

El derecho de gentes desde la perspectiva de John Rawls

Pedro Jesús Pérez Zafrilla*

Resumen

En este trabajo examino la teoría rawlsiana del derecho de gentes. Defiendo que el tratamiento de John Rawls de las relaciones entre Estados constituye una auténtica novedad en los planteamientos de este autor, ya que su principal objeto de estudio fue, desde sus primeros artículos, el contenido de la concepción de la justicia para las sociedades democráticas. Pero su propuesta se enfrenta a una serie de dificultades, que hacen imposible su intención de articular el derecho de gentes en una posición original análoga a la del nivel doméstico de las sociedades democráticas. Uno de esos obstáculos lo constituye su negativa de articular un principio de diferencia global, que, sin embargo, como argumentaré, podría ser derivado de su misma concepción del derecho de gentes.

Palabras claves

Derecho de gentes, posición original, moral internacional, sociedad de naciones, principio de diferencia global.

Abstract

In this paper I examine Rawls's theory of the *jus gentium*, or law of peoples. I argue that his treatment of the relation between States is new in John Rawls, because from his earlier papers onward his main subject had been how democratic societies conceive justice. But Rawls's proposal has some difficulties that make it impossible to fulfil its intention to articulate the law of peoples in one original position analogous to the original position of democratic societies at the domestic level. One of these obstacles is the proposal's refusal to articulate one global difference principle, which, however, could be derived from its own conception of the law of peoples.

Keywords

Law of Peoples, Original position, International morality, Society of nations, Global difference principle.

* Becario de Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia. Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política. Universidad de Valencia. Publicaciones más recientes: "La transformación de la Sociedad Civil: un proyecto en clave deliberativa" (*Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía* XIV [2009]); "Democracia Deliberativa: una apuesta por el valor epistémico de la deliberación pública" (*Revista de Filosofía* 33.2 [2008]); y "Los límites de la posición original en la obra de John Rawls" (*Estudios filosóficos* 57.166 [2008], pp. 423-443). Este trabajo se inscribe dentro del Proyecto de Investigación de referencia FFI2008-06133/FISO.

1. Consideraciones previas

John Rawls desarrollará su concepción del derecho de gentes en la última etapa de su producción. Concretamente lo hará en dos trabajos del mismo nombre, “El derecho de gentes”, uno aparecido en 1992 y el otro en el 1999¹.

Para comprender el verdadero alcance de su propuesta hemos de entender que, excepto en tales textos, Rawls se ha dirigido exclusivamente a las sociedades occidentales con democracia liberal, para las que proponía una teoría de la justicia erigida sobre la cultura política de las mismas. Sin embargo, el tránsito al derecho de gentes supone dar un paso más y dirigir su mirada a otros tipos de sociedades, con los cuales deben mantener relaciones políticas los Estados liberales. Su estudio nos permitirá evaluar el tipo de relación pacífica que pueden establecer ambos tipos de sociedades.

El propósito de este derecho será articular la deliberación entre los distintos países en los foros internacionales, aquellos precisamente en los que debe desarrollarse la relación entre los pueblos a la luz de los principios elegidos antes. Sobre estos foros internacionales sobresale su propuesta de una sociedad de pueblos, de declarada herencia kantiana².

Pero sobre todo, el derecho de gentes introduce nuevos elementos en el marco conceptual rawlsiano, como muestra la elección del contenido de este derecho. Dicha elección se llevará a cabo en una nueva posición original con un procedimiento de deliberación distinto al que decidía la concepción de la justicia de cada sociedad, porque distintos serán también los participantes en esa posición original. Ahora serán representantes de pueblos y no de los ciudadanos, pues el sujeto de estudio lo constituyen propiamente los pueblos y ya no los ciudadanos. Sin embargo, el propósito rawlsiano de una posición original análoga a la que determinó la concepción de la justicia se enfrenta a una serie de problemas, que intentaré desgranar en las siguientes páginas.

2. El derecho de gentes entre sociedades democráticas: la *Teoría de la justicia*

El primer tratamiento que hace Rawls de la relación entre las naciones lo encontramos en el parágrafo 58 de la *Teoría de la justicia*, a raíz de la

¹ La versión castellana de sendos escritos corresponde respectivamente a Rawls (1998) y Rawls (2001).

² No obstante, como veremos, también podemos encontrar en su propuesta una velada influencia hobbesiana.

discusión sobre la justificación de la desobediencia civil en lo referente a la participación en la guerra. Tal justificación sólo podía realizarse en base a valores políticos compartidos por todos los ciudadanos y que subyacen bajo la Constitución de un Estado.

Sin embargo, aquí Rawls da un paso más y se pregunta en virtud de qué podemos considerar a un Estado legitimado para emprender una guerra contra otro, lo cual le lleva a plantear cómo evaluar la conducta de los Estados en sus relaciones recíprocas. Este es un nivel que trasciende las respectivas Constituciones de cada Estado, ya que concierne al derecho internacional articulado sobre una base moral.

Hemos de comenzar por advertir que Rawls está dirigiéndose en todo momento a pueblos que antes han hecho suyos los principios de la justicia, propios de las sociedades democráticas, siendo este el sentido en que dice que poseen instituciones justas (Rawls, 2002: 345). Esto nos explica por qué recurrirá al método del contrato para determinar el contenido del derecho de gentes. Lo hace así por analogía a la situación doméstica: al igual que estos Estados reconocen a sus ciudadanos como libres e iguales y los principios de justicia serían elegidos por éstos en una situación en la que fuesen todos así representados, del mismo modo, los Estados democráticos determinarían un derecho de gentes por un acuerdo entre todos, y no vendría dado por la imposición de ninguno, ya que todos son tenidos como autónomos.

De este modo, los principios de ese derecho de gentes serían elegidos por todos ellos en una situación de igualdad. La construcción de esa posición original es análoga a la que determinaba la concepción de la justicia. La diferencia radica en que aquí las partes no representan a los ciudadanos, sino a las distintas naciones. Por otro lado, seguimos encontrando el velo de la ignorancia, aunque cambia también el tipo de conocimiento que se veta a las partes. Ahora, aunque se saben representantes de naciones, no saben a cuál de ellas representan. Desconocen también las condiciones materiales de dicha nación, su poderío militar, tecnológico o económico, así como sus circunstancias sociales: quién gobierna la nación y el nivel de bienestar. No obstante, sí se les permitirá cierto conocimiento para llevar a cabo una elección racional para defender sus intereses. Los principios políticos elegidos en esta posición determinarán la justicia entre los Estados. Tales principios de moralidad internacional serán dos, que reflejarán las dos fuentes de las que bebe Rawls en este aspecto de su teoría.

En primer lugar, el principio de igualdad. Este principio establece que los distintos pueblos, constituidos en Estados, poseen derechos iguales. El primero

de ellos, y el más importante, es el de autodeterminación. Una consecuencia de este principio es el derecho a la legítima defensa, al ser atacado por otro Estado, así como el derecho a aliarse con otros Estados para defenderse.

En segundo lugar, que han de respetarse los tratados firmados, siempre que sean acordes con el resto de los principios que rigen las relaciones entre Estados. La herencia hobbesiana de este segundo principio es más que evidente, pues no hace sino reproducir la tercera de las leyes de la naturaleza que exponía en el *Leviatán*.

Pero en realidad el principio fundamental es el primero, ya que nos da la clave para entender esa situación de deliberación de esta nueva posición original. Tomando como punto de referencia la deliberación de las partes en la primera posición original, la elección de este primer principio es clara. Como las partes desconocen si su nación es poderosa o carece de poderío militar y económico, si es grande o pequeña, el principio más importante que deseará salvaguardar es el de su independencia, es decir, su autonomía. Esto es, que no pueda ser atacada ni invadida por otra nación. Esto se garantiza por un reconocimiento igual de todas las naciones. Todos los Estados tienen un derecho igual a su independencia y ésta no puede ser arrebatada por el hecho de poseer escasos recursos para defenderse de un ataque exterior. Dicho de otra manera, nada legítima a los países poderosos a invadir a los débiles, porque todos son iguales.

El precedente claro de este principio es el de igual libertad de la propuesta rawlsiana para la estructura básica de la sociedad. Allí, como aquí, imperaba un principio maximín en la deliberación de las partes. En la primera posición original, como desconocían sus circunstancias personales (sexo, creencias, posición social...) rehusaban elegir una concepción de la justicia que potenciara la desprotección a algún grupo particular (los ateos, los pobres...), ya que ellos podrían pertenecer a alguno de tales grupos. Por ello, situándose en la situación de los peor parados elegían un primer principio que salvaguardara una igual libertad a todos los ciudadanos, con independencia de su situación frente a las ventajas que pudieran obtener de la discriminación a grupos minoritarios.

Del mismo modo, ahora podemos inferir que los representantes de las naciones se ponen en el lugar de aquella nación más pequeña, pobre y débil. De esta manera se hace necesario, ante todo, salvaguardar la propia autonomía para no ser engullida por otra nación invasora y quedar sometida a ella. De ahí el deber de reconocer a todas las naciones como iguales, lo cual favorece claramente a

las débiles. Como las partes se ponen en el lado de éstas naciones (debido al velo de la ignorancia), la decisión es lógica.

En segundo lugar, y como consecuencia, la guerra de invasión nunca está justificada, ya que, de lo contrario, las naciones débiles siempre se llevarían la peor parte. No se arriesgan a reconocer un derecho de expansión territorial y de logro de un mayor poder, ya que corren el riesgo de ser los representantes de una nación desfavorecida. Por ello es mejor tratar de impedir siempre la guerra, siguiendo el principio maximín.

Sin embargo, Rawls guarda silencio sobre el proceso de deliberación. Por un lado, no dice en virtud de qué argumentos se eligen dichos principios morales que articulan el derecho internacional, si emplean el criterio maximín o cualquier otro, cuando en *Teoría de la justicia* dedicó párrafos enteros a la exposición de los argumentos que llevaban a la elección de los dos principios de la justicia (2002: 20-27). En segundo lugar, tampoco nombra posibles alternativas a esos dos principios, a diferencia de lo que sucedía en la primera posición original. No obstante, esta carencia de principios alternativos no deja de ser algo revelador, ya que acentúa el carácter meramente deductivo de la posición original, como también sucede en la elección de los principios de la justicia para la sociedad. De la simple construcción del marco deliberativo se deduce qué principios van a resultar elegidos. Carecen, por ello, de importancia las alternativas que pudieran existir, ya que serían automáticamente rechazadas por las mismas condiciones de la deliberación.

Otro elemento que llama la atención es el escaso espacio dedicado a estos principios, no superior a dos párrafos. No obstante, esta concisión se explica, en mi opinión, por el hecho de que Rawls no pretende ofrecernos aquí una teoría del derecho de gentes. Su propósito es mucho más sencillo. Él tiene en mente un tema distinto, pero que, no obstante, históricamente ha ido ligado a éste: la guerra justa³. Estos principios morales que rigen las relaciones internacionales determinarán cuándo una guerra es justa: la legítima defensa. Pero Rawls no sólo tiene en cuenta el fin de la guerra, sino también los medios empleados. Por ello las partes de la posición original consideran racional imponer ciertas limitaciones en el uso de ciertos medios cuando éstos, por ejemplo, alejen la posibilidad de alcanzar una paz justa. Esto es debido a que toda nación justa desea mantener y conservar sus instituciones justas, no expandirse u obtener beneficios económicos. Éstos, dice Rawls, no son fines legítimos de una nación. Una nación (democrática) determina su interés legítimo mediante los principios de justicia reconocidos. Pero de esta manera

³ Sirva de ejemplo la obra del padre Francisco de Vitoria, *De iure belli* (1981).

nos encontramos con toda una definición de lo que sería una “nación razonable”, por analogía con las personas. Una nación razonable no se guía por los meros intereses egoístas (expansionismo, ambición...), sino por algo parecido a un sentido de la justicia, ese deseo de mantener y conservar sus instituciones justas. Esta es una idea que podemos inferir de las palabras de Rawls en *Teoría de la justicia*, pero que preludian la concepción del “carácter razonable” de los pueblos, que expondrá en una obra posterior de 1999 dedicada al derecho de gentes y que analizaré más adelante.

Ahora bien, si atendemos al panorama internacional contemporáneo, podemos concluir que esta visión ofrecida por Rawls en *Teoría de la justicia* dista mucho de ajustarse a la realidad. Los Estados son plenamente conscientes de las diferencias que los separan, relativas al poderío militar, tecnológico o económico, y son tales diferencias las determinantes a la hora de establecer sus relaciones mutuas (de los Estados), y no un supuesto principio de igualdad que resulta del todo inocuo. Esto se pone de manifiesto incluso en la estructura de las Naciones Unidas. Ni siquiera en su asamblea son iguales todos los Estados, ya que los más poderosos tienen derecho a vetar las decisiones allí tomadas, o incluso pueden violar éstas sin temer por unas posibles sanciones que, evidentemente, nunca se producen.

Pero es más, ya en un plano teórico, no hemos de olvidar que las partes de esta segunda posición original no representan a ciudadanos, sino a Estados. Por ello, lo que intentan defender es la igual libertad, esto es, la autonomía, de esos Estados. Pero esto, desgraciadamente, no se traduce en una defensa de las libertades de los ciudadanos de dichos países. Es decir, un Estado puede ser libre en el ámbito internacional, pero dictatorial dentro de sus fronteras (Barry, 1995: 248). No obstante, se puede responder a esto que partimos de la suposición de que aquellas naciones que forman parte de esta segunda posición original son ya justas internamente, lo cual quiere decir para Rawls que cumplen los principios de la justicia. Por ello, del mismo modo que reconocen las libertades de sus ciudadanos, reconocerán también, en un ámbito internacional, la autonomía del resto de las naciones.

Por otro lado, es de destacar que los principios de la moral internacional no abordan en ningún momento la distribución de ingresos, con lo que en este punto la analogía con el nivel doméstico se rompe. Parece que las partes en esa segunda posición original no muestran ningún interés por mejorar la situación de claro desequilibrio del reparto de riqueza entre las naciones. Si a un nivel doméstico las partes velan por los más desfavorecidos, ¿por qué no lo hacen a un nivel internacional? Con ello dan la espalda a uno de los principales males del planeta, como es la pobreza, o quizá mejor dicho, el empobrecimiento de

algunos países. En este sentido, podemos preguntarnos por qué no acepta Rawls un principio de diferencia internacional, tal como lo hay para la justicia doméstica. Es decir, ¿por qué en esa segunda posición original no se apuesta por un principio de redistribución internacional de ingresos, mientras sí apuesta por el reconocimiento de una igual libertad? Es más, si para alcanzar ese principio de iguales derechos, como es de suponer (aunque Rawls no lo dice) las partes se sitúan en la situación de los pueblos más desfavorecidos, ¿por qué no es empleado del mismo modo un principio maximín que vele por el bienestar de esas naciones más desfavorecidas?

Se hace más extraño el silencio de Rawls sobre el reparto global de ingresos, si tomamos en cuenta esa idea de “nación razonable” a la que me he referido. Si una nación no busca la gloria ni la riqueza, sino que se guía por una concepción de la justicia, ¿por qué el reconocimiento de las otras naciones se limita a su autonomía política y no se amplía a sus condiciones materiales? ¿Por qué no se exige su corresponsabilidad con aquellas naciones más pobres a la hora de alcanzar riqueza y bienestar por encima de éstas?

Como he dicho, Rawls no sólo no justifica la ausencia de un principio de diferencia global, sino que ni siquiera aborda la cuestión de las diferencias económicas entre las naciones. Sólo dice en una ocasión que “Aunque saben (las partes de la segunda posición original) que representan a diferentes naciones, viviendo cada una en las condiciones normales de la vida humana, no saben nada de las circunstancias normales de su propia sociedad” (2002: 343). Esto lo podríamos traducir como que viven en el marco del Estado social de Derecho, ya que su propuesta de teoría de la justicia era válida para las sociedades democráticas de derecho, no para cualquier sociedad, y en ellas en el último medio siglo ha primado ese tipo de economía.

Tal vez, Rawls considerara utópico pretender una corresponsabilidad de las naciones ricas respecto de las pobres, que hiciera posible el reparto de ingresos y de ahí su silencio en este aspecto. Pero en todo caso, este silencio está injustificado tanto en la posición original como en su propuesta. En el primer caso, porque las partes, siguiendo el modelo doméstico, es de suponer que se pongan en el lugar de aquella nación más pobre, por lo que sería razonable que contemplaran el reparto de ingresos, del mismo modo que acuerdan el reconocimiento del igual derecho a la autodeterminación. Por otro lado, porque dejando a un lado las desigualdades económicas entre sociedades, Rawls da la espalda a la realidad misma del contexto internacional, marcado éste por unas diferencias cada vez mayores, de modo que los principios propuestos por Rawls no serían apropiados para articular la moralidad internacional.

3. El tránsito a las sociedades decentes: “El derecho de gentes”

Su segundo intento de articular unos principios de moralidad internacional se encontrará ya en su segunda etapa, la del liberalismo político. La expone en un artículo de 1992 titulado precisamente “El derecho de gentes”. Este artículo, aunque toma como base lo dicho en *Teoría de la justicia*, supone un avance respecto a lo dicho en esta obra. Ahora, en lugar de proponer un derecho de gentes sólo para las sociedades con democracia constitucional, pretende extender esos mismos principios liberales del derecho de gentes a las relaciones de estas sociedades con otras no liberales (aunque no estrictamente dictatoriales).

En este artículo pretende poner a prueba la teoría liberal al extenderla a las relaciones internacionales en el marco de lo que denomina una “sociedad de las naciones”, concepto que refleja una clara herencia kantiana. Él mismo reconocerá que toma esta idea del segundo artículo definitivo para la paz perpetua de *Sobre la paz perpetua* de Kant (1998: 21), siguiendo también la teoría kantiana de que las relaciones internacionales deben hacerse en el marco de una federación de pueblos libres, pero nunca bajo la dirección de un soberano supranacional, ya que tal gobierno sería por necesidad despótico (Kant, 2005: 182). La articulación de esta sociedad de pueblos (liberales y no liberales) será el espíritu de su propuesta de derecho de gentes, y nos explica su inédita pretensión de extender su teoría a los pueblos no liberales. Aunque de tal sociedad de naciones quedarían excluidas las naciones tiránicas, Rawls no opone absolutamente las sociedades liberales a las no liberales. Rawls habla de sociedades jerárquicas bien ordenadas que podrán aceptar el mismo derecho de gentes que las liberales.

Las sociedades jerárquicas bien ordenadas se caracterizan por tres elementos fundamentales. En primer lugar, son pacíficas. Reconocen la autonomía del resto de los Estados y su política exterior se lleva a cabo mediante la diplomacia. Aunque en ellas no existe una escisión entre el poder político y la doctrina religiosa mayoritaria (con lo que hay una doctrina comprensiva que influye de una forma decisiva en la política), no buscan tampoco expandirse invadiendo otros pueblos. En segundo lugar, poseen un régimen jurídico que otorga iguales deberes y obligaciones a todos los habitantes. El sistema jurídico está orientado por una idea del bien común, con lo que tiene en cuenta los intereses de todos sus miembros. De este modo se garantizan unos derechos mínimos, aunque no sean iguales para todos. Por ejemplo, aunque existe una religión estatal y puede no existir la libertad de conciencia (frente al modelo liberal), ninguna religión puede ser perseguida por el Estado. Las

instituciones políticas de esas sociedades constituyen una jerarquía consultiva, que permite, dentro de ciertos límites, la expresión de distintas voces (aunque, eso sí, no se reconoce la libertad de expresión como en las sociedades liberales). Las personas no participarían en la sociedad ni estarían representadas como ciudadanos, sino como miembros de asociaciones o de grupos étnicos o religiosos. Por último, como tercer requisito, las sociedades jerárquicas respetan los derechos humanos fundamentales. Este tercer requisito sería una consecuencia del anterior, ya que para que las sociedades puedan imponer deberes y obligaciones morales a los ciudadanos, deben reconocer también los derechos básicos de éstos, como el derecho a la vida, la seguridad y la propiedad. De esta manera las personas podrán reconocer sus deberes y obligaciones morales y ser miembros activos de la sociedad. De este modo, afirma Rawls, los derechos humanos ponen límites que las instituciones políticas deben reconocer para alcanzar legitimidad.

Frente a los dos principios que, según Rawls, serían elegidos en la posición original de nivel internacional, ahora señala una lista de siete principios, los cuales son los siguientes:

1. Los pueblos son libres e independientes, y tal libertad debe ser reconocida por el resto de pueblos.
2. Los pueblos son iguales en tanto partes de sus propios convenios.
3. Los pueblos tienen el derecho a la legítima defensa pero no el derecho a la guerra.
4. Los pueblos tienen un deber de no intervención.
5. Los pueblos deben cumplir los tratados y acuerdos.
6. Los pueblos deben respetar ciertas limitaciones específicas en la conducción de la guerra.
7. Los pueblos deben respetar los derechos humanos.

Estos principios elegidos serán ampliados por otros destinados a regular esa federación de pueblos, así como para articular una asistencia recíproca en circunstancias de carestía. Por otro lado, esos principios tendrían ciertos límites. Por ejemplo, el derecho a la autodeterminación no puede ejercerse a costa de otro pueblo, ni puede legitimar su autonomía la violación de los derechos de las minorías dentro de su territorio.

Ahora bien, los dos principios avanzados en *Teoría de la justicia* están recogidos aquí, aunque de una forma más explicitada, ocupando los seis primeros principios. También el séptimo quedaría incluido, ya que en esa obra se suponía que las naciones eran justas, esto es, que respetaban los

principios de la justicia, los cuales, evidentemente, reconocen los derechos humanos.

No obstante, el análisis de estos principios nos revela un cierto avance con relación a los dos principios avanzados en *Teoría de la justicia*. Frente a lo que ocurría en esta obra, ahora ya apreciamos un interés de Rawls por las condiciones materiales de las sociedades. Esto se revela en el requerimiento de una asistencia recíproca entre los pueblos en condiciones de carestía. Pero sin duda es una incursión muy tímida del autor en este ámbito de las desigualdades económicas o materiales. No reclama un principio global de redistribución de ingresos que potencie el desarrollo de los pueblos más deprimidos, sino que se limita a un principio de asistencia en situaciones excepcionales.

Ahora bien, también es cierto que el mismo Rawls expone dos argumentos de por qué no existiría un principio de diferencia en el derecho de gentes. La primera es que la pobreza de los pueblos no debe buscarse en las condiciones de recursos materiales que poseen, sino en las tradiciones políticas y jurídicas, así como en las tradiciones religiosas y filosóficas que articulan la gestión de esos recursos disponibles. Por ello, para mejorar la situación material de una nación no se debería atender al nivel material, sino a las instituciones y tradiciones, por lo que un principio de diferencia internacional no serviría de nada. La segunda razón radica en lo que dije antes: su propuesta de derecho de gentes busca ser extendida a las sociedades no liberales y, como veremos, tales sociedades no mantienen tal principio como criterio de justicia distributiva. La argumentación de Rawls en ambos puntos no resulta convincente.

Esta sería la forma que toma la propuesta rawlsiana del derecho de gentes para las sociedades liberales. El siguiente paso que contempla es la posibilidad de extender ese derecho de gentes a las que denomina “sociedades jerárquicas bien ordenadas”. De esta manera habría un derecho compartido por las sociedades bien ordenadas, liberales y no liberales.

Ahora bien, ¿cómo podrán hacer suyos esas sociedades jerárquicas los principios del derecho de gentes que ya aceptaron las sociedades liberales? Para que ello sea posible, Rawls imagina a unos representantes racionales de estas sociedades en una adecuada posición original, en la que elegirían ese mismo derecho de gentes que los representantes de las sociedades liberales. Se trataría, no obstante, de una posición original distinta de la propia de los pueblos liberales, ya que las formas de razonamiento que llevan a cabo las partes son distintas en ambos casos. Esto sería así ya que las sociedades jerárquicas poseen concepciones de justicia distintas a las liberales y que,

consecuentemente, las partes defienden los intereses de sus representados a la luz de esas concepciones de la justicia. Por ello la diferencia con los representantes de las sociedades liberales es clara: éstos no buscarán defender una concepción del bien, ya que en una sociedad liberal, al ser pluralista, no existe una doctrina comprensiva que haga suyo el poder público. En cambio, las sociedades decentes están regidas por una determinada tradición religiosa, y esto es algo que tienen en cuenta sus representantes. Por ello éstos se preocupan por su bien acorde con su concepción de justicia, seguridad y beneficio económico obtenido por el comercio, así como por el establecimiento de una asistencia mutua entre los pueblos en casos de necesidad. Por otro lado, las partes no intentan extender sus doctrinas religiosas a las otras sociedades. De este modo respetan la autonomía de las otras sociedades y establecen un orden cívico internacional.

De este modo, Rawls concluye que las partes que representan a las sociedades jerárquicas aceptarán los mismos principios del derecho de gentes que las sociedades liberales. Sin embargo, hay cuestiones que parecen no encajar con la descripción hecha de las sociedades jerárquicas. Por ejemplo, ¿cómo iban a reconocer la igualdad entre pueblos cuando éstos no la aplican a sus ciudadanos? Es decir, si hay pueblos que no reconocen el valor de la igualdad en su concepción de la justicia, ¿cómo va a exigirla en la sociedad de pueblos? No obstante, esto para Rawls no es un problema. Dice que un pueblo puede no reconocer el valor liberal de la igualdad, pero ello no es óbice para que no reclame un reconocimiento igual por los otros pueblos, si con ello evita basar su política internacional en la guerra y la invasión. Como vimos, una característica de este tipo de sociedades es que son pacíficas y respetan la libertad de otros pueblos. De este modo, sus reivindicaciones no se realizarán por la fuerza, sino en virtud de una exigencia de igualdad. Por ello es razonable concluir que aceptarán los principios del derecho de gentes antes señalados, como el reconocimiento de la libertad, la igualdad de todos los pueblos, el deber de no intervención, o el de cumplir los tratados y respetar los derechos humanos. De esta manera, una vez que tales pueblos han hecho suyo el mismo derecho de gentes que las sociedades liberales, se convierten también en miembros de pleno derecho de la sociedad de pueblos.

Por último, podemos preguntarnos si esa sociedad de pueblos, erigida sobre el derecho de gentes, podría ser ampliada al resto de las sociedades no decentes. Aquí distingue dos casos: el de aquellas sociedades que se niegan a reconocer el derecho de gentes, y que denominará “regímenes proscritos”, y el de aquellas marcadas por condiciones desfavorables históricas, sociales y económicas que les han impedido convertirse en un régimen liberal o al menos jerárquico bien ordenado. Sin embargo, en ambos existe un denominador

común: su adhesión al derecho de gentes y la consiguiente entrada en la sociedad de los pueblos ya no será mediante una posición original, sino por la presión (en el primer caso) y la ayuda (en el segundo) de los pueblos bien ordenados que ya son miembros de esta federación de Estados. Aquí ya no entra en juego el nivel ideal de esa segunda posición original de representantes de Estados, sino sólo el real de la política internacional.

En el primer caso citado, el de los regímenes proscritos, nos encontramos con sociedades basadas en sistemas dictatoriales expansionistas y que no reconocen los derechos humanos. Ante tales gobiernos, las sociedades bien ordenadas conviven con tales regímenes en una relación de *modus vivendi*, defendiéndose legítimamente de sus ataques de acuerdo al tercero de los principios del derecho de gentes. Además, las sociedades bien ordenadas tienen el deber de defender la sociedad de los pueblos y los derechos humanos. Pero fundamentalmente, las sociedades bien ordenadas tienen el deber, de raigambre kantiana, de conseguir que todas las sociedades se adhieran al derecho de gentes y se conviertan en miembros de la sociedad de los pueblos (Rawls, 1998: 182). Para lograr este objetivo, Rawls propone erigir instituciones comunes que hagan de foro público de sus opiniones entre los pueblos bien ordenados y denuncien públicamente los excesos de los regímenes proscritos. Esto puede servir de arma de presión para que tales regímenes abandonen sus políticas contrarias a los derechos humanos.

La deliberación entre los pueblos en esa federación se llevará a cabo por una forma de razón pública análoga a la existente dentro de cada uno de ellos y que emplean sus ciudadanos en el ámbito de la discusión de las esencias constitucionales. Las cuestiones propias del derecho de gentes deben ser debatidas en el marco de una concepción pública de la justicia compartida por todos los pueblos que forman parte de esa federación y que tendrá como contenido los principios señalados en la segunda posición original. Por el contrario, un argumento que pretendiera asentarse en la doctrina comprensiva que rige una determinada sociedad decente no podría ser admitida, ya que no sería compartida por el resto de los pueblos liberales y mucho menos por los decentes, que no cuentan con la idea de tolerancia. De ahí la insistencia de Rawls en afirmar que son pacíficos.

Sin embargo, desgraciadamente, las expectativas depositadas por Rawls en los foros internacionales como las Naciones Unidas, como medio de reconducir a los Estados proscritos, a mi entender, caen en saco roto. Como he dicho antes, está completamente demostrado que las deliberaciones llevadas a cabo en este organismo, así como las sanciones dictadas en él, poseen una nula efectividad en la práctica, ya que tal organismo carece de toda capacidad perentoria.

Siendo realistas, de bien poco pueden resultar las decisiones tomadas contra sociedades proscritas sin una capacidad de amenaza para evitar su incumplimiento, pues como él mismo reconoce, las sociedades proscritas no pueden ser tenidas como miembros de buena fe de la sociedad de los pueblos (Rawls, 1998: 77). Este sería el modo efectivo de atraer a esta clase de pueblos al derecho de gentes. Pero recordemos que, en realidad, la amenaza (que Rawls reconoce necesaria) sólo viene por la fuerza prestada por los países más fuertes, y éstos sólo intervienen cuando a ellos les interesa.

Por ese motivo, podemos pensar en las Naciones Unidas como un foro de deliberación sobre los problemas que acucian a los distintos pueblos del planeta, liberales, jerárquicos o incluso proscritos, y puede entenderse como un medio útil para solucionar tales problemas, pero en la realidad sus resoluciones quedarán siempre en papel mojado si no cuentan con el beneplácito de los países poderosos. Estos países poderosos cuentan, además, con un derecho de veto sobre las decisiones allí tomadas y no dudarán en ejercerlo cuando las decisiones tomadas atenten contra sus intereses estratégicos. No representa este un buen ejemplo de un marco de deliberación en condiciones de igualdad como exige el mismo derecho de gentes al reconocer la igualdad de todos los Estados. Por ello, no podemos esperar gran cosa de este intento de atraerse al derecho de gentes a las sociedades proscritas mediante un marco de deliberación internacional tal como está constituido actualmente.

El otro tipo de sociedades que en un principio quedaban fuera de la federación de pueblos eran las sociedades desfavorecidas, y la clave para que puedan acceder a aquélla es mediante la ayuda que les sea prestada por los pueblos bien ordenados. Ahora bien, el punto fundamental aquí es que para Rawls la razón del atraso de estas sociedades está en las tradiciones políticas e institucionales en materia de derecho, propiedad y estructura de clases, además de su cultura y creencias. Estas sociedades podrán abandonar su situación sólo cambiando estas instituciones (Rawls, 1998: 78). Este es el motivo fundamental de la negativa de Rawls a aceptar un principio de diferencia internacional. Por otro lado, esta idea refleja también un cierto distanciamiento de Rawls respecto de los postulados marxianos sobre la posesión de los medios de producción, al poner el acento de las causas de la pobreza no en los medios económicos, sino en la “superestructura” política, jurídica y cultural. En palabras de Rawls, “El problema radica, más bien, en la naturaleza de la cultura política pública y las tradiciones religiosas y filosóficas que subyacen a sus instituciones” (1998: 80).

Las sociedades desfavorecidas deben ser ayudadas para alcanzar las condiciones de una sociedad bien ordenada, en virtud del deber de asistencia

mutua que prescribe el derecho de gentes, para que así pueda formar parte también de la sociedad de los pueblos y pueda mantener instituciones decentes.

Pues bien, la necesidad de introducir a este tipo de sociedades en la sociedad de los pueblos es lo que impide a la segunda posición original elegir un principio de diferencia internacional (1998: 78). Como el principio de diferencia es propio de la justicia doméstica de las sociedades liberales, pero no de otro tipo de sociedades, no resulta posible aplicarlo a un nivel internacional, pues estas últimas sociedades no lo aplican ni siquiera a un nivel doméstico. Y recordemos que los representantes de las sociedades jerárquicas deliberan a la luz de la concepción de justicia de sus respectivas sociedades.

Sin embargo, considero que este argumento refleja un punto débil de la propuesta rawlsiana que afecta al principio de diferencia, y por extensión a la consideración del reparto de los ingresos a un nivel global. Se puede aceptar que una sociedad liberal no puede exigir a otras no liberales aquello que razonablemente no pueden aceptar, por ejemplo, un principio distributivo de diferencia inexistente en sus sociedades, o que rechacen su visión comprehensiva y adopten una liberal, ya que entonces no se respetaría el principio de tolerancia.

Pero el problema no está en este último nivel del derecho de gentes, que es donde introduce Rawls la discusión sobre la justicia distributiva internacional. A mi entender ese problema se encuentra mucho antes, ya en el primer nivel, cuando los principios del derecho de gentes son fijados por las sociedades liberales. Hemos de partir del hecho de que Rawls rechaza la posibilidad de una posición original global en la que estén representadas todas las sociedades a la vez para determinar el derecho de gentes. La razón de ello es que podrían chocar ciertas ideas liberales referentes a las personas (como libres e iguales, racionales y razonables) con otras concepciones de justicia. Por ello prefiere comenzar por las sociedades liberales e ir ampliando ese derecho de gentes al resto, del modo descrito.

Ahora bien, si esto es así, no se explica por qué no es elegido ya en este primer momento un principio de diferencia global. Si las sociedades jerárquicas no lo aceptan a un nivel global porque tampoco lo hacen a un nivel doméstico, con más motivo harían lo contrario las sociedades liberales: como ya es aceptado a un nivel doméstico, también lo querrían sus representantes en una posición original a un nivel global.

A esto se podría contestar que de lo que se trata precisamente en un derecho de gentes es de expandirlo al resto de los pueblos, por lo que si éstos no lo aceptan, no tendría sentido proponerlo en el comienzo. Pero esta respuesta no sirve, ya que es falaz. Estaría diciendo que aquel derecho de gentes que eligen las sociedades liberales es el que sería elegido por las otras, y por ello no podrían elegir principios que las otras no pudieran aceptar, y esto es justamente lo que hace Rawls. Pero resulta que el derecho de gentes que se hace en este primer nivel es entre y para sociedades liberales, y no tendría por qué coincidir con el que propongan sociedades jerárquicas. Recordemos estas palabras de Rawls:

las partes (representantes de sociedades liberales) deliberan entre principios disponibles para el derecho de gentes y hacen referencia a los intereses fundamentales de las sociedades democráticas en concordancia con los principios liberales de justicia doméstica. (1998: 58)

De este modo, si una de las ideas fundamentales de las concepciones liberales es la de concebir la sociedad como un sistema equitativo de cooperación, ¿por qué no elegirían un principio de diferencia global que impida que las desventajas vayan en perjuicio de las naciones más desfavorecidas, cuando a un nivel doméstico ya fue consagrado un principio análogo? A mi entender, Rawls no da una respuesta razonable a esta pregunta.

Pero es más, del mismo modo que las sociedades jerárquicas reconocen el valor de la igualdad a un nivel global para exigir un igual reconocimiento ante las otras sociedades, sin aplicarlo en el ámbito doméstico, con más motivo exigirían un principio de diferencia global que exigiera a las sociedades más avanzadas que su progreso no fuera a costa del empobrecimiento de las más pobres. Y ello aunque a un nivel doméstico no empleen este principio como criterio de distribución. No se trata tampoco sólo de que se deba ayudar a las naciones desfavorecidas a crear instituciones decentes, sino que también dentro de las sociedades bien ordenadas se debe tener en cuenta a más pobres en el reparto de ingresos.

Del mismo modo, si se recurriera a una posición original global, las partes también podrían adoptar el argumento maximín dirigido a procurar el mal menor a sus naciones. Esto sería una consecuencia lógica de un procedimiento de deliberación en una situación de incertidumbre. Por todo ello, no queda justificada la exclusión de la justicia distributiva global en el ámbito internacional.

4. El rechazo del principio de diferencia global: “El derecho de gentes” de 1999

En 1999 Rawls publica una obra también titulada “El derecho de gentes”. Este artículo lleva a cabo una reelaboración de lo mantenido en el artículo de 1992, aunque también encontramos elementos nuevos. Entre éstos, sobresale su reiterada distinción entre pueblos y Estados, y que adquiere gran importancia para el desarrollo de su teoría. Afirma que su teoría del derecho de gentes es una extensión de la concepción liberal de la justicia doméstica a una sociedad de los pueblos, y este artículo en buena medida se centra en señalar las analogías existentes entre la sociedad doméstica y la de pueblos. Por ejemplo, señala que igual que los miembros de una sociedad constitucional están unidos por simpatías comunes, también lo están los pueblos de la sociedad de pueblos. Pero esa analogía llega hasta extremos insospechados: llega a hablar de “pueblos razonables”, tal y como avancé al referirme a la *Teoría de la justicia*. Un pueblo razonable respeta los términos equitativos de cooperación internacional (los principios del derecho de gentes) cuando está seguro de que los otros harán lo mismo. Pues bien, este carácter razonable es lo que separa a los pueblos de los Estados, que han sido tenidos tradicionalmente como sujetos absolutos de soberanía y capaces de autonomía para decidir hacer la guerra. El Estado no es razonable sino racional, actúa sólo guiado por sus intereses y no reconoce la reciprocidad en sus relaciones con otras sociedades. A los estados les mueven los intereses expansionistas y de gloria, lo cual les impide aceptar el derecho de gentes frente a los pueblos. En cambio, los pueblos reconocen que sus derechos de soberanía provienen del derecho de gentes. Aunque buscan defender sus intereses y los de sus ciudadanos, lo hacen siempre dentro de un marco de justicia razonable que tratan de afianzar. De ahí que el carácter de los pueblos y los Estados ante el derecho de gentes sea distinto y que éste sólo sea aceptado por los primeros.

Aquí reitera la idea de las dos posiciones originales expuesta anteriormente, la que representa a ciudadanos y la de representantes de pueblos liberales, con sus respectivas circunstancias de la deliberación. Los pueblos son representados como racionales e iguales, situando a las partes simétricamente. Éstas están guiadas por los intereses fundamentales de las sociedades democráticas y están sometidas a un velo de la ignorancia. El paralelismo con la posición original doméstica es evidente. Las partes tratan de defender la autonomía de los pueblos, su territorio, ser reconocidos como iguales y su seguridad.

El fruto del proceso de deliberación son los mismos principios que anticipara en el artículo anterior, así como las guías de cooperación, comercio y

asistencia mutua. Aunque introduce un principio nuevo, el deber de ayudar a las naciones desfavorecidas a poder entrar en la sociedad de pueblos, éste deber ya lo anunció en ese otro texto, aunque no lo alzara a principio del derecho de gentes.

Pero encontramos una diferencia importante respecto al texto anterior. Ahora las partes no deliberan sobre distintos principios posibles sobre el derecho de gentes, sino sobre distintas interpretaciones de unos mismos principios, o, digamos, distintas formas de aproximarse a esos principios que serán los elegidos: “Las partes no han recibido un repertorio de principios e ideales alternativos [...] simplemente reflexionan sobre las ventajas de estos principios de igualdad entre los pueblos y no ven razón alguna para abandonarlos ni sustituirlos” (2001: 54).

Rawls señala que podrían presentarse otras alternativas a las partes, pero afirma que serían rechazadas. Sin embargo, esto no sirve para justificar por qué quedan vetadas las alternativas al conocimiento de las partes. Simplemente afirma que como las partes representan a pueblos iguales, éstos desearán mantener su igualdad, por lo que principios como el utilitarista no los considera el derecho de gentes. No obstante, esta respuesta no es convincente, pues en la primera posición original las partes también representaban a personas iguales y no por ello quedaba vetado el conocimiento de alternativas como el principio utilitarista. De este modo se acentúa el carácter netamente deductivo de la posición original, debido al velo de la ignorancia, que propicia la unanimidad en el razonamiento de las partes también en este nivel internacional.

Un aspecto en el que profundiza es algo que ya vino anunciado en el artículo antes estudiado: la estabilidad de manera correcta. Allí decía que esta estabilidad se conseguía por el hecho de que los distintos pueblos no fuesen fieles al derecho de gentes por un simple equilibrio de fuerzas existente. Si esto último sucediera, en realidad nos encontraríamos ante un *modus vivendi*, y cuando ese equilibrio se rompiera y algún pueblo alcanzara la supremacía rompería con los principios del derecho de gentes y buscaría expandirse invadiendo otros pueblos. Por el contrario, se consigue la estabilidad de manera correcta cuando los distintos pueblos no cumplen con el derecho de gentes en virtud de las circunstancias históricas, sino que lo aceptan como beneficioso para todos, con independencia del beneficio egoísta que en un momento pudiera sacar algún pueblo de la violación del mismo. Es decir, tal derecho es respetado por sí mismo.

Pues bien, esta idea es expresada en “El derecho de gentes” mediante un paralelismo con el sentido de la justicia de los individuos. Así, al igual que los ciudadanos generan un sentido de la justicia que les hace ser fieles a las instituciones justas, también el derecho de gentes genera un sentimiento similar entre los pueblos para propiciar una confianza recíproca y la consiguiente fidelidad al derecho de gentes. Este proceso psicológico lo denominará aprendizaje moral. Evidentemente, este aprendizaje moral se explica también por el carácter razonable de los pueblos.

Al igual que en el artículo anterior, una vez desarrollada la concepción del derecho de gentes en esta primera fase entre los pueblos liberales, se plantea la cuestión de extender dicho derecho a otros pueblos no liberales pero bien ordenados tal y como fueron descritos antes, que aquí ya no denominará jerárquicos sino “decentes”. Entre ambas clases de pueblos, liberales y decentes, imperará el respeto mutuo y los pueblos liberales les podrán considerar como miembros de buena fe del derecho de gentes y razonables, aunque no serán tan razonables y justos como las sociedades liberales, pues las sociedades jerárquicas no tratan de modo igual a todos sus miembros. Pero esto no quiere decir que los pueblos decentes deban ser incentivados para hacerse liberales, ya que ello generaría conflictos entre los pueblos.

Pero fundamentalmente, el tema que más desarrolla, y en el que me deseo centrar, es el de la justicia distributiva entre los pueblos, tema que, como vimos, estaba escasamente desarrollado en los textos anteriores y contaba con importantes lagunas. Aquí alude a un autor, Charles Beitz, quien propuso un principio de diferencia internacional denominado “principio de distribución de recursos”, análogo al propuesto por Rawls en *Teoría de la justicia* a un nivel doméstico (Beitz, 1979). Según Beitz, los recursos están desigualmente repartidos y mientras las naciones que los poseen en abundancia prosperan, las que carecen de ellos no pueden alcanzar un nivel de bienestar deseable, con todos los esfuerzos que puedan hacer. De este modo, Beitz propone una distribución de recursos equitativa, por ejemplo, mediante un sistema tributario, que dará a todos los países una oportunidad de desarrollarse y establecer instituciones políticas justas. Esto encajaría perfectamente con las críticas realizadas anteriormente al planteamiento rawlsiano de la segunda posición original, referente a la ausencia de este principio de diferencia global.

Como respuesta a esto, para empezar, Rawls enfoca la cuestión de la justicia distributiva no desde un principio de diferencia, sino desde el deber que tienen los pueblos bien ordenados de ayudar a los pueblos desfavorecidos para que puedan entrar a formar parte de la sociedad de pueblos.

La clave de la argumentación de Rawls está en algo que ya avanzara en el artículo anterior: no todas las sociedades desfavorecidas son pobres ni las bien ordenadas necesitan ser ricas. Una sociedad pobre puede estar bien ordenada si sus instituciones políticas, jurídicas, su régimen de propiedad y cultura pueden sustentar una sociedad liberal o decente. Por ello, la riqueza de una sociedad no es necesaria para establecer instituciones justas a un nivel doméstico. Del mismo modo, a un nivel internacional, no trata de incrementar el nivel promedio de riqueza de las naciones pobres (como pretendería el principio de diferencia de Beitz), sino apoyarlas para que puedan establecer instituciones justas. La ayuda a esas sociedades no está dirigida a que salgan de la pobreza, sino a que puedan establecer instituciones racionales y razonables, si no liberales, al menos decentes que les permitan ser miembros de la sociedad de pueblos. Como dijo, la principal causa de la pobreza de un pueblo radica en las tradiciones religiosas o filosóficas que sustentan las instituciones políticas y en factores como el grado de respeto dado a los derechos humanos dentro de esa sociedad. Por ello no tendría sentido aplicar un principio de diferencia que repartiera ingresos mundiales, porque no atacaría la raíz del mal de esos pueblos, que no es su situación material sino la gestión que se hace de esos recursos desde los sistemas morales imperantes, con lo que no solucionaría su situación ni serviría para transformar sus instituciones en decentes. Podemos observar de este modo el giro copernicano que da Rawls al planteamiento de Beitz.

Incluso podríamos decir que el principio de diferencia global serviría para perpetuar la pobreza, mientras que el deber de asistencia pretende transformar las instituciones de ese pueblo para que éstas sean decentes y sean respetados los derechos de los ciudadanos. Una vez logrado este objetivo, que todos los pueblos se hayan convertido en decentes y puedan formar parte de la sociedad de los pueblos, no hay razones para reducir las diferencias de riqueza entre ellos.

Rawls pone también el siguiente ejemplo: podría suceder que mientras una sociedad acrecienta su tasa de ahorro y se industrializa, otra se relaje y dilapide su tasa de ahorro. Consecuentemente, años más tarde, la primera sociedad es el doble de rica que la segunda. Así Rawls se pregunta si sería razonable imponer a la primera sociedad un impuesto tributario para ayudar a la otra sociedad. Evidentemente, la respuesta es negativa, ya que es fácil comprender que la segunda sociedad ha sido responsable de su falta de previsión y esfuerzo, y esto es lo que juzgaría el deber de asistencia mutua, mientras que el principio de diferencia es ciego a estas cuestiones e impone un tributo siempre a la más rica sólo por serlo. Por ello Rawls no cree oportuno establecer un principio de diferencia global.

Sin embargo, este ejemplo no parece acertado, ya que también se podría esgrimir a un nivel doméstico, donde, en cambio, veía razonable el principio de diferencia. Allí las partes se ponían en el lugar del menos aventajado, pero no juzgaban si éste había hecho todo lo posible por mejorar su situación o era un holgazán; la justicia distributiva no se fijaba por un merecimiento moral. Pero entonces, ¿por qué aquí sí?

Es más, situándonos en la segunda posición original, que es en definitiva donde se elegirían esos principios del derecho internacional, no está claro que fuera ese el razonamiento de las partes. Como tampoco lo sería, a mi entender, el principio propuesto por Beitz. Siguiendo el esquema doméstico expuesto por Rawls, las partes, desde un principio maximín, se situarían en el lugar de una comunidad pobre y elegirían un principio de diferencia que no permitiera a las naciones ricas aumentar su riqueza a costa de las naciones pobres. Este es el verdadero principio de diferencia que se sigue del planteamiento rawlsiano de la posición original llevada a un nivel internacional y que denominaré *sui generis*. No elegirían el principio de Beitz, por dos razones. En primer lugar, porque con ese principio se lograría una situación peor que la optimizada de Pareto, ya que al quitarles a los ricos no se cumple siquiera que nadie pierda, sino que hay unos que pierden, los ricos. En cambio, el principio de diferencia doméstico lograba ir más allá y hacía que todos ganaran. Por ello, un principio de diferencia global análogo debe cumplir también este requisito. Pero además, si el beneficio de las naciones pobres dependiera de los impuestos de las ricas, entonces se perpetuaría la pobreza de las menos favorecidas, puesto que su supervivencia siempre pendería de lo que sobra a aquéllas.

Por el contrario, el principio de diferencia global *sui generis* potenciaría el establecimiento de unas relaciones internacionales asentadas sobre el principio de que en el tránsito a la desigualdad entre sociedades, todas salgan ganando, y en especial las más pobres. Pero del hecho de que unas no prosperen por indolencia, no se sigue que las que sí lo han hecho deban ceder parte de sus ganancias. Ese no es el problema. El argumento de la sociedad indolente es válido para contestar a Beitz, pero no para un principio de diferencia como el que estoy postulando. Las partes en la segunda posición original suponen que sus sociedades son racionales y razonables y que quieren progresar, pero no que sean indolentes.

Tiene razón Rawls en que, como ya apuntó Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, no debemos buscar las causas de la pobreza de los pueblos en la cantidad de recursos materiales que se poseen, sino en la gestión

que se hace de ellos desde los distintos sistemas religiosos que fijan la forma de autocomprensión de dichas sociedades.

Sin embargo, este planteamiento es necesario pero no suficiente para dar cuenta de las desigualdades entre los pueblos. No basta con crear instituciones decentes en las sociedades desfavorecidas y luego ya se verá si salen de la ruina (y si no lo consiguen es su problema, que pidan prestado a otros países), como propone Rawls (2001: 134). De lo que se trata es de velar por que todas las sociedades prosperen. Por supuesto que aquí juega un papel importante la atención al marco cultural de las sociedades pobres, pero lo que se debe potenciar desde los principios del derecho de gentes, así como desde los distintos foros internacionales es, ante todo, que las relaciones internacionales se desarrollen bajo el principio de beneficio mutuo. Esto sería más probable incluso si partimos de la caracterización hecha por Rawls de los pueblos como razonables. Si de verdad lo fueran, podrían crearse unos criterios de equidad que permitiesen el desarrollo global y organismos que en cualquier caso velasen para que tal propósito fuese perentorio. Esto es lo que pretende este principio de diferencia *sui generis*, derivado del segundo principio de la justicia. Sólo de esta manera sería posible albergar la esperanza de una verdadera sociedad de pueblos libres e iguales en el marco de un desarrollo justo de cada uno de ellos, y que permitiera la dignificación de las condiciones de vida de sus habitantes.

Con ello se podría hacer frente al panorama actual de globalización en el cual se está acrecentando más que nunca la distancia entre los países ricos y los pobres, ante el que un derecho de gentes razonable no puede permanecer ajeno y ante el que poco han hecho ni las instituciones liberales ni las decentes para evitarlo, sino que más bien han contribuido a potenciarlo o cuando menos ampararlo.

Bibliografía

- Barry, Bryan. *Teorías de la justicia*. Barcelona: Gedisa (1995).
- Beitz, Charles. *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press (1979).
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Madrid: Editorial Nacional (1979).
- Kant, Immanuel. *El derecho de gentes y "Una revisión de las ideas de razón pública"*. Barcelona: Paidós (2001).
- Kant, Immanuel. *La metafísica de las costumbres* (4 Ed.). Madrid: Tecnos (2005).
- Kant, Immanuel. *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Alianza (1998).

- Kant, Immanuel. *Teoría de la justicia*. México. F.C.E. (2002).
- Rawls, John. “El derecho de gentes.” En: *De los derechos humanos*. Ed. S. Shute y S. Hurley. Madrid: Trotta (1998).
- Vitoria, Francisco de. *Relectio de iure belli*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (1981).