre la población mundial. Sin embargo, eso no significa que prevemos que el derecho de gentes pueda lograr el consenso entrecruzado y el equilibrio reflexivo deseados por su autor. En las páginas anteriores hemos enumerado una serie de carencias que tendría para ello como el uso de la categoría pueblo, el promover una lista mínima de derechos humanos, entre otros. Incluso, es posible que la mayor resistencia provenga de aquellos pueblos que detecten en él un intento occidental de neutralidad y, por tanto, imperialismo solapado.

### C.- Los pueblos versus las personas

Uno de los principales problemas que hemos encontrado en la propuesta rawlsiana es el modo en que intenta compatibilizar los derechos de los pueblos con los derechos de las personas, tomadas individualmente. Es difícil ponderar a la vez pueblos e individuos como las unidades político-morales relevantes en el plano internacional. En caso de que las demandas de uno y otro entren en conflicto –lo cual sucede con mayor frecuencia de la que deseamos– inevitablemente tenemos que tomar partido. No es un problema exclusivo para la lucha contra la pobreza, pues, por ejemplo, lo mismo sucede en el plano de la guerra y la intervención humanitaria.



Un punto fuerte de Rawls, en vistas a lograr su añorado consenso entrecruzado, es el tomar muy en serio a los pueblos como unidades político-morales significativos. Los considera como el gran límite distributivo según el primer principio del derecho de gentes que proclama la autodeterminación de los pueblos. Por otro lado, pragmáticamente –en sentido no filosófico– debemos preguntarnos qué tan posible o real es que las naciones –sobre todo las más ricas– apliquen principios de justicia distributiva global. Dado que las naciones y/o pueblos tienen personalidad moral y demandan soberanía, ¿el liberalismo y/o otra teoría tienen suficientes razones para exigir éticamente una redistribución que podría, desde su punto de vista, violar dicha personalidad? Supongo que la mayoría de líderes políticos contemporáneos responderían, con Rawls, negativamente.

Frente a esa fortaleza, la debilidad que atribuyo a Rawls es el poner en riesgo a los grupos no hegemónicos, pues de todas maneras hay una serie importante de libertades y derechos políticos que él deja fuera de su escueta lista de derechos humanos. Hemos señalado reiteradas veces que no entendemos la pobreza solamente como la falta de recursos materiales, sino también como la ausencia de ciertas libertades fundamentales entre las que destaca la plena libertad política. Es más, aun si tomáramos sólo como medida de la pobreza a los llamados derechos económicos, de todos modos los derechos políticos negados actuarán de forma contraproducente convirtiendo a los pobres en eternos clientes de instancias locales o internacionales, debido a la estrecha relación expuesta entre ambos tipos de derechos.

Por otro lado, es cierto que, a diferencia de los cosmopolitas, Rawls toma siempre –o casi siempre– a los individuos como pertenecientes a un pueblo, lo cual le da mayor realismo a su propuesta. A veces el ejercicio al que nos invitan los cosmopolitas radicales es asumir la responsabilidad por la vida digna de cada ser humano al margen de cualquier rasgo identitario –nación, género, raza, clase social, u otro. Esa abstracción podría llevarnos a olvidar que las personas pertenecen siempre a comunidades éticas –familias, pueblos y otros–, por lo cual, ya están insertos en redes solidarias con deberes. La redistribución universal no debería ir por encima de esos deberes que podrían favorecer que las personas más directamente responsables –los padres para con sus hijos, los gobiernos para con sus ciudadanos– no asuman a plenitud sus deberes.

En síntesis, Rawls diría que se debe ayudar a los pueblos desfavorecidos para cubrir los niveles mínimos de decencia. Deja también abierta la posibilidad de atender excepcionalmente a los individuos pobres sin pueblo –digamos emigrantes o minorías que luchan por su independencia. Sin embargo, desde mi punto de vista, al dejar fuera de su lista de derechos la plena participación política y otros, se deja a los individuos particulares en serios riesgos ya conocidos por las críticas socialistas, multiculturalistas, de género y otras que abogan por el desarrollo de los grupos no hegemónicos.

D.- Ideales morales versus límites reales: ¿qué tan realista debe ser una utopía?

En los capítulos precedentes, también expusimos algunas controversias sobre la eficiencia o no de la justicia distributiva global. Por ejemplo, mencionamos los recortes que exigiría a la soberanía de los pueblos respecto de sus políticas ambientales, de comercio, de defensa, entre otras. Quienes optan por partir de los pueblos en lugar de las personas como unidades normativas primeras lo hacen a veces porque parece más fácil entrar al orden internacional así, como comúnmente se ha venido pensando y actuando. No queriendo los pueblos y/o los estados ser recortados en sus soberanías, en lo más importante de su prosecución de intereses, dejan que el pensamiento práctico se las ingenie con el margen que le dejan. Asumiendo que tales controversias pertenecen al rango de consideraciones pragmáticas, podemos preguntarnos si éstas en general atentan severamente contra los ideales morales, esto es, ¿un argumento pragmático mina uno moral?

Por otro lado, en filosofía moral, suele aceptarse casi como dogma que nadie está obligado a lo que es imposible: no existe el deber de realizar algo que no es posible hacer. En el derecho una creencia básica similar sostiene que un sistema jurídico no puede imponer normas cuyo cumplimiento es impracticable. No se trata en estos casos solamente de un contrasentido lógico, sino ante todo de un sinsentido prescriptivo. Tampoco se trata de que la moral quede reducida a describir el mundo tal cual es, pues perdería su esencia prescriptiva. Una teoría normativa sería combina “lo que es” con “lo que debe ser”. Luego, las grandes cuestiones que surgen concretamente en el campo de la justicia distributiva global son las siguientes: ¿qué es aquello que puede y debe exigirse? ¿qué es lo imposible? ¿cómo definirlo? ¿quién lo dicta?

Sucede que la teoría de Rawls como cualquier propuesta especulativa práctica importante contiene elementos realistas y utópicos. Él critica a los realistas excesivamente nacionalistas o capitalistas –aliados de gobiernos y grupos económicos poderosos que no ven más allá de sus intereses y cuestiones pragmáticas, dejando de lado temas normativos para consagrar cómo funcionan de hecho las relaciones internacionales. A su vez, Rawls evita el cosmopolitismo porque lo considera dentro de lo imposible; cree que éste exige demasiado, que sus ideales morales –aunque tal vez nobles– no son ampliamente compartidos, que el límite práctico y normativo de la existencia de pueblos autónomos limita lo posible.

En el capítulo primero, subrayé positivamente la opción rawlsiana por los pueblos antes que los estados como unidades político-morales relevantes en el escenario internacional. No obstante, también señalé que Rawls termina retrocediendo y parece adoptar el modelo de Westfalia, solo con ligeras variantes, en favor de los estados. Al final de ese mismo capítulo, cuando él proponía el deber de asistencia, invitaba a que los estadistas procuren que la afinidad humana se expanda, de modo que si bien el derecho de gentes podía aparecer inicialmente como un estratégico *modus vivendi*, luego hubiera razones menos instrumentales y más morales para suscribirlo.

Muchas de las cuestiones que Rawls y sus defensores, como Heath, imputan a los cosmopolitas y a los realistas, podrían ser usadas en su contra. Del lado del realismo, puede decirse que el recorte a las prerrogativas de los pueblos que Rawls achaca al cosmopolitismo es también un reto irresuelto para su teoría. La pregunta no es solo si el deber de asistencia que propone tiene posibilidades reales de funcionar en ese mundo idealizado, sino si los pueblos –incluso las democracias occidentales– querrán encaminarse en esa dirección. Del lado cosmopolita, podría acusarse a Rawls de ser demasiado concesivo con el mundo tal cual es, el ideal moral de las personas como fines en sí no podrá realizarse si se conservan las prerrogativas de los pueblos y/o estados y se descuidan las interacciones institucionales que ya atentan de hecho contra la dignidad los pobres globales, considerados individual y colectivamente. Creo que el derecho de gentes no reúne los elementos necesarios para responder satisfactoriamente las críticas que se erigen desde ambos frentes. ¿Es Rawls más utópico o realista?

Por último, en la interesante defensa que Heath hace de Rawls, a la cual me he referido sobre todo en el capítulo cuarto, aquél opina que el deber de asistencia es suficiente en el mundo tal cual es. Es decir, Heath sostiene –aunque no menciona muchos datos empíricos que lo apoyen– que implementar el rawlsiano deber de asistencia bastaría para eliminar la pobreza –entendida en sentido económico tradicional– en el mundo de inicios del siglo XXI. Las transferencias de riqueza que supondría dicho deber en el estado actual se ajustan tanto a las posibilidades de los pueblos ricos como a las necesidades de las naciones pobres.

Necesitaríamos mayor información empírica para corroborar si efectivamente la utopía no está tan lejos. Por mi parte, como he venido argumentando, si hay daños producidos directa o indirectamente, no basta una reparación que devuelva a las víctimas el nivel mínimo de decencia. La distribución bien entendida puede llevarnos más allá de mínimos, puede alcanzar justas compensaciones. Por otro lado, la lucha contra la pobreza global –entendida ahora en términos amplios, no sólo economicistas– puede que también requiera eventualmente acciones que van más allá de la justicia. Nuevos esfuerzos académicos y prácticos tendrán que guiarnos para que la utopía tenga lugar.

## BIBLIOGRAFÍA

Nota: Cuando en el cuerpo principal he colocado el año de publicación de un libro entre paréntesis, me refiero a su original.

### Bibliografía básica de John Rawls.

Según el orden cronológico de la publicación original en inglés.

1971 *Teoría de la Justicia*. México: FCE, 1997. Citado como TJ  
 1993 *Liberalismo Político*. México: FCE, 1995. Citado como LP  
 1993 *El derecho de gentes*. En: Isegoría, 16, (1997), pp 5-36. Madrid (Conferencia)  
 Citado como Dg  
 1995 “*Réplica a Habermas*”. En: Habermas, Jurgüen; Rawls, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós, 1998  
 1999 *El derecho de gentes*. Barcelona: Paidós, 2001. (Libro). Citado como DG  
 1999 “*Una revisión de la idea de razón pública*”. En: *El derecho de gentes*. Barcelona: Paidós, 2001. Citado como IRP.  
 2000 *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona: Paidós, 2001.  
 2001 *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós, 2002. Citado como JCE

Rodilla, Miguel [Comp] *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Madrid, Tecnos, 1999. Selección de trabajos entre los años 1951-1990.

“*Second letter*”. En: Rawls, John; Van Parijs, Philippe. *Three letters on ‘The Law of Peoples’ and the European Union*. En: *Revue de philosophie économique*. 7, (2003), pp. 7-20.  
 [<http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/etes/documents/RawlsVanParijs1.Rev.phil.Econ.pdf>]  
 (Consultado en diciembre del 2008)

### Bibliografía filosófica

Aristóteles. *Ética nicomaquea*. Madrid: Gredos, 1985. Trad. Julio Palli Bonet.

Barry, Bryan. “*Nationalism versus Liberalism?*”. En: *Nation and Nationalism*, Vol. 2, N° 3, (1996), pp. 430–435.

Beitz, Charles. “*Rawls’s Law of Peoples*”. En: *Ethics*, Vol. 110, N° 4, (July 2000), pp. 669-696.

Beitz, Charles. *Political Theory and International Relations*. Princeton, Princeton University Press. 1979. 2° ed. Incluye Epílogo de 1999.

Beitz, Charles. “*Social and Cosmopolitan Liberalism*”. En: *International Affairs*, Vol. 75, No. 3 (July 1999), pp. 515-529

Benhabib, Sheyla. *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa, 2005.

Berlin, Isaiah. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, Alianza, 1988.

Boron, Atilio; De Vita, Alvaro. *Teoría y filosofía política contemporánea. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*. Buenos Aires: CLACSO, 2002.

Borón, Atilio. “*Justicia sin capitalismo, capitalismo sin justicia. Una reflexión acerca de las teorías de John Rawls*”. En: Borón, Atilio; De vita, Alvaro. *Teoría y filosofía política contemporánea. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*. Buenos Aires: CLACSO, 2002.

Buchanan, Allen. “*Rawls’s Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World*”. En: *Ethics*, Vol. 110, N° 4, (July 2000), pp. 697-721

Casal, Paula. “*Ideas para una teoría de la justicia universal con una intención cosmopolita*”. En: *Isegoría*, N°. 22, (2000), pp.153-164.

Caney, Simon. “*A Reply to Miller*”. En: *Political Studies*, Vol. 50, N°. 5, (2002), pp. 978-983.

Caney, Simon. *Justice Beyond Borders*. Oxford: OUP, 2005

Caney, Simon. “*Review Article: International Distributive Justice*”. En: *Political Studies*, Vol. 49, N°. 5, (2001), pp. 974-997.

Castells, Carme [comp]. *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós, 1996

Cohen, Gerald. *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*. Barcelona: Paidós, 2001.  
Cohen, Gerald. “*Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice*”. En: *Philosophy and Public Affair*, Vol 26, N°1, (1997), pp. 3-30

Cohen, Joshua [comp.] *Los límites del patriotismo*. Barcelona: Paidós, 1999.

Cortés, Francisco. “*¿Hay un conflicto insuperable entre la soberanía de los Estados y la protección de los derechos humanos?*” En: Giusti, Miguel; Cortés, Francisco [ed.]. *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad de Antioquia, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007.

Cortés, Francisco; Giusti, Miguel [ed.]. *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de Antioquia, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007

Dennett, Daniel. *La evolución de la libertad*. Barcelona: Paidós, 2004.

Dieterlen, Paulette. *La pobreza: un estudio filosófico*. Mexico D.F.: FCE, 2006.

Dworkin, Ronald. “*Remembrance. John Rawls*”. En: *The Harvard Review of Philosophy*. Vol XI, (2003), pp.7-8

Dworkin, Ronald. *Virtud soberana: la teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona: Paidós, 2003

Fraser, Nancy. *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Santa Fe de Bogotá: Universidad de los Andes – Siglo del Hombre Editores, 1997.

Gamio, Gonzalo. *Racionalidad y conflicto ético : ensayos sobre filosofía práctica*. Lima: CEP - Instituto Bartolomé de las Casas, 2007.

Gosepath, Stephan, “Responsabilidad por la eliminación de los daños morales”. En: Cortés, Francisco; Giusti, Miguel [ed.]. *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de Antioquia, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007.

Giusti, Miguel. *Tras el consenso: entre la utopía y la nostalgia*. Lima: Dykinson, 2006.

Habermas, Jurgüen. “Reconciliación mediante el uso público de la razón”. En: Habermas, Jurgüen; Rawls, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós, 1998.

Hayward, Tim. “Global Justice and the Distribution of Natural Resources”. En: *Political Studies*. Vol. 54. N° 2 (2006) pp. 349-369.

Hayward, Tim. “Thomas Pogge’s Global Resources Dividend: A Critique and an Alternative”. En: *Journal of Moral Philosophy*. Vol. 2, N° 3, (2005), pp. 317-332.

Heath, Joseph. “Rawls on Global Distributive Justice: A Defence”. En: *Canadian Journal of Philosophy. Supplementary Volume*. Lethbridge: University of Calgary Press, 2007.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: L.A. Selby-Bigge [comp.] 1978

Ingram, David. “¿Existe un derecho humano a la subsistencia? Reexaminando la teoría de los derechos humanos de Habermas en una época de globalización”. Conferencia pronunciada en la UARM. Lima Noviembre 2008

Kant, Inmanuel. *Fundamentación metafísica de las costumbres*. Buenos Aires, Porrúa. 1977.

Kant, Inmanuel. *La paz perpetua*. Buenos Aires, Porrúa. 1977.

Krasner, Stephen. “Realism, imperialism, and democracy: a response to Gilbert”. En: *Political Theory*, Vol. 20 , N°. 1, (1992), pp. 38–52.

Laercio, Diógenes. *Vida de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza, 2007. Trad. Carlos García Gual.

Locke, John. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Madrid: ESPASA, 1991.

McMahan, Jeff. “The Limits of National Partiality”. En: McKim, Robert; McMahan, Jeff. [eds.] *The Morality of Nationalism*. New York: Oxford University Press, 1997. pp. 107–38.

Mearsheimer, John. “The false promise of international institutions”. En: *International Security*, Vol. 19, N° 3, (1995), pp. 5–49.

Miller, David. “Caney’s ‘International Distributive Justice’: a Response”. En: *Political Studies*. Vol. 50, N° 5, (2002), pp. 974-977.

- Miller, David. *National Responsibility and Global Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Miller, David. *On Nationality*, Oxford: Clarendon Press, 1995 [Sobre la nacionalidad: autodeterminación y pluralismo cultural. Barcelona: Paidós, 1997]
- Morgenthau, Hans. *Política entre las naciones: la lucha por el poder y la paz*. Buenos Aires: GEL, 1986.
- Naticchia, Chris. “The Law of Peoples: the old and the new”. En: *Journal of Moral Philosophy*, Vol. 2, N° 3, (2005), pp. 353-369.
- Nozick, Robert. *Anarquía, estado y utopía*. México DF: FCE, 1988.
- Nussbaum, Martha [comp]. *La calidad de vida*. México D.F.: FCE, 1996.
- Nussbaum, Martha. “El futuro del liberalismo feminista”. En: *Areté*. Vol. 13, N° 1, (2001), pp. 59-101.
- Nussbaum, Martha. *Las fronteras de la justicia*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Nussbaum, Martha. *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*. Barcelona: Herder, 2000.
- Nussbaum, Martha. “Patriotismo y cosmopolitismo” y “Réplica”. En: Cohen, Joshua [comp.] *Los límites del patriotismo*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Nussbaum, Martha. *Sex and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Nussbaum, Martha. *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's Future*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007
- Okin, Susan. *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books, 1989.
- Okin, Susan. “Liberalismo político, justicia y género”. En: Castells, Carme [comp]. *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós, 1996
- Pateman, Carole. “Críticas feministas a la dicotomía público/privado” En: Castells, Carme [comp]. *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Platón. *La República*. Madrid: Gredos, 1992.
- Pogge, Thomas [ed] *Global justice*. Oxford: Blackwell Publishing, 2001.
- Pogge, Thomas. “La Incoherencia entre las Teorías de la Justicia de Rawls” En: *Revista Internacional de Filosofía Política*. N° 23, (2004), pp. 28-48.
- Pogge, Thomas. *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Pogge, Thomas. *Realizing Rawls*. New York: Cornell University Press, 1989.
- Pogge, Thomas. “Reconocidos y violados por la ley internacional: los derechos humanos de los pobres globales”. En: Cortés, Francisco; Giusti, Miguel [ed.]. *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad de Antioquia, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007.
- Pogge, Thomas [ed]. *Global justice: seminal essays*. St. Paul: Paragon House, 2008.
- Pollman, Arn. “Derechos humanos sociales y justicia global”. Conferencia pronunciada el 20 de septiembre del 2007. En el III Encuentro de Derechos Humanos. PUCP. Lima Perú.
- Pollman, Arn. *Filosofía de los derechos humanos: problemas y tendencias de actualidad*. Lima: PUCP. Instituto Democracia y Derechos Humanos, 2008.



- Rabossi, Eduardo. *Modelos de gobierno mundial. Sobre el Derecho de Gentes*. Conferencia pronunciada en el Congreso XV Interamericano de filosofía. Lima, 13 de enero 2004
- Rabossi, Eduardo. “*Notas sobre la globalización, los derechos humanos y la violencia*”. En: Cortés, Francisco; Giusti, Miguel [ed.]. *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad de Antioquia, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007.
- Riechmann, Jorge. “Tres principios básicos de justicia ambiental”. [[http://www.iniciativas.org.ar/boletines/09\\_docs/justicia.pdf](http://www.iniciativas.org.ar/boletines/09_docs/justicia.pdf)] (Consultado en diciembre del 2008)
- Ronzoni, Miriam. “*Two concepts of the basic structure, and their relevance to global justice*”. En: *Global justice: Theory practice rhetoric*, N° 1, (2007), pp. 68-85
- Sandel, Michael. *Liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- Sen, Amartya. *Desarrollo y libertad*. Barcelona. Madrid: Editorial Planeta, 2000.
- Sen, Amartya. “*How does culture matter?*” En: Rao, Vijayendra,; Walton, Michael [ed.] *Culture and Public Action / The International Bank for Reconstruction and Development*. California: Stanford University Press, 2004.
- Sen, Amartya; Dreze, Jean. *Hunger and public action*. Oxford: Clarendon Press: 1989.
- Sen, Amartya. *Identidad y violencia*. Buenos Aires: Katz: 2007.
- Sen, Amartya. *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza, 1999.
- Sen, Amartya. *Poverty and Famines*. Oxford: Clarendon Press. 1981.
- Shklar, Judith. “*El liberalismo del miedo*”. En: *El liberalismo y la vida moral*. Rosenblum, Nancy [dir.]. Buenos Aires: Nueva Visión SAIC, 1993.
- Shklar, Judith. *Vicios ordinarios*. México D.F: FCE, 1990.
- Shue, Henry. *Basic Rights: Substance, Affluence, and U.S. Foreign Policy*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Singer, Peter. “*Famine, affluence, and morality*”. En: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, N°3, (1972), pp. 229–43.
- Singer, Peter. *The Life You Can Save: Acting Now to End World Poverty*. New York: Random House 2009.
- Singer, Peter. *Un Solo Mundo. La ética de la globalización*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Tamir, Yael. *Liberal Nationalism*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1993.
- Taylor, Charles. “*Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo*”. En: *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona, Paidós, 1997
- Taylor, Charles. “*Nature and scope of distributive justice*”. En: *Philosophy and the human sciences. Philosophical papers, 2*. Ottawa: Cambridge University Press, 1992.
- Valdivieso, Joaquín. “*¿Hay un lugar en Rawls para la cuestión ambiental?*”. En: *Isegoría*, N° 31, (2004), pp. 207-220.

Walzer, Michael. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México D.F.: FCE, 1993.

Zolo, Danilo. *Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un gobierno mundial*. Barcelona: Paidós, 2000.

#### Bibliografía no filosófica

Bedoya, Carlos. “*Deuda y Corrupción en el Perú: La experiencia de la Comisión Valencia Dongo en Auditoría Oficial de la Deuda Externa*”.

Disponible en el Observatorio Internacional de la Deuda. <http://www.oid-ido.org>

[[http://www.oid-](http://www.oid-ido.org/IMG/pdf/Bedoya_Bonelli_Carlos_Alonso_Deuda_y_Corrupcion_en_el_Peru_La_experiencia_de_la_Comision_Valencia_Dongo_en_Auditoria_Oficial_de_la_Deuda_Externa.pdf)

[ido.org/IMG/pdf/Bedoya\\_Bonelli\\_Carlos\\_Alonso\\_Deuda\\_y\\_Corrupcion\\_en\\_el\\_Peru\\_La\\_experiencia\\_de\\_la\\_Comision\\_Valencia\\_Dongo\\_en\\_Auditoria\\_Oficial\\_de\\_la\\_Deuda\\_Externa.pdf](http://www.oid-ido.org/IMG/pdf/Bedoya_Bonelli_Carlos_Alonso_Deuda_y_Corrupcion_en_el_Peru_La_experiencia_de_la_Comision_Valencia_Dongo_en_Auditoria_Oficial_de_la_Deuda_Externa.pdf)]

(Consultado en junio del 2009)

Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (UNFCCC)

<http://unfccc.int>

Servicios de Información de la Secretaría de la CMNUCC. “*Los diez primeros años*”

[[http://unfccc.int/resource/docs/publications/first\\_ten\\_years\\_sp.pdf](http://unfccc.int/resource/docs/publications/first_ten_years_sp.pdf)]

Chomsky, Noam. *Estados Fallidos*. Barcelona: Ediciones B, 2007.

Diamond, Jarid. *Armas, gérmenes y acero: breve historia de la humanidad en los últimos trece mil años*. Madrid: Debate, 2006

European Environment Agency (EEA). <http://www.eea.europa.eu/>

“*The Environmental Space Concept*”

[<http://reports.eea.europa.eu/92-9167-078-2/en/page003.html>]

(Consultado en enero del 2008)

Fondo Monetario Internacional (FMI). <http://www.imf.org>

“*¿Qué es el Fondo Monetario Internacional?*”

[<http://www.imf.org/external/pubs/ft/exrp/what/spa/whats.pdf>]

(Consultado en enero del 2008)

Galeano, Eduardo. *Patas arriba. La escuela del mundo al revés*. Buenos Aires: Catálogos, 1998

Georgescu-Roegen, Nicholas. *Energy and Economic Myths*. New York: Pergamon Press, 1976

Global Witness. <http://www.globalwitness.org>

“*Combating conflict diamonds*”

[[http://www.globalwitness.org/pages/en/conflict\\_diamonds.html](http://www.globalwitness.org/pages/en/conflict_diamonds.html)]

(Consultado en diciembre del 2007)

Gore, Al. *El Ataque contra la razón*. Barcelona: Random House Mondadori, 2007

Gore, Al. *Una verdad incómoda*. Barcelona: Gedisa, 2007

Grandin, Greg. *Empire's Workshop: Latin America, the United States, and the Rise of the New Imperialism*. New York: Metropolitan Books, 2006.

Green Peace, Amigos de la Tierra, Ayuda en Acción, Intermón Oxfam, SEO/BirdLife, World Vision y WWF/Adena

“El cambio climático aumenta la pobreza en los países del Sur según varias ONG de medio ambiente y desarrollo”

[<http://www.greenpeace.org/espana/news/el-cambio-climatico-aumenta-la>]  
(Consultado en enero del 2008)

Harrison, Lawrence; Huntington, Samuel [eds.] *Culture matters: How values shape human progress?*. Nueva York: Basic Books, 2000.

Herrnstein, Richard; Murray, Charles. *The bell curve. Intelligence and Class Structure in American Life*. New York: Free Press, 1994.

Hornborg, Alf. “The Unequal Exchange of Time and Space: Toward a Non-Normative Ecological Theory of Exploitation” En: *Journal of Ecological Anthropology*, Vol. 7, (2003) pp. 4-10.

Huntington, Samuel. “Foreword”. En: Harrison, Lawrence; Huntington, Samuel [eds.] *Culture matters: How values shape human progress?*. New York: Basic Books, 2000.

Iguñiz, Javier. *Desigualdad y pobreza en el mundo*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas - Centro de Estudios y Publicaciones, 1999.

Instituto Internacional de Estudios para la Paz de Estocolmo / Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI)

[[http://www.sipri.org/contents/milap/milex/mex\\_trends.html](http://www.sipri.org/contents/milap/milex/mex_trends.html)]  
(Consultado el 07 de diciembre del 2008)

Intermon Oxfam. <http://www.intermonoxfam.org>

“Juego Limpio en las Olimpiadas”

[[http://www.intermonoxfam.org/UnidadesInformacion/anexos/2995/0\\_2995\\_010304\\_juega\\_limpio.pdf](http://www.intermonoxfam.org/UnidadesInformacion/anexos/2995/0_2995_010304_juega_limpio.pdf)]

(Consultado en junio del 2007)

Landes, David. “Culture makes almost all the difference” En: Harrison, Lawrence; Huntington, Samuel [eds.] *Culture matters: How values shape human progress?*, Nueva York: Basic Books, 2000.

Landes, David. *La riqueza y la pobreza de las naciones*. Buenos Aires: Javier Vergara, 1999.

Martínez, Joan.. “Ecología industrial y metabolismo socioeconómico: concepto y evolución histórica”. En: *Economía Industrial*, N° 351, (2003) pp. 15-26.

[[http://www.mityc.es/es-](http://www.mityc.es/es-ES/Servicios/Publicaciones/Publicacionesperiodicas/EconomiaIndustrial/RevistaEconomiaIndustrial/2003/351/)

[ES/Servicios/Publicaciones/Publicacionesperiodicas/EconomiaIndustrial/RevistaEconomiaIndustrial/2003/351/](http://www.mityc.es/es-ES/Servicios/Publicaciones/Publicacionesperiodicas/EconomiaIndustrial/RevistaEconomiaIndustrial/2003/351/)]

(Consultado en enero del 2008)

Martínez, Joan; Roca, Jordi. *Economía Ecológica y política ambiental*. Mexico D.F.: FCE, 2001.

Organization for economic co-operation and development (OECD) <http://www.oecd.org>  
“*Convention on Combating Bribery of Foreign Public Officials in International Business Transactions*”

[[http://www.oecd.org/document/21/0,3343,en\\_2649\\_201185\\_2017813\\_1\\_1\\_1\\_1,00.html](http://www.oecd.org/document/21/0,3343,en_2649_201185_2017813_1_1_1_1,00.html)]  
(Consultado en noviembre del 2007)

OECD Working Group on Bribery. “*Annual Report 2006*”.

[<http://www.oecd.org/dataoecd/53/29/38865251.pdf>]

(Consultado en noviembre del 2007)

Panel Intergubernamental para el Cambio Climático (IPCC) <http://www.ipcc.ch/>  
“*Climate Change 2007: Synthesis Report*”

[[http://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar4/syr/ar4\\_syr.pdf](http://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar4/syr/ar4_syr.pdf)]

(Consultado en enero del 2008)

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). <http://www.undp.org/>  
“*Human Development Report 1999*”

[[http://hdr.undp.org/en/media/hdr\\_1999\\_en.pdf](http://hdr.undp.org/en/media/hdr_1999_en.pdf)]

(Consultado en enero del 2008)

Raina, Vinod. “*Ecological Debt An enormous Debt the North owes the South*”.

International conference on “*The Concept of Ecological Debt: its Meaning and Applicability in International Policy*”, 18 May 2004. [[http://cdonet.ugent.be/english/north-south/research/ecological\\_debt/ED\\_Vinod\\_180504.pdf](http://cdonet.ugent.be/english/north-south/research/ecological_debt/ED_Vinod_180504.pdf)]

(Consultado en enero del 2008)

Rees; Wackernagel. *Our Ecological Footprint: Reducing Human Impact on the Earth*.

New Society Publishers, 1996. Trad. *Nuestra huella ecológica. Reduciendo el impacto humano sobre la tierra*. Santiago: LOM, 2001

Robledo, María Luisa; Marcelo, Wilfredo. *La deuda ecológica. Una perspectiva sociopolítica*. Santiago: Instituto Ecología Política, 1992.

Sachs, Jeffrey. *El fin de la pobreza*. Buenos Aires: Debate, 2007.

Sartori, Giovanni; Mazzoleni, Gianni. *La tierra explota. Superpoblación y desarrollo*.

Madrid: Taurus, 2003.

Shiva, Vandana. *Cosecha robada: el secuestro del suministro mundial de alimentos*.

Barcelona: Paidós, 2003

Stiglitz, Joseph; Charlton, Andrew. *Comercio justo para todos*. Madrid: Taurus, 2007.

Stiglitz, Joseph. *El malestar en la globalización*. Madrid: Taurus, 2002.

Wackernagel, Mathis. *Ecological Footprints of Nations* Xalapa: Centro de Estudios para la Suentabilidad, 1997.

Werner, Klaus; Weiss, Hains. *El libro negro de las marcas. El lado oscuro de las empresas globales*. Mexico D.F.: Debolsillo, 2006.