

La posición original de *The Law of Peoples* de John Rawls como postura etnocéntrica rortiana¹

William Farfán Moreno*

Fecha de recepción: 5 de marzo de 2010
Fecha de aprobación: 20 de marzo de 2010

RESUMEN

La propuesta central del trabajo de John Rawls en *The Law of Peoples* consiste, básicamente, en extender su teoría del contrato social a la sociedad de los pueblos, mediante el establecimiento de los principios generales que serán aceptados por sociedades tanto liberales como no liberales y que regularán las relaciones entre los pueblos. En efecto, el propósito fundamental de este ensayo es analizar y demostrar que el derecho de gentes rawlsiano es considerado como una teoría etnocéntrica al estilo rortiano y, por ende, una problemática como propuesta normativa para el mundo actual.

Palabras clave: derecho de gentes, etnocentrismo, posición original, etnocentrismo rortiano.

THE ORIGINAL POSITION IN JOHN RAWLS' *THE LAW OF PEOPLES* AS A RORTIAN ETHNOCENTRIC POSTURE

ABSTRACT

John Rawls' main purpose in *The Law of Peoples* is to extend his social contract theory to the peoples' society, establishing the general principles that should be accepted by liberal and non-liberal societies, regulating the relationships between peoples. This paper pretends to analyze and demonstrate that Rawls' law of peoples is considered to be an ethnocentrically theory, and therefore, difficult as a regular proposal for today's world.

Keywords: law of peoples, *ethnocentrism*, *original position*, *Rortian ethnocentrism*.

¹ Producto derivado de la investigación: El etnocentrismo en *The Law of Peoples* de John Rawls para optar por el título de maestría en Filosofía. Dirigido por Luis Javier Orjuela, Ph.D. Departamento de Filosofía Universidad de Los Andes, línea de investigación en filosofía política.

* Filósofo Universidad de La Salle y Magíster en Filosofía Universidad de Los Andes. Integrante del grupo *Filosofía, Realidad y Lenguaje* (Colciencias, Categoría B). Miembro Centro de Investigación en Hábitat, Desarrollo y Paz (CIHDEP), Universidad de La Salle. Profesor Universidad de La Salle. Correo electrónico: wfarfan@unisalle.edu.co

PRESENTACIÓN

En primera instancia, varias preguntas-problemas surgen en el interior del *derecho de gentes* de John Rawls: ¿La posición original será el constructo que garantizará una paz mundial y obligará a los estados proscritos a inscribirse en el derecho de gentes? Para Rawls, el contenido liberal del concepto de justicia establecido para ser aplicado al derecho internacional es el que termina imponiéndose a través de la posición original de segundo nivel, desconociendo así la autonomía de las naciones y sus situaciones de vida como la pobreza, pues es claro que en esta posición el problema no es el de la repartición de las riquezas sino el de la seguridad. Por tanto, ¿acaso los Estados proscritos no se sienten amenazados también por los Estados liberales? ¿Los Estados proscritos se definen, no con base en las violaciones de los derechos internacionales, sino con base en consideraciones culturales y morales unilaterales? ¿Qué tan flexible es la concepción liberal de la justicia frente a la tolerancia dentro de un marco mundial pluralista? Si el liberalismo político de Rawls constituye la mejor propuesta en cuanto al problema de la pluralidad y la estabilidad política, ¿por qué no extenderla sin utilizar otra posición original que apunte a una imposición arbitraria? ¿Hasta qué punto los pueblos democráticos tienden a ser expansionistas o imperialistas en el sentido de imponer leyes que favorezcan sus intereses de seguridad? Estas preguntas llevarían a plantear, en últimas, que la propuesta de Rawls sobre el derecho de gentes es etnocéntrica, lo que demuestra así que en su teoría política –como sistema– se encuentran ciertas incoherencias entre *A Theory of Justice* y *Political Liberalism*, por una parte, y *The Law of Peoples*, por la otra. Véase a continuación el concepto de etnocentrismo y la postura de Rorty sobre éste.

1. DEBATE SOBRE EL ETNOCENTRISMO: PAREKH Y RORTY

Según Parekh, existen dos modos de interpretar las culturas y sus formas de vida: por un lado se encuentra el monismo moral y, por el otro, el pluralismo. El primero afirma que *sólo hay un modo de vida plenamente humano o auténtico, y todos los demás presentan defectos, muestran carencias* (Parekh, 2005^a: 37). Con base en esta idea, Parekh asegura que el monismo moral tiene dos opciones: o defiende que un valor es más elevado que otro y, por tanto, los demás son meros medios para alcanzarlo, o que todos los valores son igualmente importantes pero existe una única forma verdadera y racional de combinarlos. Tanto la primera como la segunda opción conllevan a plantear al monista moral la idea que existe una sola vida buena digna de ser loable, es decir, existe un único modo de vida realmente humano. Esto no implica para ellos que exista un rechazo a las demás formas de vida, pues al fin y al cabo cada comunidad o individuo elegirá libremente la que más le convenga; no obstante, de esto no se defiende que tal elección de vida buena –que no sea la mejor forma de vida según la proposición del monista– sea del mismo modo loable; al contrario, es un tipo inferior de vida que se ajusta a las necesidades. El monismo es, por consiguiente, de carácter universalista y cae, de alguna manera, en un etnocentrismo radical.

En contraste con el monismo, se encuentra el pluralismo, el cual asegura que los seres humanos nacieron en comunidades culturales y esto es un indicio para asegurar que la noción de naturaleza humana sea modelada conforme con las costumbres; por eso existe entre los seres humanos la similitud y la diferencia simultáneamente. De esta manera, la diferencia recuperaría dignidad, idea que los monistas no reconocían. Como afirma Parekh, recuperar la dignidad ontológica de la diferencia permitió argumentar que no era posible pensar en principios morales

desarraigados de la cultura, ni menos ponerlos en un ámbito trascendental o metafísico. Así pues, teniendo en cuenta que cada comunidad tiene su propia cultura y representa un modo de vida específico, es necesario acercarse a ellas con actitud de sensibilidad y empatía. No obstante, Parekh cree que los teóricos del pluralismo caen en falacias que no son más que el etnocentrismo llamado “tenue” de Rorty, pero que es igualmente radical como la de los monistas:

- a) Falacia del holismo: los pluralistas creían que la cultura era un todo integrado y orgánico; por consiguiente, ignoraban la diversidad interna en cada comunidad y las tensiones que ésta podía llegar a crear.
- b) Falacia de la inconfundibilidad: las culturas eran sociedades cerradas, autosuficientes y con un *ethos* propio; por tanto, era sencillo individualizarlas y diferenciarlas de otras.
- c) Falacia positivista o historicista: la cultura tenía un proceso histórico estático, es decir, concebían que la identidad de la cultura, en el momento en que escribían sus obras, debería preservarse su autenticidad o conservarse intacta.
- d) Falacia de etnicizar la cultura: la cultura era fruto de un solo espíritu, alma o carácter nacional, lo que conllevaría a homogeneizar la cultura y a miembros de la misma comunidad. Esto no permitió a los pluralistas explicar sobre la diversidad interna de la cultura, los disidentes internos, el porqué diversas culturas compartían los mismos rasgos.
- e) Falacia conservadora: como la cultura es un todo integrado, entonces es necesario conservarla, incluso los cambios se ponían en tela de juicio o se asumía una actitud un tanto escéptica. Lo mejor sería evitar las reformas y, en caso de no ser posibles, llevarlas a cabo con la mayoría, si no en su totalidad, de los ciudadanos.

- f) Falacia del determinismo cultural: el espíritu de la cultura –según la falacia de etnicizar la cultura– determina el *deber ser* o la normatividad de los miembros de la comunidad, concretándose en las prácticas y creencias, de acuerdo con su propia lógica interna y sus propias leyes.
- g) Falacia de la autonomía cultural: los teóricos pluralistas separaron la cultura de la estructura política y económica de la sociedad; de esta forma, cada cultura –al interpretar el mundo conforme a su espíritu o alma– establece una forma de vida autónoma e independiente de la estructura política y económica: “Siendo la cultura un sistema de poder en sí mismo, está interconectada con otros sistemas de poder y nunca puede ser políticamente neutral” (Parekh, 2005^a: 127).

Estas falacias que identifica Parekh en los teóricos del pluralismo llevan necesariamente a realizar una lectura etnocéntrica del mundo, pues consideran cada cultura como una sociedad cerrada que se abre a las otras, siempre y cuando compartan el mismo espíritu del pueblo, porque la diferencia lo único que trae consigo es inestabilidad para un cultura que pretende conservar su identidad. Por eso, a partir de la lectura de Parekh, hablar de un etnocentrismo solidario como la que plantea Rorty –el nosotros que se abre al ellos como una mónada abierta– sería una forma de justificar la imposición de principios determinados por una cultura a otras. La idea a continuación consiste en presentar el etnocentrismo “tenue” de Rorty con el fin de mostrar que su etnocentrismo no está eximido de las falacias que Parekh señala como peligros de los “pluralistas”, y que, por consiguiente, la propuesta del derecho de gentes de Rawls tampoco lo estará: tanto Rorty como Rawls son fuertes contextualistas etnocéntricos.

1.1 CONCEPTO DE ETNOCENTRISMO EN RORTY

En *¿Solidaridad u objetividad?*, Rorty intenta desarrollar una teoría política que relegue toda idea de objetividad y relativismo, y en contraste, esgrime el etnocentrismo liberal. La postura de la objetividad, que va desde la filosofía griega hasta la Ilustración, consiste en unificar un criterio de Verdad que sea aplicado universalmente a la humanidad, apartando de esta forma la idea de una comunidad cultural específica: “[...] es describirse a sí mismos como seres que están en relación inmediata en el sentido de que no deriva de una relación entre tal realidad y su tribu, o su nación, o su grupo de camaradas imaginario” (Rorty, 1996: 39). En contraste con el objetivismo, está la solidaridad que Rorty distingue como *pragmatismo*. En efecto, la solidaridad no precisa o tiene como presupuesto una metafísica o una epistemología que conduzcan a una *verdad absoluta*. La solidaridad, por el contrario, tiene como presupuesto que la verdad es sólo una creencia, una opinión, mas no un conocimiento absoluto. Este presupuesto lleva a aceptar la presencia de varias creencias y la multiculturalidad, cuyo propósito no es imponer una verdad absoluta, sino más bien llegar a un consenso intersubjetivo tan amplio como sea posible o, en los mismos términos de Rorty, *el deseo de extender la referencia del ‘nosotros’ lo más lejos posible* (Rorty: 1996, 41).

Ahora bien, el calificativo que dan los realistas a los pragmáticos es “relativismo”. Según Rorty (1996: 42), esta categoría designa tres concepciones, a saber: la primera consiste en que una creencia es tan buena como cualquier otra; la segunda presenta la idea de “verdadero” como un término equívoco, es decir, que posee varios significados como procedimientos de justificación existen; y la tercera consiste en que no se puede decir nada sobre la verdad o racionalidad aparte de las descripciones de los procedimientos de

justificación conocidos que determinada sociedad –*la nuestra*– utiliza en uno u otro ámbito de indagación. Según Rorty, el pragmatista sostiene la tercera concepción y es considerada como etnocéntrica. En este sentido, afirmará Rorty, que la posición del pragmatista es la solidaridad y no la objetividad: “Pues decir ahora que debemos operar de acuerdo con nuestras luces, que debemos ser etnocéntricos, no es más que decir que deben contrastarse las creencias sugeridas por otra cultura intentando tejerlas con las creencias que ya tenemos” (Rorty, 1996: 45). Esto es ser etnocéntrico en el sentido de Rorty, es decir, entretener ‘nuestras’ creencias con las de ‘otras’ culturas con el fin de llegar a un consenso mediante la solidaridad –no la objetividad.

Ahora bien, el etnocentrismo no significará el encierro total en la propia cultura; antes bien, desea abrirse a otras culturas mediante el consenso y no la imposición, pero cuyo punto de partida es el ‘nosotros’. Es interesante ver cómo Rorty sitúa la cultura liberal por encima de las otras culturas:

Tendríamos que decir que, en la práctica, debemos privilegiar a nuestro propio grupo, aun cuando puede no haber una justificación no circular para hacerlo. [...] Nosotros los intelectuales liberales norteamericanos deberíamos aceptar el hecho de que tenemos que partir de donde estamos, y que esto significa que hay numerosas perspectivas que simplemente no podemos tomar en serio. (Rorty, 1996: 49)

El ‘nosotros’ liberal, por consiguiente, es concebido como el punto de partida correcto para extenderlo al ‘ellos’ y su extensión universal está apoyada en la noción pragmática de la “comparación histórica”. Respecto al ‘nosotros, los liberales’ como punto de partida correcto, Rorty (1996: 280) ofrece argumentos en *Sobre el etnocentrismo: respuesta a Clifford Geertz*

(Geertz, 1996: 72-92)². Allí Rorty aclara que su etnocentrismo no es cerrado como afirma Geertz, sino que es un etnocentrismo abierto. Retómese el debate a partir de la siguiente afirmación de Geertz respecto a la diversidad cultural y que Rorty cita así:

Hemos llegado a tal punto en la historia moral del mundo que estamos obligados a pensar acerca de la diversidad [cultural] de manera bastante diferente a como hemos estado habituados a concebirla. Geertz desarrolla esta idea diciendo que “vivimos cada vez más en medio de un enorme collage”, que “el mundo está empezando a parecerse más en cada uno de sus puntos locales a un bazar kuwaití que a un club de *gentlemen* inglés”. (Rorty, 1996: 282)

Según lo anterior, la diversidad cultural ya no se encuentra dividida por fronteras, sino que la diversidad se encuentra inclusive dentro de las mismas aldeas o comunidades; por consiguiente, toda relación entre miembros de una comunidad se concibe dentro de un enorme *collage*. Esta analogía de Geertz lleva a pensar que la diversidad cultural se está disipando, se está difuminando al no existir barreras claras que diferencien una cultura de la otra. De esta forma, el etnocentrismo ganará fuerza en el *collage* por lo menos en dos aspectos: o habrá una cultura predominante dentro del *collage* con respecto a los otros grupos, los diferentes, que puede conducir a actitudes, como el racismo, el nacionalismo e inclusive la tiranía; o el etnocentrismo ayudará a mantener una identidad y cohesión social de un grupo dentro del

collage, de tal forma que respete los principios que lo rija y exista una apertura a otros grupos. La primera forma se llamará etnocentrismo fuerte, y la segunda etnocentrismo moderado. Según Geertz, este último cae indefectiblemente en el relativismo cultural. Precisamente de relativismo cultural le critica Geertz al etnocentrismo moderado de Rorty, quien tiene claro que para llegar a un consenso intersubjetivo con otras creencias o culturas, hay que partir de algo concreto y no de la nada. Ese algo concreto es el *nosotros, los liberales posmodernos*, la forma de vida que es preferible a otras formas de vidas alternativas. En efecto, Rorty encontraría en este etnocentrismo una *mónada* con ventanas abiertas para que ingresen las otras formas de vida: la cultura liberal burguesa es *una cultura que se enorgullece de agregar constantemente nuevas ventanas, de ampliar constantemente sus simpatías* (Rorty, 1996: 276). Tal *mónada* pretende extenderse a otras culturas, pero ésta es el punto de partida correcto; por consiguiente, su etnocentrismo sería moderado; aunque por otra parte, a juicio propio, no sería más que un relativismo cultural, pues considera que el mundo social no se divide entre un *nosotros, los liberales* que tiene claridad en su posición y pueda simpatizar con un *ellos* a pesar de las diferencias, y un *ellos extraños* con los que no podemos simpatizar a pesar de que se defiende el respeto por la diferencia del *nosotros, los liberales*. Rorty negaría rotundamente esta crítica y afirmaría que el etnocentrismo que defiende es, ante todo, moral y político. Es un etnocentrismo abierto a los otros, es inclusivo, mas no excluyente, es un etnocentrismo solidario.

Por otra parte, respecto a la “comparación histórica”, Rorty ofrecerá argumentos que la sustenta en *Liberalismo burgués posmoderno* (1996). Es importante aclarar que el liberalismo de Rorty es el *burgués posmoderno*, muy en contraste con el liberalismo filosófico moderno. El primero es del que se ha venido tratando: por un lado, la que evacua toda idea

2 Geertz, en su artículo *Los usos de la diversidad*, realiza una crítica a las propuestas de Lévi Strauss y de Richard Rorty al considerarlos etnocéntricos en el sentido de considerar los demás puntos de vistas diferentes como inferiores a los suyos. Por un lado, Lévi Strauss defiende un etnocentrismo que no es malo en sí, sino que, al contrario, ayuda a que una comunidad específica le brinde lealtad a su conjunto de valores hasta llegar incluso a despreciar o sentir cierta insensibilidad hacia otros valores que no son los propios. Tal lealtad llevaría consigo la pluralización de las culturas e impediría la homogenización del mundo. Por otra parte, según Geertz, el etnocentrismo de Rorty es aquel que respecto a “ellos, los no liberales” no tienen otra opción más que considerarlos inferiores a su propia cultura liberal que es el punto de partida correcto. A estas críticas Rorty responde en su artículo. Para ampliar sobre este tema ver *Los usos de la diversidad*.

ahistórica y toda fundamentación filosófica para sustentar las instituciones y prácticas democráticas; por otro lado, la que tiene una actitud de rechazo hacia la metanarrativa (Rorty, 1996: 269)³, es decir, a los relatos metafísicos. Y el segundo, el que tiene un soporte transcultural y ahistórico de la racionalidad y la moralidad para las prácticas sociales. La idea, según Rorty, es convencer a la sociedad de que la lealtad a los liberales burgueses posmodernos es suficiente moralidad y que, por ende, ya no necesita una base ahistórica. Su responsabilidad será ante sus propias tradiciones y no sólo ante la ley moral. Ahora bien, esto se explica teniendo en cuenta que Rorty (1996: 270) va a concebir al yo moral como una red de creencias, deseos y emociones. Para los fines de la deliberación y la conversación moral y política, una persona será simplemente esa red que se ajusta conforme lo hace una célula frente a las presiones del entorno. Este yo moral concebido de tal forma, se relacionará entonces con la ‘dignidad humana’ en tanto que ésta no se puede constituir a partir del sujeto kantiano, sino a partir de las personas particulares que somos en un contexto cultural específico.

Ahora bien, ¿qué sucede entonces con los que no hacen parte de *nuestra* comunidad? ¿Acaso porque no hacen parte de nuestros *otros* conversacionales, carecen de dignidad humana y, por consiguiente, pueden ser tratados como animales? Frente a la primera cuestión, comparto la idea de la profesora Cepeda: el trato con las otras comunidades, ‘ellos’, no es más que la expansión del ‘nosotros’. Y respecto a la segunda pregunta, Rorty (1996: 273) afirma que el hecho de que no sean parte de nuestra comunidad, no implica que carezcan de tradición y, en consecuen-

cia, de dignidad como lo animales, puesto que forma parte de *nuestra* comunidad el que un ser humano extraño al que se ha despojado de toda dignidad ha de ser integrado con, o revestido de, dignidad. En primera instancia porque el liberalismo burgués posmoderno permite tener dos agentes interesantes en el proceso de la justicia procedimental: por un lado, los especialistas de la diversidad (agentes del amor) quienes insisten en que existen pueblos fuera que la red o la sociedad no ha percibido, en estos casos los pueblos no liberales. Éstos hacen visibles el conjunto de creencias y deseos coherentes, explicando su conducta, mas no juzgándolos como los perversos. Y, por otro lado, se encuentran los agentes de la universalidad (agentes de la justicia), quienes –habiendo escuchado a los especialistas– aseguran que una vez que estas personas sean consideradas y admitidas como ciudadanas, sean tratadas igual que el resto de ‘nosotros, los liberales’. Tal idea de los agentes del “amor” y de la “justicia” posibilitará, como lo afirma Rorty, el funcionamiento adecuado de la justicia procedimental en un posible orden mundial, que podría ser análogo a un *bazar rodeado por numerosos clubes privados exclusivos* (Rorty, 1996: 283). El bazar en el que existen clubes en el orden mundial, consiste en la posibilidad de reconocer al ‘ellos’ para vincularlos al ‘nosotros’ sin necesidad de una concepción filosófica, de una concepción *a priori* de la naturaleza humana o del significado de la vida humana que lo justifique:

Todo lo que deberíamos hacer [el liberalismo posmoderno] es señalar la ventaja práctica de las instituciones liberales para permitir la convivencia de individuos y culturas sin entrometerse en su respectiva privacidad, sin entrometerse en las concepciones del bien de los demás. (Rorty, 1996: 283)

El liberalismo posmoderno comprenderá el *bazar* sin atender el ideal ilustrado de autorrealización de la

3 Escribe Rorty: “Lo llamé ‘burgués’ [al liberalismo] para subrayar que la mayoría de las personas de las que hablo no tendrían problema en aceptar las tesis marxista de que muchas de aquellas instituciones y prácticas son sólo posibles y justificables en determinadas condiciones históricas, y en especial económicas [...] Utilizo el término ‘posmoderno’ en el sentido que da a este vocablo Jean-François Lyotard, quien afirma que la actitud posmoderna es la de ‘desconfianza a las metanarrativas’, narrativas que describen o predicen la actividad de entidades semejantes al yo nouménico, al Espíritu Absoluto o al proletariado”.

humanidad como tal; no les interesa saber cómo son las personas en general. Sencillamente, como lo asegura Rorty, hay que atender más bien a los informes de los agentes del amor (los especialistas de la diversidad) y a los agentes de la justicia (los especialistas de la universalidad) para dejar abierta la ventana del *bazar* mediante la cooperación de los yoes exclusivistas y etnocéntricos y, así, mantener funcionando las instituciones de la justicia procedimental al estilo rawlsiano, tal como lo sustenta Rorty:

Al confrontar ambos tipos de informes, constatamos que la Ilustración no debió haber ansiado una comunidad universal cuyos ciudadanos comparten aspiraciones comunes y una cultura común [...] No aspiraremos a nada más fuerte que al compromiso con la justicia procedimental rawlsiana –un compromiso moral cuando lo formulan los miembros de algunos clubes (por ejemplo, el nuestro) pero una cuestión de conveniencia cuando lo formulan los miembros de otros. La síntesis política definitiva del amor y la justicia puede resultar así un *collage* de densa textura del narcisismo privado y el pragmatismo público. (Rorty, 1996: 284)

Recuérdese la posición de Geertz sobre el *collage* en donde afirma que el mundo está empezando a parecerse más en cada uno de sus puntos locales a un bazar kuwaití que a un club de *gentlemen*. En efecto, Rorty (1996: 283) afirma que es posible convivir mundialmente en un bazar rodeado por numerosos clubes privados exclusivos. ¿Es posible esta clase de convivencia mundial? Según Rorty, sí es posible vivir de tal forma como el *collage*, pero ¿cómo es posible vivir en un bazar, compartir solidariamente con los diferentes y luego partir e irse a encerrar al club privado exclusivo? Rorty responde:

A menos que todos estén bastante de acuerdo en qué se considera un ser humano decente

y qué no, no se puede tener una *trasnochada* *Gemeinschaft* [comunidad]. Todo lo que se necesita es la capacidad de controlar nuestros sentimientos cuando una persona radicalmente diferente se presenta en el ayuntamiento, en la verdulería o en el bazar. Cuando esto sucede, lo que hay que hacer es sonreír, hacer el mejor trato posible y, tras un esforzado regateo, retirarnos a nuestro club. Allí nos sentiremos reconfortados por la compañía de nuestros *partenaires* morales. (Rorty, 1996: 282)

Lo que le interesará a Rorty en su idea etnocéntrica es el compromiso que se tiene con la justicia procedimental al estilo rawlsiano. Y aquí no es más que otra cosa que la defensa del equilibrio reflexivo de Rawls y, con ello, la aceptación de la prioridad de la justicia sobre las concepciones del bien, o como lo titula Rorty en uno de sus ensayos, la *prioridad de la democracia sobre la filosofía* (Rorty, 1996)⁴.

2. EL ETNOCENTRISMO RORTIANO EN EL DERECHO DE GENTES DE RAWLS

A continuación se sustentará que el etnocentrismo del derecho de gentes rawlsiano es rortiano a causa de los diferentes usos de la posición original: el primer nivel es el derecho de gentes que se *establece* entre pueblos liberales; el segundo nivel es *aceptar* a los pueblos no liberales pero decentes al derecho de gentes ya establecido en el primer nivel; y el último es *presionar* (Rawls, 2001a: 111; 1999: 93)⁵ a

4 Rorty, ante las críticas comunitaristas hacia la propuesta normativa de Rawls, especialmente las de Sandel, realiza una defensa al liberalismo político rawlsiano que considera muy compatible con su *liberalismo burgués posmoderno*, en el cual destaca el equilibrio reflexivo como el constructo que garantiza la justicia procedimental. Ver 'La prioridad de la democracia sobre la filosofía'. En: *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos*.

5 "De manera gradual, los pueblos bien ordenados pueden presionar entonces a los regímenes proscritos para que cambien su conducta; pero en sí misma esta presión tal vez no sea efectiva. Puede requerir el respaldo de sanciones, como la supresión de asistencia económica o la imposibilidad de acceder a prácticas cooperativas mutuamente benéficas".

las sociedades no liberales ni decentes a que acaten de *buena fe* el derecho de gentes establecido en el primer nivel.

2.1 EL ETNOCENTRISMO RORTIANO EN LA POSICIÓN ORIGINAL DE SEGUNDO NIVEL

Rawls considera que su derecho de gentes no es etnocéntrico porque satisface el criterio de reciprocidad y la razón pública de los pueblos liberales y decentes. El criterio de reciprocidad se cumple cuando los principios, tanto en el caso doméstico como en el caso del derecho de gentes entre pueblos liberales son tan razonables, que no pondrán ni a los ciudadanos ni a los pueblos en posición de inferioridad o superioridad, que –por el contrario– el criterio de reciprocidad asegurará el respeto mutuo entre las partes. Y recordemos que lo razonable es un elemento tanto del ciudadano como del pueblo para establecer principios con base en dos disposiciones: la disposición para proponer y acatar los términos justos de la cooperación y la disposición de reconocer la carga de juicio y aceptar sus consecuencias. Hasta aquí es posible comprender que en un derecho de gentes entre pueblos liberales sería razonable pensar en el criterio de reciprocidad que se asegura mediante la posición original con velo de ignorancia en uno de sus primeros usos. El contextualismo que logra Rawls se garantiza a partir de la razón pública, que como define en *Political Liberalism* es: *citizens' reasoning in the public forum about constitutional essentials and basic questions of justice* (Rawls, 1993: 10; 1995: 35) y que está basada en la concepción pública de la justicia. Como es pública la justicia, su concepción debe ser política, mas no metafísica, y esto lo garantiza Rawls en las condiciones que plantea en la posición original. De esta forma no se hablará de una concepción de ser humano o de naturaleza humana, sino de ciudadano; no de razón humana, sino de razón pública; no de poderes humanos, sino de poderes de los ciudadanos (Cfr. Parekh, 2005a: 134). Por eso el

punto de partida, es decir, la condición de la posición original de Rawls, no es el del conocimiento y la verdad sobre la naturaleza humana; no parte de un mundo suprasensible o metafísico, sino de la cultura pública, esto es, de las ideas políticas de la cultura, como la concepción de ciudadano libre e igual:

The third feature of a political conception of justice is that its content is expressed in terms of certain fundamental ideas seen as implicit in the public political culture of a democratic society. This public culture comprises the political institutions of a constitutional regime and the public traditions of their interpretation (including those of the judiciary), as well as historic texts and documents that are common knowledge. (Rawls, 2005: 1993, 13; 1995: 38)

La cultura pública –como condición del diseño de la posición original– se refiere entonces al campo de lo político⁶. Ahora bien, tanto el criterio de reciprocidad como la razón pública garantizarán unos principios que regularán las relaciones entre los pueblos. No obstante, es necesario tener en cuenta que la razón pública del derecho de gentes en ningún momento se centra en asuntos constitucionales y de justicia básica, pues esto le concierne a cada gobierno o sociedad doméstica; por el contrario, se centrará única y exclusivamente en cómo regular las relaciones mutuas entre los pueblos. Así pues, con estas ideas fundamentales que expresa Rawls –reciprocidad, razonable, respeto mutuo, razón pública y cultura pública– se logrará establecer una sociedad bien ordenada en la cual lo privado no se impondrá sobre lo público,

6 Aquí es prudente realizar una diferencia entre la cultura pública y la cultura de trasfondo. La primera se refiere a las ideas políticas de la cultura como son las concepciones de ciudadano y sociedad. En este caso, se hace referencia a la cultura pública de las sociedades democráticas y que, además, constituye una condición de la posición original. La segunda, la cultura de trasfondo, es la que comprende las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales de toda clase y es la cultura de lo social, no de lo político. Tales doctrinas no son condiciones de la posición original, sino que están en ella tras el velo de ignorancia. Esto posibilitará el consenso traslapado y llegar a definir el carácter, no sólo racional, sino razonable de ellas en el sentido que pondrán y acatarán los principios elegidos.

en donde las concepciones del bien no estarán por encima de la primera virtud que es la justicia pública, en donde lo razonable no estará supeditado por lo racional o, en términos de Rorty, en donde la filosofía estará subordinada por la democracia.

No obstante, ¿la posición original de una sociedad liberal doméstica será igualmente válida para la sociedad de pueblos liberales, teniendo en cuenta que los pueblos son considerados sujetos morales dentro de una posible sociedad de pueblos ordenados? De acuerdo con lo dicho anteriormente sobre la razón pública, se considera entonces que el primer uso de la posición original en el caso del derecho de gentes entre pueblos liberales es tan válido práctica y argumentativamente como en el caso doméstico de una sociedad liberal. En la posición original hay una idea clara de Rawls al expresar unos principios basados en las condiciones contextualistas –la cultura pública– para ser luego aplicados políticamente de forma universal a todos los ciudadanos de la sociedad doméstica liberal o los pueblos liberales en su relación con otros de igual forma liberales. Es decir, los pueblos que escogen los principios aceptan las condiciones porque comparten la misma cultura pública: la democracia occidental. El punto aquí es que ellos escogen principios para sí mismos. No obstante, existe una ruptura argumentativa cuando se pasa del primer al segundo uso de la posición original y, por este motivo, es que el derecho de gentes de Rawls cae en el etnocentrismo rortiano.

Retómese una cita de Rawls: “Hemos de partir siempre de donde nos encontramos ahora y suponer que hemos tomado todas las precauciones razonables para revisar los fundamentos de nuestra concepción política y evitar así prejuicios y errores” (Rawls, 2001a: 143; 1999: 121). En esta instancia, el punto radica en que ellos ya no escogen principios para sí mismos, sino que escogen principios para otros. Ahora bien, por una parte, ¿quiénes son los que deben partir de

dónde se encuentran? Y, por otro lado, ¿quiénes son los que no se encuentran en ese punto de partida? A la primera pregunta, la respuesta es: los liberales o el ‘nosotros’; a la segunda pregunta la respuesta es: los no liberales pero decentes o el ‘ellos’. Rawls pretende extender ese ‘nosotros, los liberales’ ahora al ‘ellos, los no liberales’ y no a un ‘otro de nosotros, los liberales’ al cual representan democráticamente como se hace en el primer uso de la posición original.

En la primera posición original, Rawls realiza un paralelismo claro entre lo que serían los principios en una sociedad doméstica y los principios del derecho de gentes entre pueblos liberales. Frente a tal paralelismo se pregunta sobre *¿cuáles son las condiciones paralelas de una sociedad de los pueblos razonablemente justa?* (Rawls, 2001a: 28; 1999: 17): la primera condición que ofrece es que, por un lado, se consideraran los pueblos como son –con su cultura pública y organizados dentro de una sociedad razonablemente justa– y al derecho de gentes como puede ser. El contenido razonable de un derecho de gentes –como *puede ser*– se fundamentará en la idea de la posición original en su segundo uso⁷. Se supondría, entonces, que en el segundo uso de la posición original debería desempeñar un papel la cultura pública de los pueblos no liberales, pero en realidad no es así. La extensión del derecho de gentes al ‘ellos, los no liberales’ tiene varias complicaciones en el orden argumentativo, el cual afecta el orden práctico. Rawls no argumenta teóricamente cómo pasa del primer uso de la posición original al segundo uso –existe discontinuidad entre ambos– dejando esto un vacío conceptual entre los dos. A su vez, deja un vacío conceptual en-

7 Dentro de la sociedad doméstica dirá de igual forma: *acepta a las personas como son, según las leyes de la naturaleza, y las normas constitucionales y civiles como pueden ser, es decir, como serían en una sociedad democrática razonablemente justa y bien ordenada*. Esto define aún más el carácter contextualista en la sociedad doméstica –lo que son las personas– para luego definir su normatividad. El hecho que Rawls pregunte por lo que *son las personas*, no quiere decir que está incurriendo en el monismo moral que se expuso con Parekh, pues es claro que Rawls lo que está planteando es “una concepción de la persona humana” y no “una teoría de la naturaleza humana”. La primera, parte de la cultura pública y se solidifica en la razón pública; la segunda, parte de lo ahistórico, lo metafísico –bien sea de carácter teológico o filosófico.

tre la razón pública de la relación entre los pueblos liberales y la razón pública de la relación entre los pueblos liberales y no liberales. Rawls sale a llenar tal vacío con el término de *decencia*. Así pues, este vacío argumentativo tendrá implicaciones en el orden práctico: primero se hace un consenso entre ‘nosotros, los liberales’ porque es el punto de partida correcto, luego para hacer que ‘ellos, los no liberales’ entren se deben acoger a ese primer consenso y la condición es que deben ser *decentes* en términos de ‘nosotros, los liberales’. Por más *razonables* que sean los principios, el punto de partida en el segundo uso de la posición original es un debate en condiciones de desigualdad en el foro público del derecho de gentes que establece la razón pública. Por consiguiente, el contenido del derecho de gentes desde el inicio ya está viciado metodológicamente por principios liberales para las sociedades no liberales. Y de acuerdo con esta situación, la posición original con velo de ignorancia irá perdiendo fuerza a medida que se vaya extendiendo, es decir, su extensión implicará disipación hasta perder sentido en el debate entre pueblos liberales y pueblos no liberales. Como conclusión: la posición original de ser necesario en su primer uso, se extiende y disipa –segundo uso– hasta eliminarse a sí misma. Se elimina a sí misma porque se vuelve una sombra o fantasma sin ningún papel real en la argumentación, sin desempeñar el papel genuino de experimento hipotético imparcial del cual se derivan unos resultados y no otros con transparencia y sin influencias arbitrarias. Aunque Rawls es claro al decir que tanto los representantes racionales de los pueblos liberales y los ciudadanos representados se encuentran en una situación simétrica y justa, y del mismo modo los pueblos se ubicarían tras un velo de ignorancia según la situación del caso, no parece que tuviese efecto el velo de ignorancia porque no existe tal simetría, por lo menos en el primer momento de la elaboración de los principios del derecho de gentes que corresponde al foro público con miras a constituir la razón pública. Como bien se sabe, es claro

que en la razón pública, como su nombre lo indica, se trata lo público o lo político y, en este caso, goza de beneficios los pueblos liberales porque su cultura pública no se encuentra arraigada en una sola doctrina filosófica o moral, sino en una democracia occidental. No obstante, ¿qué sucede con los pueblos cuya base de su cultura política es la religión como en el caso de los musulmanes o los judíos? Si es así, entonces tendrían que declararse no interlocutores en el foro público del derecho de gentes y esperar qué deciden los pueblos liberales en el primer uso de la posición original. Si las sociedades jerárquicas decentes o las sociedades teocráticas, como el ejemplo rawlsiano de Kazanistán, cumplen con las condiciones que los pueblos liberales decidieron, entonces estos pueblos liberales las podrían ver como miembros de *buena fe* de una razonable sociedad de los pueblos. Ahora bien, según lo anterior, ¿sí existirá entonces una razón pública en el segundo uso de la posición original? A esta pregunta me acogeré a lo que dice el profesor Parekh:

[...] la deliberación política es contextual y está incardinada en una cultura, nunca es totalmente cerebral ni se basa exclusivamente en argumentos, y no existe un modelo único que convenga a todas las sociedades. La teoría de la razón pública de Rawls (1971, 1993) no parece tener en cuenta estos rasgos básicos. Muestra un prejuicio racionalista, homogeniza y adopta un punto de vista unidimensional sobre lo que es la razón pública, asimilando los razonamientos políticos a los judiciales y universalizando de forma poco astuta lo que es la práctica norteamericana, dando de ésta además una visión altamente idealizada. [...] Rawls adopta un punto de vista estrechamente racionalista, centrándose en los argumentos e ignorando otro tipo de razones. Defiende una idea homogénea de los argumentos políticos, postula una “intersubjetividad pura” sin me-

diaciones culturales y un lenguaje “purificado de historia”. Se centra en el “qué” se dice e ignora “quién” lo dice y, a menudo, parece estar asimilando el discurso político a un modo idealizado de discurso filosófico. (Parekh, 2005a: 458)

Según Parekh, los factores contextuales son los que les van a dar valor o peso a un argumento sobre otro y a convertir tal argumento en relevante o bueno. De esta manera, las razones de los argumentos no se pueden desvincular de valores morales, aunque aparentemente se exprese así, y por tal motivo resulta complejo sopesarlos: *Hablar de “sopesar” argumentos y optar por los “más fuertes” o los “de más peso”, es tener una idea ingenuamente homogénea de lo que son* (Parekh, 2005a: 454). Así, una razón pública en el derecho de gentes entre pueblos liberales y pueblos jerárquicos decentes no tendría ningún sentido si el punto de partida es el consenso logrado en el primer uso de la posición original para luego extenderlo, y menos aun cuando en el debate político que define las relaciones mutuas entre los pueblos lo importante es *qué se dice* y se ignora *quién lo dice*. Se insiste que en el debate político en donde se definirá la razón pública del derecho de gentes y, a su vez, sus principios, se deben buscar interlocutores que se encuentren en una situación de paridad, posibilidad que lo impide el doble uso de la posición original. Y como consecuencia de lo anterior, con el debate político entre interlocutores en una situación de paridad, se podrán poner primero sobre la mesa las diferencias y asimetrías, antes que la igualdad.

Ahora bien, ¿qué clase de igualdad se da Rawls en la posición original? En el caso doméstico, como se ha mencionado, los ciudadanos son iguales en tanto que: primero, se consideran miembros de una sociedad democrática y, segundo, son iguales por tener sus dos poderes morales y sus altos intereses según la concepción política que tenga su determinada so-

ciudad. Análogamente, en el derecho de gentes los pueblos se consideran libres e iguales según la cultura pública del derecho de gentes. En este último caso, los representantes de los pueblos en la posición original de segundo nivel, en paralelo con el caso doméstico, deben desconocer toda concepción global del bien debido a que es una confederación de sociedades liberales. Según Rawls, en una posición original con velo de ignorancia, los representantes de los pueblos jerárquicos decentes se encuentran equitativamente situados, son racionales y actúan movidos por razones correctas. Por consiguiente, las partes que representan a las sociedades jerárquicas decentes acogen el mismo derecho de gentes que las partes que representan las sociedades liberales. De nuevo aquí se insiste en buscar la igualdad y no permitir el diálogo entre culturas públicas para decidir las condiciones de la posición original. El argumento que utilizará Rawls para proponer la igualdad como punto de partida y no la diferencia en el nivel del diálogo político, es el hecho del pluralismo razonable de la sociedad de los pueblos. Argumenta que para *mediar* en tal pluralismo es necesario el consenso traslapado y el equilibrio reflexivo con el fin de que en el derecho de gentes se deba tener un contenido –la razón pública– afín entre los pueblos para que las instituciones razonablemente justas de los pueblos lo hagan efectivo y su lealtad a él sea suficiente, pues si el debate cae en discusiones sobre el bien, entonces no sería un debate político sino filosófico o teológico. No obstante, es importante recordar lo que Parekh decía: todo argumento tiene peso porque a sus razones se les imprime un valor por las intuiciones, sentido común, experiencias históricas, deseos o creencias, es decir, por la cultura pública. De esta manera, los argumentos planteados por los liberales serían producto del contexto histórico, deseos y convicciones y que, al sopesarlos con los otros, tendrían más valor o fuerza; por consiguiente, *serían dignos* de ser practicados. Aunque como se argumentó anteriormente con el uso de la posición original, ni si-

quiera los argumentos se sopesan porque nunca se da la voz a “ellos, los no liberales pero decentes”. Sólo vale lo decidido inicialmente entre liberales. El resultado final de este proceso será el etnocentrismo rortiano.

2.2 DEL IMPERIALISMO AL ETNOCENTRISMO RORTIANO CON LOS PUEBLOS PROSCRITOS

En primera instancia, ¿se puede hablar de diálogo reflexivo en este nivel del derecho de gentes? El profesor Eric Rodríguez Woroniuk parece ser optimista al respecto:

El carácter de su doctrina de justicia [de Rawls] da prelación al acuerdo reflexivo antes que la confrontación violenta. Por ello al revisar sus concepciones acerca del orden global, vemos que no promueve imágenes pesimistas acerca de un choque de civilizaciones, y en su lugar impulsa desde su convicción filosófica la posibilidad de un genuino diálogo de civilizaciones. Apreciamos desde su perspectiva no un Occidente hostil contra las formas de vida particulares de las culturas, sino Occidente proclive al diálogo reflexivo entre ellas, promotor de relaciones de aceptación mutua y tolerancia. (Rodríguez, Eric, 2005: 207)

Difiero de la posición del profesor Eric Rodríguez. Él sustenta que existe un diálogo reflexivo porque Rawls, en cierta medida, no utiliza la guerra como el único camino para lograr el orden global; por el contrario, acota sus condiciones y limita sus acciones, además acepta la guerra exclusivamente en situaciones de legítima defensa y bajo determinadas acciones (Rawls, 2001^a: 113-120)⁸. Pero no se observa en qué momento del derecho de gentes en el tercer nivel se permite el llamado diálogo reflexivo entre liberales y

no liberales pero decentes con los proscritos. Cuando Rawls justifica la guerra contra las sociedades agresivas y expansionistas lo hace con el fin de que éstas respeten el derecho de gentes ya establecido; por consiguiente, la guerra es un medio. Pero además, su objetivo es *conseguir que todas las sociedades respeten el derecho de gentes y se conviertan en miembros de buena fe de la sociedad de los pueblos bien ordenados* (Rawls, 2005a: 110; 1999: 93). Ahora bien, el concepto de *buena fe* se puede interpretar kantianamente en que los Estados criminales aceptarían los principios de derecho de gentes a la manera como un agente moral aceptaría la ley moral como imperativo categórico y no hipotético, es decir, no como principios que se acatan por condiciones externas como las sanciones. Ahora bien, ¿cómo hacer que entren de *buena fe* a la sociedad del derecho de gentes? Frente a esta pregunta, Rawls ofrece una respuesta desalentadora: *Cómo conducir todas las sociedades a esta meta es una cuestión de política exterior; exige sabiduría política y su conducción depende en parte de la suerte. Éstas no son cosas sobre las cuales tenga mucho qué decir la filosofía política* (Rawls, 2001a: 110; 1999: 93). Las preguntas que surgen son: ¿Qué clase de política exterior? ¿Cuál es la sabiduría política más correcta si es que la hay? Y si existe, tanto la política exterior como la sabiduría política, entonces, ¿por qué dejar que la conducción dependa de la suerte? La respuesta que se considera es que Rawls en este tercer nivel del derecho de gentes cae primero en un imperialismo de los principios liberales y, luego, después de hacer conscientes a los Estados criminales que la mejor vía para el orden global es aceptar de buena fe los principios del derecho de gentes, retoma el etnocentrismo rortiano: primero se usan la guerra y las sanciones para que cambien de conducta los regímenes proscritos y cambiar de conducta implica aceptar los principios liberales occidentales que se establecieron en el derecho de gentes entre pueblos liberales (imperialismo); luego de haber cambiado de conducta, entonces se les permitirá

⁸ Véase el capítulo titulado Doctrina de la guerra justa: la conducción de la guerra. En: Rawls. *El derecho de gentes. “Una revisión de la idea de razón pública”*.

entretejarse con nosotros, los liberales (etnocentrismo rortiano).

En efecto, el imperialismo se evidencia claramente en lo que Rawls denomina *paz democrática*: *La idea de paz democrática implica que los pueblos liberales sólo libran la guerra contra Estados insatisfechos o criminales que amenazan su seguridad, pues deben defender la libertad y la independencia de su cultura liberal, y oponerse a aquellos que pretenden dominarlos* (Rawls, 2001a: 61; 1999: 48). ¿Por qué existe un imperialismo en la paz democrática de Rawls?

Véase primero qué entiende Rawls por paz democrática. El filósofo norteamericano (Rawls, 2001a: 59; 1999: 48) identifica la paz democrática con la *paz por satisfacción* y ésta comprende dos ideas: la primera consiste en que las instituciones políticas y sociales pueden ser revisadas y reformadas con el propósito de ser felices a los pueblos; la segunda idea consiste en lo que Montesquieu entendía por *costumbres moderadas*, según la cual una sociedad comercial tiende a fomentar virtudes para incentivar el comercio, y el comercio tiende a la paz. Al juntar estas dos ideas, entonces se infiere que los pueblos democráticos dedicados al comercio no librarían la guerra entre sí, pues la satisfacción de las necesidades básicas se logra fácilmente mediante el comercio que dé la misma guerra y esto es compatible con los pueblos democráticos. Es de esta manera como se comprende la paz democrática: como la paz por satisfacción (Rawls, 2001a: 59; 1999: 48)⁹. Ahora bien, la paz por satisfacción sólo será duradera si es general, es decir, si impera en todas las sociedades, por eso la sociedad de los pueblos

⁹ Aquí es importante aclarar la idea de *paz por satisfacción* en contraste con la *paz por poder* o *paz por impotencia*. Estas dos últimas consisten en querer alcanzar una paz mediante la satisfacción de los Estados en extender su territorio o de gobernar a otras poblaciones, o aumentar sus recursos materiales o humanos, diseminar sus instituciones o disfrutar del placer embriagante de gobernar. Mientras que la satisfacción de la primera consiste en satisfacer las necesidades básicas y los intereses fundamentales según las características de las sociedades liberales.

[...] tiene que desarrollar nuevas instituciones y prácticas bajo el derecho de gentes a fin de meter en cintura a los Estados criminales. Entre estas nuevas prácticas debe estar la promoción de los derechos humanos, que se debe convertir en preocupación prioritaria de la política exterior de todos los regímenes justos y decentes. (Rawls: 2001a: 61; 1999: 48)

De hecho, Rawls describe las condiciones necesarias para la estabilidad de la paz democrática mediante la siguiente hipótesis:

- 1) Las democracias constitucionales serán razonablemente justas cuando satisfagan las cinco características (Rawls, 2001a: 62- 63; 1999: 50)¹⁰ propias de este régimen y los ciudadanos entienden y acepten sus instituciones, entonces la paz entre las democracias constitucionales será estable; y
- 2) Cuando se satisfaga (1), todas ellas son menos proclives a hacer la guerra a los Estados criminales no liberales a no ser por defensa propia o a terceros y en caso de graves violaciones de los derechos humanos.

Ahora bien, Rawls (2001a: 57; 1999: 44) menciona otro elemento esencial para la estabilidad de la paz democrática, a saber: el proceso psicológico del *aprendizaje moral*. ¿En qué consiste? Así como en el caso doméstico los ciudadanos desarrollan un sentido de justicia a medida que crecen y participan en su mundo social ajustado, el derecho de gentes –como utopía realista– debe llevar un proceso paralelo que conduzca a los pueblos tanto liberales como decentes a aceptar y a acatar en buen grado los principios

¹⁰ (1) Igualdad de oportunidades, especialmente en materia de educación y capacitación; (2) Distribución decente de los ingresos y las riquezas con el fin de que los ciudadanos puedan usar de una manera inteligente y efectiva sus libertades básicas; (3) La sociedad como empleador de último recurso, a través del gobierno nacional o local, o de otras políticas sociales y económicas; (4) Asistencia sanitaria básica para todos los ciudadanos; y (5) Financiación pública de las elecciones y disponibilidad de información pública sobre cuestiones de política.

del derecho de gentes. Como se puede apreciar, tales principios como beneficiosos para sí y para todos, entonces paulatinamente irán aceptando el derecho como un ideal de conducta. Este proceso a través del tiempo se adquiere mediante un proceso psicológico que llamará Rawls *aprendizaje moral*. Si todos los pueblos tienen un sentido sobre los principios del derecho de gentes –como se hace paralelamente en el caso doméstico con la justicia– entonces entre ellos se cumplirá el criterio de reciprocidad y, por consiguiente, existirá un respeto mutuo y habrá estabilidad de paz por las razones correctas. No obstante, como los pueblos poseen intereses que los mueven, éstos deben ser razonables y no racionales como los intereses de los Estados, y es esta razonabilidad la que permitirá la paz democrática, *hasta el punto que su ausencia conduce a que la paz entre Estados sea apenas un modus vivendi o un precario equilibrio de fuerzas* (Rawls, 2001a: 58; 1999: 45).

Así pues, en la segunda posición original debe estar incluido el tema del aprendizaje moral, pues éste permite que los pueblos, al igual como sucede en el caso doméstico, acepten el derecho de gentes como justo al especificar los términos básicos de cooperación entre los pueblos. Esto permite que la justa sociedad de los pueblos liberales fuera estable por las razones correctas, lo cual significa que la estabilidad no es un *modus vivendi* sino que descansa en parte en la fidelidad al derecho de gentes. Precisamente, es en este aspecto de la psicología del aprendizaje moral en donde fácilmente se cae en un imperialismo. Véase cómo Audard ve en el aprendizaje moral una dificultad para la estabilidad de la paz democrática:

An added difficulty is that the basis for international stability is presented as psychological and very narrow. How is it psychologically possible that non-liberal, but decent peoples, might be ready to switch allegiances and to accept liberal principles, even if at the domes-

tic level would find them repulsive? Here we have a situation not entirely dissimilar to the problem of the ‘divided Self’ in PL, where a member of a liberal society is said to be capable of being devoted to liberalism as a citizen, even while, as a private person, he or she is opposed to it. To ask peoples to give their allegiance to values that are alien to them can sound fairly imperialistic. (Audard, 2006: 65)

Audard cree que el proceso psicológico en el derecho de gentes es totalmente diferente en el caso doméstico, idea que Rawls comprende de forma paralela y no distante, de tal manera que querer imponer un aprendizaje moral en el derecho de gentes es querer imponer los valores de las sociedades liberales. De aquí que Audard se acoja a la crítica de Kok-Chor Tan:

[...] the main flaw in Rawls’s global thesis is his belief that the global overlapping consensus between different political societies is morally equivalent to a domestic overlapping consensus between different comprehensive doctrines [...] the consensus Rawls presents in LoP is more a political compromise than a consensus around genuine liberal values. (Audard, 2006: 65)

Así pues, se observa entonces que en relación con los Estados proscritos, Rawls al querer extender, de una u otra forma, los valores liberales de Occidente a otras sociedades que no son ni liberales ni decentes, no logra escapar de un imperialismo. Rawls ve con malos ojos los Estados proscritos porque son expansionistas territorialmente hablando, pero no contempla otra forma de expansionismo como la económica y la cultural. Y es en este caso cuando las sociedades no liberales como las llamadas criminales y hasta las decentes e incluso las sociedades que –por condiciones desfavorables– no están bien ordenadas, se sentirán en gran medida atacadas, ya que un pueblo

liberal con sus políticas económicas globalizadas estaría expandiendo su ideología y cultura sin necesidad de invadir un territorio. Ésta es otra forma más moderna de expansionismo. Ahora bien, cuando el terreno político está ya asegurado globalmente para los pueblos liberales, es decir, cuando las otras sociedades desean entrar de *buena fe* a la sociedad de los pueblos bien ordenados después de haber usado

la guerra, las sanciones o el deber de asistencia para los pueblos menos favorecidos, entonces la *mónada* abre sus ventanas para que se entretengan con las condiciones que ya fueron establecidas por *nosotros, los liberales*. De esta manera, el imperialismo de los pueblos liberales que se da en la relación con los Estados proscritos y las sociedades menos favorecidas, pasa a un segundo nivel: al etnocentrismo rortiano.

REFERENCIAS

- Audard, C. (2006) Cultural Imperialism and 'Democratic Peace.' In: Martin, Rex and Reidy, David A. (Editors). *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* Singapore: Blackwell Publishing.
- Barry, B. (1973) *The Liberal Theory of Justice. A Critical Examination of Principal Doctrines in a Theory of Justice by John Rawls*. London: Oxford University Press.
- Cabrera, L. (2001) Toleration and Tyranny in Rawls's 'Law of Peoples'. In: *Polity*. Vol. 34, N.º 2. Winter, pp. 163-179.
- Cepeda, M. (2005) Del derecho a los pueblos a los pueblos sin derechos. En: Botero, Juan José. *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Cepeda, M. (2005) Rawls: entre universalismo y contextualismo, o el liberalismo histórico como base de una teoría universal de justicia. En: Botero, Juan José. *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Cepeda, M. (1996a) Acerca del igual derecho a ser diferente. Una crítica comunitarista acerca de la noción de pluralidad en Rawls. En: Cortés Rodas, Francisco y Monsalve Solórzano, Alfonso (Editores). *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*. España: Ediciones Alfons el Magnànim y Colciencias.
- Gallego Vásquez, F. (1996a) Universalismo versus Contextualismo. Un intento de aproximación desde la pragmática del lenguaje. En: Cortés Rodas, Francisco y Monsalve Solórzano, Alfonso (Editores). *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*. España: Ediciones Alfons el Magnànim y Colciencias.
- Geertz, C. (1996) *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós, pp. 72-92.
- Kant, M. (1995) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa.
- Kymlicka, W. (1995a) *Filosofía política contemporánea. Una introducción*. España: Ariel Ciencia Política. Título original: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction* (1990). Traducción: Roberto Gargarella.

- Mejía, A. (2005a) El equilibrio reflexivo en el Liberalismo Político. En: Grueso, Delfín Ignacio (compilador). *John Rawls. Legado de un pensamiento*. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.
- Mejía Quintana, O. (2005) La filosofía política de John Rawls: la Teoría de la Justicia. De la tradición analítica a la tradición filosófico-política. En: Botero, Juan José. *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Mejía Quintana, O. (2005) La filosofía política de John Rawls: el liberalismo político. Hacia un modelo de democracia consensual. En: Botero, Juan José. *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Mejía Quintana, O. (1997a) *Justicia y democracia consensual. La teoría neocontractualista en John Rawls*. Presentación de Guillermo Hoyos Vásquez. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Ediciones Uniandes.
- Monsalve Solórzano, A. (1996a) La idea del consenso en Rawls. Una exposición crítica. En: Cortés Rodas, Francisco y Monsalve Solórzano, Alfonso (Editores). *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*. España: Ediciones Alfons el Magnànim y Colciencias.
- Parekh, B. (2005a) *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política*. España: Ediciones Istmo. Traducción de Sandra Chaparro.
- Pogge, Th.W. (2006) Do Rawls's Two Theories of Justice Fit Together? En: Martin, Rex and Reidy, David A. (Editors). *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* Singapore: Blackwell Publishing.
- Pogge, Th.W. (2005) Universalismo moral y justicia económica global. En: Pogge, Thomas W. *La pobreza en el mundo y los Derechos Humanos*. Barcelona: Paidós. Traducción de Ernest Weikert García.
- Rawls, J. (2001a) *The Law of Peoples; with, The Idea of Public Reason Revisited*. Cambridge: Harvard University Press, 1999. (Traducción al castellano de Hernando Valencia Villa. *El derecho de gentes. Una revisión de la idea de razón pública*. España: Paidós).
- Rawls, J. (2001b) *Lectures on the history of moral philosophy*. Cambridge: Harvard University Press. Edited by Barbara Herman, 2000. (Traducción de Andrés de Francisco. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona: Paidós).
- Rawls, J. (1997b) *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971. (Traducción al castellano de María Dolores González. *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica. Segunda Edición en español).
- Rawls, J. (1995) *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993. (Traducción al castellano de Sergio René Madero Báez. *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica, Primera Edición en español).
- Rodríguez, W.E. (2005a) Orden global y guerra justa en el pensamiento de John Rawls. En: Grueso, Delfín Ignacio (compilador). *John Rawls. Legado de un pensamiento*. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.
- Rorty, R. (1996) *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. Barcelona, España: Paidós. (Título original: *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers. Volume I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Traducción: Jorge Vigil Rubio).

Sandel, M. (2000) *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa Editorial. (Título original: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. Traducción: María Luz Melón).

Vatter, M. (¿?) El concepto de lo político y la razón pública en Schmitt y Rawls. En: Arango, Rodolfo (editor académico). *Filosofía de la democracia. Fundamentos conceptuales*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de Los Andes (Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales).