

LA PROPUESTA

Demostraremos cómo es que Rawls deliberadamente no sigue las premisas de su teoría de la justicia en *El derecho de gentes*. En particular, no extrapola el principio de la igualdad entre las personas a las relaciones entre los Estados ni nos provee de un principio distributivo o de la diferencia; empero, expone principios lo suficientemente amplios como para permitir que los pueblos de todos los países convivan entre sí, pero que hoy sólo son útiles para garantizar una mínima supervivencia.

Por ello nos preguntamos: ¿es posible hablar de justicia en las relaciones internacionales? Así que pretendemos adoptar las principales premisas de la teoría de la justicia y aplicarlas en el contexto internacional; para ello, como hemos dicho en repetidas ocasiones, buscamos colocar a los representantes de los Estados-nación en la posición original rawlsiana con la finalidad de que lleguen a un acuerdo sobre cuáles deben ser los principios de la justicia en el ámbito de la aldea global.

Sostenemos que dos son los principios que todos ellos seleccionarán. El primero, el principio federalista, garantiza la igualdad entre todos los países sin importar sus diferencias en tamaño y poder. El segundo se relaciona con el primero y se funda en una idea kantiana sobre las personas según la cual ningún país puede ser utilizado simplemente como un medio. Estos dos principios se erigen como condición necesaria, pero no suficiente, para entablar relaciones justas entre los actores internacionales. Antes de ello se requiere que las partes acepten practicar la empatía, sentimiento que funcionará como el principio distributivo de Rawls.

Como también lo hemos dicho, optamos por un velo de la ignorancia más delgado que el de Rawls porque permitirá que los representantes de los Estados adquieran conciencia plena de que la cultura jugará un papel muy importante en sus decisiones. Asimismo, hemos apuntado que no es suficiente aceptar la igualdad para aspirar a la paz perpetua, por lo cual hemos sostenido una propuesta que impulsa a la naciones a que se comprometan, en el ámbito de las relaciones internacionales, a crear una estructura de justicia y de negociación a partir de su compromiso con una situación hipotética en la que adopten los dos principios como una condición necesaria para el ejercicio de la empatía. Así, cuando fuera necesario resolver algún problema en una relación bilateral, cada una de las partes se colocaría en el lugar de la más poderosa, para después situarse las dos en la posición del

otro país, con un amplio conocimiento de las dos culturas a fin de buscar una solución aceptable para todos, una intermedia, que no será la mejor para ninguno, pero tampoco la peor, sino la más justa. Mostraremos por qué resulta racional y viable lograr acuerdos, incluso si se trata del país más poderoso.

Reinterpretar a Rawls

Cuando John Rawls formuló su teoría de la justicia como equidad encontró dos principios de justicia a los que acuden los individuos racionales en circunstancias especiales (Rawls, 1971);⁶¹ fueron también los mejores que pudimos encontrar para juzgar el orden internacional y nos permitirán avanzar en la toma de decisiones racionales para la construcción de uno mejor. Una de las críticas más importantes a su libro *Una teoría de la justicia* consistió en que no considera las relaciones internacionales; su construcción teórica sólo es válida en la escala nacional y para los países económicamente muy desarrollados. El autor respondió argumentando que no pudo abarcar todos los temas, pues su propósito esencial era establecer principios de justicia para una sociedad bien ordenada. Más adelante propuso algunos principios, esta vez para las relaciones internacionales, en su libro *El derecho de gentes*; ¿lo logró?

Sostenemos que ni siquiera utilizó de forma consistente su propia teoría de la justicia para el caso de las relaciones internacionales, sino que planteó un esquema diferente. Siguiendo lo formulado en su teoría de la justicia, en nuestro trabajo planteamos una construcción similar para regular las relaciones entre los países con la finalidad de superar el permanente estado de guerra.⁶² Demostraremos que sólo sería posible construir una teoría federalista de la justicia para las relaciones internacionales si se mantiene su primera propuesta acerca de la igualdad en una sociedad bien ordenada. En otras palabras, afirmamos que los argumentos presentados en *El derecho de gentes* no derivan de su teoría de la justicia, o sólo lo hacen de tal manera que pueden ser aplicados a las sociedades liberales.

En el caso de las sociedades diferentes, Rawls sólo “tolera” a algunas, pero no las considera como iguales, mientras que a otras, opina, ni siquiera se las debe tolerar (los Estados proscritos). Se podría argüir que tolerarlas es conferirles cierto estatuto de igualdad; no obstante, en nuestra perspectiva la tolerancia no es más que una forma de autocontrol en la que aparentemente se escucha a las demás posturas.

⁶¹ En el *Liberalismo político* Rawls reformuló los principios para superar las críticas: fundamentalmente el primero se refiere a la libertad y el segundo a la diferencia.

⁶² La primera versión de esta idea se publicó en Márquez-Padilla (2000: 51-77).

Asimismo, consideramos que cuando realmente se está abierto a conocer la posición de la contraparte, cuando en verdad se la considera como un igual, se está dispuesto, incluso, a cambiar algo de la propia visión. De cualquier manera, la *tolerancia* a la que Rawls se refiere constituye una mejoría respecto de las posiciones extremadamente conservadoras para las cuales incluso escuchar otras perspectivas podría resultar peligroso.⁶³

Retomando lo dicho por John Rawls en *El derecho de gentes* (1999), existen cinco tipos de sociedades: los pueblos liberales razonables, los pueblos decentes, los Estados proscritos, los Estados lastrados por condiciones desfavorables y los absolutismos benignos. Las democracias liberales normalmente seleccionan principios de justicia y convivencia que pueden ser aceptados por todos y en este sentido llegan a formulaciones como las siguientes acerca de los pueblos:

1. que son libres e independientes,
2. observan los tratados internacionales,
3. son iguales entre sí y participan en el establecimiento de acuerdos,
4. no intervienen en los asuntos de otros pueblos,
5. tienen derecho a la autodefensa,
6. respetan los derechos humanos,
7. reconocen que hay restricciones para hacer la guerra, y
8. aceptan la obligación de ayudar a la gente que vive en condiciones desfavorables.

De manera similar a Francis Fukuyama y Samuel Huntington, Rawls nos recuerda que las democracias no se pelean entre sí, sino que se unen para combatir a los llamados Estados proscritos, los cuales, según él, pueden poner en peligro la existencia misma de las democracias, razón por la cual decide establecer límites a la tolerancia. Señala que sólo en el contexto de la democracia liberal puede desarrollarse el derecho de gentes. Agrega que lo más importante es que las políticas exteriores de las democracias liberales sean también percibidas como razonables desde la perspectiva de los Estados decentes no liberales.

Rawls sostiene que una democracia constitucional pluralista razonable cuenta con instituciones que conducen a sus ciudadanos a adquirir un apropiado sentido de la justicia en la medida en que forman parte de la sociedad; asimismo, ofrece estabilidad por las razones correctas (Rawls, 1999: 15). Su teoría establece también que los pueblos liberales tienen un carácter moral porque son tanto razonables como racionales (1999: 25). A partir de esta aseveración nos surge la pregunta: ¿las

⁶³ Por ejemplo, el comité Provida ni siquiera considerará necesario tolerar o escuchar los argumentos en favor del aborto.

otras culturas políticas no son morales? Quizá la racionalidad deba entenderse en el marco de la propia cultura, pero sin duda la moralidad existe. Debemos por ello realizar un esfuerzo para tratar de comprenderla y no únicamente ignorarla. La cuestión será explorar por qué se confiere valor a ciertas cosas y no a otras.

William Galston argumenta que Rawls no considera las diferencias con la suficiente seriedad. Por ejemplo, en un país en el que la mayoría otorga a la autonomía individual un gran valor podrían existir minorías que no apoyen dicho principio. Un país en el cual la decisión de colocar el poder del Estado por debajo de la promoción de la autonomía individual pudiera debilitar a los grupos que no se organizan de acuerdo con ese principio porque amenaza su identidad (Galston, 1995: 516-534). Ahora bien, Galston enfatiza que el “Estado de diversidad” que propone debe ser lo suficientemente flexible como para dar espacio a las diferencias individuales y de grupo, pero también debe contar con la fuerza de una unidad social liberal, tarea nada fácil porque existen contradicciones históricas entre la autonomía y la diversidad, pero el propósito es generar instituciones públicas que realmente expresen las diferencias y no fuercen la homogeneización.

Recordemos que en el modelo de Rawls, “las partes” son los pueblos y no los Estados porque sólo los primeros pueden decidir y por las razones correctas. En el nuestro podemos incluir a los Estados o a sus representantes porque, tomando en cuenta su estructura, promovemos que también decidan por las razones correctas. Se eliminaría la práctica de decidir sólo por razones de Estado, en el sentido maquiavélico, porque cuando nos dirigimos hacia un necesario proceso de empatía, esta forma de pensar cede ante la necesidad de incluir y considerar seriamente todas las posiciones. Incluso si fueran los representantes del gobierno los que se colocaran en la posición original, el modelo los obligaría a considerar las otras posturas.

La idea de que existan razones de Estado concierne sólo a éste, el cual no encuentra necesario justificarse ante la población, porque la suya se presenta como una razón muy fuerte. Ahora bien, en nuestro modelo el Estado puede externar esa razón, pero debe justificarla bien, de modo que las partes puedan comprenderla; de lo contrario será automáticamente rechazada. Por lo tanto, permite que los Estados expongan sus argumentos por las razones correctas o, para decirlo con otras palabras, puedan actuar de forma justa dadas las condiciones necesarias.

En esta misma línea podríamos preguntarnos: ¿por qué en *El derecho de gentes* Rawls no concede la misma igualdad a los actores en el contexto internacional que sí les reconoce a las partes en una sociedad bien ordenada? Ello se debe, en primer término, a que cuando se considera que la propia posición es la mejor no hay forma alguna de que se conceda la igualdad al otro participante. Cada uno procura defender su postura como la más objetiva, como aquella que con el tiempo será reconocida por todos los demás.

En nuestra propuesta abogamos por la igualdad de las partes y no por la simple tolerancia, es decir, por una disposición real para dar la suficiente relevancia a todas las posiciones. Para ello se requiere que la *otra* parte también esté abierta a escuchar verdaderamente en términos de igualdad. No dejamos de percibir el peligro, que muchos autores han expresado, derivado de que los occidentales somos muy críticos de nuestra propia posición y que el proceso podría amenazar nuestra civilización (Scruton, 2002: 73), así que también exhortamos a las demás culturas a estar abiertas a las diferentes posiciones. En una relación, ambos lados deben estar realmente dispuestos a aprender el uno del otro y viceversa.

Si por sus características culturales una determinada sociedad plantea que no le está permitido escuchar otras posiciones, entonces podríamos verla como un riesgo para la comunidad internacional. Si las sociedades no están dispuestas a formar parte del diálogo internacional por la paz, entonces pueden con el tiempo tratar de imponer su propia posición y poner en peligro la viabilidad de otros. En este sentido, quizá se podría admitir un único caso especial de una cultura muy lejana sin contacto con otras, que no quiere saber nada sobre los demás, pero que tampoco desea cambiarlos o percibirlos como un desafío ni, por lo tanto, combatirlos.

En nuestra propuesta se requiere que cada sociedad sea lo bastante abierta como para asumir esta posición original porque no amamos ni idealizamos a las culturas estáticas. Aunque éstas pudieran tener algo irrefutablemente bueno, la tendencia general es a creer que todos podemos avanzar hacia el mutuo mejoramiento. El cambio no es malo ni bueno en sí mismo; lo que buscamos es introducir la idea del cambio gradual guiado por la reflexión, no sólo la de los miembros de una comunidad sino también las que provienen de otras sociedades, que algunas veces pueden ayudarnos a comprendernos mejor a nosotros mismos. Creemos que la cultura occidental tiene mucho de lo cual enorgullecerse y que vale la pena defender, aunque también pensamos que hay suficiente espacio para aprender de las demás culturas, que sería conveniente hacerlo no simplemente porque se esté culturalmente obligado, sino porque se pueden conocer nuevos valores que pudieran convertirse en parámetros compartidos.

Otra razón por la que Rawls no acepta la idea de la igualdad entre los miembros de la comunidad internacional es que necesariamente se debe llegar al principio según el cual es imprescindible combatir las enormes desigualdades económicas, hacer algo para revertir una circunstancia que se ha convertido en una gran injusticia. Es por ello que Rawls construye su segundo principio, el de la diferencia: “[...] esas inequidades son completamente justas si y sólo si, en términos generales, maximizan la ventaja del grupo menos favorecido” (Cohen, 2001: 363).

Charles Beitz subraya que el alcance del “principio de la diferencia” está claramente limitado a las sociedades nacionales (Beitz, 1983: 594); en otras palabras, la

preocupación es sólo por los compatriotas y sostiene que cuando Rawls deja entrar a otros países a la posición original en *El derecho de gentes* es únicamente “con el propósito de elegir principios reguladores para la diplomacia y la guerra” (Beitz, 1983: 594); es decir, no postula un principio distributivo para el nivel internacional.

Ahora bien, si en este último trabajo Rawls les hubiese concedido la igualdad a los países, pueblos o partes, habría tenido que aceptar consecuencias importantes. En primer lugar, tendría que haber incluido el mismo principio de la diferencia, de modo que no se reprodujeran a sí mismas las grandes injusticias globales, además de un principio adicional a partir del cual se crearán instituciones para transferir recursos en beneficio de los países más pobres del mundo. Asimismo, tendrían que minimizarse las desigualdades interestatales, tal como Stanley Hoffman interpreta el principio de Rawls (Hoffman, 1981), aunque también reconoce que se trata de una responsabilidad “imposible” para los países más ricos.

La posición cosmopolita en los derechos humanos: Pogge y Beitz

Como ya hemos visto, algunos autores nos recomiendan llevar la idea de la igualdad y el principio distributivo hasta sus últimas consecuencias. Por ejemplo, Thomas Pogge dice que es imposible ignorar que millones de personas mueren cotidianamente de inanición en nuestra comunidad global; es obvio que algo está mal en el sistema económico. Lo menos que se requeriría son instituciones internacionales que decidan cómo distribuir los recursos de forma justa (Pogge, 1986: 71). No es solamente la identidad común lo que nos obliga a ciertas lealtades; la gran injusticia del hambre no puede soslayarse aunque no tengamos historias comunes con quienes la sufren; no debemos olvidar que existen los derechos humanos.

Por ello, este autor propone un cosmopolitismo institucional (Pogge, 1992: 48). Así, desarrolla una idea de reforma gradual institucional global (1992: 48) y sugiere establecer una federación siguiendo un esquema de varios niveles cuya finalidad sea defender la moral cosmopolita; ello no significa que deba existir un Estado transnacional todopoderoso; de hecho, este autor piensa que para que el federalismo realmente funcione el Estado tendría que desaparecer. En su lugar habría una serie de unidades políticas distintas y se esfumarían las lealtades exclusivistas hacia un solo Estado, los pueblos se sentirían vecinos y el mundo sería el hogar de todos (1992: 58). Los derechos que se defenderían serían no solamente los particulares de esos ciudadanos sino los de los humanos en general.

Charles Beitz representa la que ha sido bautizada como la visión cosmopolita. Al principio pensó “que [todos] los miembros de la posición original debían ser glo-

bales más que nacionales porque las sociedades nacionales no son, de hecho, autosuficientes; el sistema de comercio e inversiones global, organizado en el marco de una estructura de instituciones y convenciones internacionales, constituye un esquema de cooperación social en el sentido de Rawls” (Beitz, 1983: 595), aunque más adelante matizó su posición cuando se dio cuenta de que la necesaria reciprocidad que puede darse entre los miembros de una sociedad no ocurre en el contexto global, y también de que la mera posibilidad de la existencia de instituciones globales no significa que lleguen a ser una realidad.

Finalmente, Beitz concluye que existe un límite superior para la carga que un Estado puede pedir a sus ciudadanos que soporten en la consecución de objetivos cosmopolitas (Beitz, 1983: 598). Admite que no se puede demandar un compromiso total con la redistribución cuando no hay reciprocidad entre los miembros de la comunidad internacional. A pesar de ello, considera que no podemos ignorar la creciente interdependencia de las naciones y la existencia de una economía mundial, por lo cual debe establecerse algún compromiso mínimo: “Los teóricos han rechazado la doctrina del estado de naturaleza en las relaciones internacionales y han sugerido que las naciones deben comprenderse como algo más que entidades soberanas separadas y que las relaciones entre ellas deben regirse por principios morales” (Gould, 1990: 308).

La interdependencia global conlleva relaciones de cooperación similares a las que se dan a nivel nacional, con beneficios y costos, por lo que se puede justificar un principio redistributivo como el segundo principio de Rawls (Beitz, 1999: 152). No sólo argumenta que hoy no podemos hablar de estos Estados-nación autosuficientes, sino que va más allá y sostiene que las personas en la posición original de segundo grado deberían saber que hay escasez de recursos naturales y además están repartidos arbitrariamente (desde un punto de vista moral), siendo que resultan fundamentales para poder tener sociedades desarrolladas y con instituciones justas. Termina diciendo que aun cuando se asuma la autosuficiencia, los principios de justicia de Rawls para el nivel internacional resultan incompletos (Beitz, 1999: 169); más aún, explica que dada la interdependencia económica, los principios de justicia distributiva deben aplicarse en primera instancia al mundo como un todo y derivadamente a los Estados-nación (1999: 170).

Asegura que quiere extender los principios de Rawls al nivel internacional; sin embargo, pensamos, se aleja en gran medida de la teoría sobre la justicia en el ámbito nacional de Rawls. Por un lado niega la libertad a los Estados al pretender permitir la intervención en caso de una presumible violación de derechos humanos y acaba diciendo que primero se debe aplicar el principio distributivo global y luego derivar el del espacio nacional. La teoría de Rawls da prioridad al principio de libertad y habla del orden lexicográfico que debe existir entre el primer principio, de libertad, y el segundo, distributivo. Beitz, en su afán por repartir los recursos naturales, pone en peligro

uno de los principales derechos defendidos por el liberalismo rawlsiano, que es la propiedad privada.

Es verdad que las presiones para la redistribución no pueden ser tan altas como lo exigen Beitz y Pogge porque la gente se negaría a financiarla y la propiedad privada se pondría en riesgo, pero estamos convencidos de que debe efectuarse lo antes posible o el costo a largo plazo sería mayor si se mantienen grandes diferencias entre países. En nuestro modelo, consideramos preciso instar a las partes de un mundo cada vez más global a que verdaderamente tomen en cuenta los intereses del otro y formulen compromisos reales para adquirir una perspectiva común en el terreno de las relaciones binacionales, aunque obviamente esto también funciona para las multilaterales. No es una propuesta redistributiva, sino distributiva, basada en el ejercicio de la empatía, mecanismo equitativo de repartición de cargas y beneficios de la cooperación, de tal forma que las partes acepten los términos.

Pensamos asimismo que una segunda consecuencia de tomar en serio la igualdad entre las naciones sería, por ejemplo, que si hay personas que deseen migrar a una sociedad bien ordenada, al ser consideradas totalmente iguales no habría forma de justificar las políticas que buscan frenar la migración o ejercer un control total de las fronteras. Los seres humanos deben contar con la posibilidad de migrar, por ejemplo, en la búsqueda de un trabajo, del mismo modo en que las fronteras están completamente abiertas para el capital internacional; no obstante, Rawls visualiza la “libre migración”, pensamos, como un peligro potencial que podría ocasionar la decadencia de la sociedad receptora.

Por supuesto, estamos de acuerdo en que se trata de un dilema. No se puede simplemente demandar a otras sociedades que se abran afrontando cualquier riesgo, pero tampoco podemos ignorar las violaciones a los derechos humanos en aras de una supuesta protección a los derechos de unos ciudadanos que, de hecho, no están en peligro. En cambio, hay derechos universales que deben ser protegidos por todas las sociedades si realmente aspiramos a un mundo mejor.

David Miller afirma que las fronteras nacionales son éticamente significativas (Miller, 1988: 647-662); es decir, que los deberes que tenemos con nuestros connacionales son de mayor alcance que los adquiridos con los extranjeros. Con ello enfatiza el peligro de la ingenuidad en temas internacionales, permanece en el espacio de un nacionalismo estrecho, pero también sugiere que deberíamos ser capaces de racionalizar nuestros compromisos con la justicia distributiva desde una perspectiva universalista. Desde la perspectiva opuesta, Charles Beitz niega el significado moral de las fronteras nacionales. En su opinión, los individuos tienen derechos universales que van más allá de los límites artificiales y son los que deben protegerse. Obviamente soslaya la prioridad de la autonomía del Estado o la no interferencia con el Estado nacional.

En nuestro modelo proponemos tomar con seriedad ambas posturas: la que pretende defender las fronteras de las migraciones constantes y la de los migrantes, que no puede explicarse de manera aislada sino que forma parte de procesos más amplios como la globalización, el mercado internacional del trabajo y los sistemas productivos regionales. Analizaremos el problema desde una perspectiva común que abarque tantos intereses como sea posible, pues no se trata de ver a los migrantes como *polizones* ni tampoco de que los empleadores sigan aprovechando su fuerza de trabajo a cambio de salarios muy bajos, sólo cuando la necesitan y sin ninguna responsabilidad social.

Otro problema derivado de que Rawls no asuma la plena igualdad en el contexto global es que para lograr relaciones internacionales de cooperación productivas tendríamos que esperar hasta que los otros actores consigan construir democracias liberales. Nuestro objetivo es que la propuesta no sea tan ideal que resulte impracticable, sino que nos permita hacer algo en el campo internacional, gradualmente, a través de un proceso de negociación aceptado por las partes.

Como lo explica Pogge: “El valor de un ideal no es una cuestión de todo o nada; no depende de su instrumentación completa, e incluso los pasos pequeños pueden significar una enorme diferencia en términos humanos” (Pogge, 1986: 75). Su modelo presenta varios aspectos similares a los que ahora planteamos: impulsa un proceso gradual, que procura no desistir porque la consecución del ideal parezca demasiado lejana; también sostiene que debe mantenerse una actitud activa para alcanzar la meta, explícita la preocupación por el hombre global, no simplemente por un ciudadano particular de determinada sociedad desarrollada y, finalmente, encuentra en el federalismo un esquema adecuado que nos ayudará a llegar a la moralidad cosmopolita.

El federalismo que proponemos es compatible con la existencia del Estado nacional; es así porque hasta ahora muchas veces el Estado nos ha servido para proteger los derechos de los ciudadanos, entre otras ventajas, además de que no dejamos de reconocer el temor que nos produciría volver al mundo tribal, pues no vemos nada en el federalismo que nos proteja de ello. Que el Estado-nación moderno no haya sido capaz de solucionar todos los problemas y de asegurar todos los derechos para todos los ciudadanos no nos autoriza a rechazarlo totalmente sin antes crear una nueva arquitectura para la solución de los conflictos.

No podemos negar los avances en términos de derechos que se han logrado en su contexto, pero es necesario reconocer los peligros de los tribalismos y los conflictos étnicos. Por lo tanto, para nuestro modelo hemos decidido asumir el esquema de los Estados-nación vigente, aunque se acepta la existencia de otros actores en el ámbito internacional en la etapa actual de la globalización. Por otro lado, no compartimos la idea de la creación de un gobierno cosmopolita que redistribuya los

recursos y beneficios generados por las sociedades nacionales porque, aunque resulta atractiva, en las condiciones actuales nos parece muy utópica.

Es preferible partir de premisas *más débiles*, de bajo riesgo y más realistas, como la posibilidad de concebir un proceso paulatino, a establecer *premisas fuertes* que parten de la imposición de un gobierno global que exija la redistribución automática. Cuesta trabajo imaginar que los Estados fuertes consientan en ceder su soberanía y su riqueza. También sostenemos que es importante poner una especie de candado al federalismo de tal forma que se asegure llegar a una decisión tan equitativa que pueda ser aceptada por las partes.

Consideramos al Estado-nación el principal actor del actual contexto internacional. Esta visión no se contrapone con la posibilidad de crear alianzas entre Estados para tratar de ganar peso en la arena global. Las *partes* podrían incluir entre sus filas, digamos, al país más poderoso del mundo y a varios países menos avanzados. En este caso se solicitaría al primero, en el marco del federalismo internacional y considerando el candado antes mencionado, colocarse en la posición de los otros países de tal forma que pudiera darse un reconocimiento de los intereses de ambas *partes*: los propios y los de las otras naciones. Cabe aclarar que de ninguna manera excluimos al multilateralismo como forma de negociación. La propuesta permite también a los gobiernos negociar en el nivel interno con los distintos grupos étnicos. El contenido de la estructura del modelo que presentamos es universalista porque podemos aplicarlo a todos los países, pues los ayudará a establecer mejores relaciones.

No pretendemos avanzar hacia la igualdad total entre los individuos ni entre las naciones, sino emprender una ruta intermedia para mitigar las grandes desigualdades que, si se ignoran, pueden volverse contra la comunidad internacional. Pensamos, como Beck, que no es posible ignorar al resto del mundo, porque tarde o temprano nuestro destino global nos alcanzará.

La construcción de la propuesta

Si bien la globalización ha ignorado que resulta de la mayor importancia replantear la justicia social, porque sólo por esta vía la comunidad internacional será capaz de favorecer la paz perpetua, no como una quimera, sino como una posición práctica racional con la cual todos sus actores se comprometan y acepten cooperar, el objetivo final es llegar a un acuerdo racional entre iguales.

Esta construcción teórica se basará en los conceptos formulados por las diversas teorías del contrato social. En nuestro modelo, los sujetos —en este caso los representantes de los gobiernos— no elegirán dos de entre varios tipos de principios distributivos, como lo hacen los individuos concebidos por Rawls desde la

“posición original”; tampoco actuarán como se especifica en *El derecho de gentes*, en donde los pueblos decentes aceptan los principios de los pueblos liberales. También diferimos del formalismo rawlsiano donde las partes del contrato no son representantes de los individuos, como lo postula en *Una teoría de la justicia*, sino de los países, y en este sentido bien pueden serlo el pueblo o los representantes del gobierno.

En nuestro modelo, las naciones resolverían sus conflictos por medio de un marco regulatorio que les imponga límites razonables, aceptables, para tomar, al mismo tiempo, una decisión justa. La propuesta no se basa en un conjunto de principios abstractos que regirían a las instituciones sociales, sino que ofrece un método para procesar o resolver con justicia los conflictos entre las naciones. Serán precisamente las limitaciones establecidas en el procedimiento las que asegurarán la imparcialidad de los participantes.

Retomando la posición original

Para construir este modelo de justicia entre las naciones definiremos una “posición original” en el sentido rawlsiano (Rawls, 1999: 118), por la cual entendemos una construcción formal que posibilita contar con una situación de igualdad entre dos o más partes negociadoras y en la que cada acuerdo establecido será básicamente equitativo. Ello implica necesariamente la instauración del federalismo internacional, pues asumimos como una premisa fundamental la igualdad de las partes.

Se trata, obviamente, de una situación hipotética. Dicha “posición original” debe colocarse en un espacio neutral imaginario en el que es posible pensar y razonar las diferentes posturas de los países. El objetivo sería alcanzar una perspectiva común, mediante la cual los intereses de todas las partes serían considerados con seriedad y, por lo tanto, los países podrían aceptar los acuerdos. Se trata de que desde una visión imparcial, mediante la cual nos hemos puesto en los zapatos de nuestra contraparte, estemos dispuestos a acatar decisiones conjuntas y, por lo tanto, en caso de requerirse, los países podrían cooperar.

El delgado velo de la ignorancia

Ubicados en la posición original propuesta y gracias al velo de la ignorancia de Rawls, los ciudadanos no sabrían a qué país pertenecen, información que sería irrelevante para efectos de la justicia. Si algunos individuos, desde la posición original, supieran de qué nación proceden (por ejemplo, que son habitantes del Estado más poderoso de la Tierra) podrían no sentirse inclinados a elegir algún principio de la justicia que

fuese igualmente válido para todos y es probable que se sintieran tentados a imponer su voluntad; sin embargo, si gracias al velo de la ignorancia desconocen en qué país viven (si en el más fuerte o en el más débil) es más probable que estén dispuestos a encontrar un principio equitativo para las relaciones internacionales que supere definitivamente el estado de incertidumbre o la posibilidad de la guerra. Para ser capaces de formular principios justos es necesario que ignoremos la propia fuerza o poder. De otro modo se favorecería la guerra al tratarse de imponer unos sobre otros.

A partir de una posición original en que funcionará el velo de la ignorancia, nuestros ciudadanos hipotéticos muy probablemente harían lo necesario para actuar de acuerdo con las soluciones aceptadas por todas las partes, como si fuese un imperativo categórico al que aspirarían por la razón. En resumen, “lo racional” sería buscar ese principio que nos permita encontrar soluciones intermedias consensadas, porque así se superaría el círculo vicioso de la anarquía.

Cuando se logra contemplar la decisión correcta en la posición original nos sentimos atraídos a actuar en correspondencia, porque no sólo será la más racional sino también la más justa y equitativa, e impulsaría a los países a cooperar o tan sólo a acatarla, según corresponda.

Igualdad: ningún país es un medio

El segundo principio asumido por nuestro modelo sería que todos los países deben ser considerados fines en y para sí mismos y ninguno puede ser tratado como un medio. Dado que resulta imposible saber de antemano qué países o Estados evolucionarán históricamente —algunos de ellos incluso podrían desintegrarse—, el establecimiento de un principio de igualdad para las relaciones internacionales sólo sería válido entre los países existentes.⁶⁴

Carece de importancia conocer de qué nación provienen nuestros ciudadanos imaginarios dado que, una vez que se levante el velo de la ignorancia, todos y cada uno de ellos estarán de acuerdo en que su decisión ha sido racional y apropiada, sobre todo porque descubrirían que ningún país aceptaría que lo trataran como un simple medio para instrumentar los intereses de otro más poderoso, con lo cual se aplica, paralelamente, el primer principio: que todos los países son iguales en derechos y obligaciones en el ámbito internacional.

Lo anterior es independiente de su poder relativo en el concierto internacional o de su capacidad de influir sobre otras naciones, pues interesa a todos y cada uno de los miembros de la comunidad internacional ser tratados como fines. Tanto el

⁶⁴ En este sentido, también podría considerarse a los partidos o grupos en una negociación. No hay nada que nos impida imaginar este proceso entre un grupo indígena y un Estado nacional.

país más poderoso como el más débil considerarían racional apearse a este principio porque así, una vez eliminado el velo de la ignorancia, nadie se sentiría afectado negativamente. Cada individuo o representante estaría satisfecho de descubrir que de forma racional seleccionó un principio justo. En nuestro modelo cada país, sea o no una democracia liberal, debe recibir este trato, aunque aceptamos que, de no proceder de acuerdo con los esquemas de convivencia adecuados, tendría que ser obligado gradualmente a modificar sus conductas.

Diferencias en el velo de la ignorancia

En contraste con el velo de la ignorancia de Rawls, que oculta prácticamente todo dato sobre la estructura básica de una sociedad (Rawls, 1999: 19), el procedimiento aquí propuesto mantiene accesible y a la vista toda la información relevante sobre las naciones involucradas en una negociación; lo único que las partes no conocen es de qué país provienen, pero sí saben cuáles son las naciones (dos o más) que están negociando. Podemos suponer que una es la más poderosa del mundo, mientras que la otra podría ser pequeña y débil. En todo caso, las partes cuentan con toda la información relativa a cada una de ellas.

Desde esta perspectiva deberán colocarse en la posición de cada país, sucesivamente, y con toda esa información deberán optar por aquel escenario que las lleve a una solución intermedia. Esto implica que los actores podrán aprobar los acuerdos independientemente de su procedencia. Como hemos advertido, probablemente el resultado no represente los mayores avances posibles para la posición de un país en particular, pero tampoco propiciará que alguna de las partes pierda.

Rawls (1999: 32) considera esencial que los negociadores no conozcan el tamaño del territorio o de la población o la fuerza del pueblo cuyos intereses fundamentales representan. En nuestro modelo toda esa información es relevante y cada parte debe poder analizarla y, a partir de este esquema, se las invita a involucrarse en un ejercicio de empatía para encontrar una de las mejores soluciones posibles, una que sea aceptada por todos.

El autor estadounidense argumenta que lo que distingue a los pueblos de los Estados es que los primeros, cuando son justos, reconocen a los demás como sus iguales (Rawls, 1999: 35). El modelo que proponemos propicia que resulte racional para los Estados considerar la igualdad incluso donde en realidad no existe. Los Estados deben contemplar siempre a los otros Estados como sus iguales y, a pesar de sus diferencias reales, ser capaces de establecer un mecanismo de negociación tal que la cooperación se facilite.

Equilibrio reflexivo

Puede concebirse como el más puro ejercicio de empatía. Se trata de una condición que haría posible iniciar un tipo equilibrado de deliberación que necesariamente consideraría cada uno de los datos relevantes, las prioridades, los deseos, los recursos y las culturas de todos los actores nacionales. En otras palabras, todos y cada uno de los elementos de la discusión tendrían importancia para cada país específico. Todas las decisiones serían sopesadas sobre la base de los datos relevantes y, en este sentido, se llegaría sin dificultad a una posición racional concreta; esto significa que se analizarían las características fundamentales de la identidad de cada país y las decisiones las tomarían individuos racionales que intentan favorecer sus intereses. En la medida en que cada nación esté consciente de la importancia de ciertos asuntos fundamentales para las otras partes, podría aceptar la conclusión de que es imposible obtenerlo todo. En este planteamiento tomamos con verdadera seriedad la igualdad entre las naciones, aunque debemos tener conciencia de lo difícil que es encontrar valores universales y de que para llegar al mejor acuerdo resulta necesario esforzarnos en ser tolerantes y comprender al “otro”.⁶⁵

Supongamos que en una relación bilateral, por ejemplo, entre el país más poderoso del mundo y una potencia intermedia, surge un conflicto sobre la posible ubicación de un depósito de desechos nucleares; entonces, los representantes del primer país quizá traten de colocarlo donde obtengan los mayores beneficios y paguen los menores costos y, en un ejercicio de abuso de poder, probablemente lo instalarían en el país más débil, sin importar los intereses de éste. Ahora bien, tal vez sería difícil para el país poderoso visualizar los efectos a largo plazo de su decisión, pero quizá las personas afectadas, enfermas, radicadas en la frontera podrían terminar yéndose a vivir precisamente a su territorio; sin embargo, a través del mecanismo de la empatía propuesto ambos Estados podrían actuar como sujetos racionales y tomar las decisiones correctas; es decir, no basadas en la fuerza sino consensadas, sobre la base de una distribución más apropiada de los costos y los beneficios. El factor de la reciprocidad guiaría a las partes a actuar y decidir de forma justa; así, el lugar designado para colocar los desechos sería el menos perjudicial para ambas partes y el reparto de las cargas, equitativo.

⁶⁵ Los problemas que Walzer encuentra en la justicia procedimental de Rawls son superados en nuestra construcción teórica, en la que la cultura tiene una importancia capital (Walzer, 1997).

Armando la propuesta

Con la introducción del velo de la ignorancia se trata de hacer conscientes a las partes de que no es razonable tomar una decisión en la que un país gana todo o pierde todo. Es más racional compartir los costos y beneficios de tal modo que, una vez levantado el velo de la ignorancia, todos estén satisfechos con la decisión, sin importar si se es el representante del país más fuerte o el del más débil.

Supongamos que el velo de la ignorancia es colocado sobre los ojos de las partes en conflicto, haciendo invisibles todos los datos necesarios para que se reconozcan a sí mismas. Asumamos que dicho velo *introduce* un problema de identidad, una especie de amnesia temporal: todos los individuos que representan los intereses de algún Estado nacional saben que hay sobrepoblación, que ello ha generado una enorme contaminación y reducido los ya de por sí limitados recursos disponibles. Es obvio que de haber abundancia de recursos no habría conflictos ni la necesidad de impartir justicia, pero a las partes en cuestión les resulta imposible distinguir a cuál nación pertenecen, si a la más poderosa o a la más pequeña y débil, por lo que al levantarse el velo de la ignorancia podrían ser ciudadanos de cualquiera de ellas y esto los obliga a optar por soluciones intermedias.

De acuerdo con nuestra propuesta, lo correcto en caso de cualquier conflicto, sea binacional o multilateral, es tomar decisiones sobre la base de una construcción hipotética, desde la cual las partes, ubicadas tras un velo de ignorancia, en nuestro caso delgado, aceptan plenamente la igualdad entre los países y asumen, además, que todas las naciones deben ser tratadas como fines en sí mismos. A partir de esta circunstancia la obligación de cada cual es comprometerse activamente con un sistema de empatía.

Esta construcción hipotética obligaría, en caso de conflicto entre dos Estados, a tomar una decisión que considere y equilibre con seriedad ambas posiciones. La decisión más justa debe ser aquella que proviene de un esquema en que los actores se sitúan primero en el lugar del país más débil, con toda la información pertinente, y después en el del más poderoso. Tras tomar en cuenta los elementos a favor y en contra de los intereses de ambas naciones, quienes tienen la responsabilidad de decidir con toda seguridad elegirán la solución más apropiada, debido a que dada la pérdida de memoria temporal que sufrirán no tendrán manera de saber a cuál de los países involucrados pertenecen.

Por supuesto, es más sencillo imaginar una voluntad general a la que se llega por una negociación en un contexto de federalismo nacional que en el terreno internacional, donde los intereses son más fácilmente considerados excluyentes y en donde será casi siempre más complejo, aunque no imposible, llegar a acuerdos. Con todo, siempre existe la posibilidad de encontrar una posición intermedia satisfactoria para las partes.

Toda esta explicación significa que, incluso después de retirar el velo de la ignorancia y de “lanzar los dados de la fortuna”,⁶⁶ sería irrelevante para los sujetos responsables de resolver un conflicto internacional conocer a cuál de los dos países pertenecen —aunque podrían estar interesados por otras razones—, dado que para ese caso específico se asegurarían de elegir la solución más justa, puesto que la imposición del velo de la ignorancia los ha impulsado a actuar como observadores imparciales. Ambos países serían tratados en términos de justicia.

Ahora bien, podría argumentarse que después de levantar el velo de la ignorancia no existe nada que impida que la nación más poderosa viole el pacto original y retorne al uso de la fuerza y del poder. Es verdad: sólo la firme convicción de no regresar al estado de guerra y a la constante incertidumbre puede atajar esta posibilidad; es decir, una de las partes del contrato podría intentar ignorarlo y de nuevo utilizar la fuerza, pero ello necesariamente conduciría a las naciones a caer otra vez en el “estado de guerra” o en la anarquía. La racionalidad como principio impone la búsqueda de soluciones justas a situaciones de gran incertidumbre.

Cuando los representantes toman decisiones saben que, una vez que el velo de la ignorancia se levante y los dados de la fortuna hayan sido lanzados, todos tienen la misma probabilidad de ser miembros del país más poderoso o del más débil; por lo tanto, lo mejor será elegir una situación intermedia en la cual las partes compartan los costos de forma similar. Es decir, el mejor método consistiría en deliberar acerca de las posibles soluciones y encontrar una cuyas razones sean consistentes con el principio federalista de la igualdad entre las partes.⁶⁷

Ahora bien, algunos podrían sugerir que los líderes nacionales son apostadores y les gustan los riesgos; sin embargo, en la medida en que tienen obligaciones ante grupos de personas inocentes que podrían sufrir los resultados de sus decisiones o que incluso pueden llegar a afectar a generaciones futuras, resulta válido apoyar a líderes políticos y representantes de naciones con aversión al riesgo.

Sin duda estaríamos de acuerdo en que muchos recursos naturales están siendo aniquilados por la contaminación y que el problema de la sobrepoblación es más alarmante cada día y en que ambos factores aumentan la posibilidad de la guerra y la incertidumbre. Por su parte, la realidad del terrorismo hace imperativo que adoptemos esta estrategia si deseamos salir del círculo vicioso de ataque y respuesta y se requiere una solución de largo plazo. Es por ello que más que frente a un simple deseo nos encontramos ante la necesidad de elegir principios que puedan

⁶⁶ Rawls utiliza la metáfora de los “dados de la fortuna” para referirse a la intervención del azar en la colocación de los individuos en una particular posición social desde el nacimiento. Transfiriéndola a la propuesta formulada en este libro sobre las relaciones internacionales, la metáfora se refiere al papel de la casualidad en el lugar que ocupan las naciones en el contexto internacional.

⁶⁷ Para revisar lo concerniente a la democracia deliberativa véase Cohen (1998: 185-209).

reglamentar las relaciones internacionales a partir de la “posición original”. Es importante subrayar que así como es verdad que si existieran en el mundo significativos excedentes de recursos los esquemas de cooperación serían superfluos, del mismo modo, si fueran demasiado escasos la cooperación se tornaría imposible (Rawls, 1999: 127). Hasta hoy, en términos generales, no nos encontramos en ninguno de estos dos extremos, aunque en el caso de ciertos recursos y dada la sobrepoblación mundial nos acercamos a un escenario de escasez. Por ello, actuar conforme a este mecanismo de negociación nos ayudará a retrasar el proceso.

En suma, con las condiciones asociadas con nuestro velo de la ignorancia, diferente del de Rawls, alcanzamos un tipo particular de justicia cuya legitimidad proviene de una noción idealizada de consenso donde las partes llegan libremente a un acuerdo que les parece lo suficientemente razonable dado que accedieron a toda la información necesaria para analizarlo, de tal modo que saben que lo reconocen como compatible con sus propios intereses (véase Rawls, 1971; Cohen, 1997: 120).

Racionalidad y cultura

La racionalidad no tiene sentido por sí misma ni en forma objetiva. Como lo explica Amartya Sen: “Es perfectamente obvio que uno no puede razonar en el vacío” (Sen, 2000: 12-18). Tradicionalmente se ha asumido que la racionalidad es independiente de cualquier otro aspecto; no obstante, nosotros pensamos que es necesario colocarla en el marco de un paradigma social específico; así es si realmente deseamos comprender la posición del “otro” y de este modo construir la posibilidad de obtener acuerdos o consensos. Si las partes que negocian fueran, por ejemplo, un país protestante y uno musulmán, al introducir el velo de la ignorancia sería importante explicarles a ambas el significado y el alcance de la religión en cada cultura, de modo que puedan evaluar la profundidad de sus propias creencias para juzgar el impacto de su decisión. De este modo serán capaces de discernir cuánto pueden realmente moverse en una dirección o en otra.

Sólo mediante la adquisición de un conocimiento más amplio que el que permite la postura de Rawls sería posible mostrar la irracionalidad de las desviaciones de la verdadera religión en cada caso; es decir, la cuestión se reduce a encontrar las intersecciones racionales en la cooperación o en las relaciones entre las naciones. No sería viable pedir a una de las partes que con su decisión desobedezca aspectos fundamentales de sus convicciones. Por el contrario, deben equilibrarse uno a uno todos los elementos relevantes, de tal manera que puedan compartirse tanto los beneficios como los costos en forma equitativa.

En este punto disentimos de las posiciones que sostienen que cualquier entendimiento es imposible por razones culturales. Esta visión, como comentamos, está representada principalmente por Samuel Huntington, aunque también por Roger Scruton, quien argumenta que Occidente disfruta de una cultura política diferente de todas las demás. En su opinión, la lealtad que emerge de la religión sobre otras formas de conocimiento no puede comprender la que existe hacia el Estado y la ley (Scruton, 2002: 63). Por el contrario, pensamos que aunque estas culturas sean muy diferentes no es imposible que puedan entenderse; por lo tanto, afirmamos que es viable encontrar un espacio para la flexibilidad, especialmente si el objetivo es crear un mejor contexto internacional y, en consecuencia, una mejor situación interna.

Normalmente es difícil aceptar siquiera la posibilidad de que se está cometiendo una injusticia. Aún más, frecuentemente las personas piensan que si los representantes fuesen “más racionales” entenderían nuestras propias decisiones perfectamente.⁶⁸ Ello es así porque en su mayoría los individuos tienden a colocar la racionalidad del lado de sus propias culturas. Por eso, para ser justa, la racionalidad debe situarse en un paradigma social particular, específico para cada país concreto, que permita comprenderlo cabalmente, pero que no nos impida desechar prácticas culturales negativas o perjudiciales para las comunidades. En otras palabras, las culturas deberán ser capaces de evolucionar en un sentido positivo.

Esta construcción abre un espacio suficiente para el cambio en ambas partes, lo cual significa que no consideramos a ninguna de ellas como universal, aunque a veces tendemos a pensar que los valores occidentales lo son porque hemos sido educados en ellos. Francis Fukuyama sería un prototipo perfecto de esta posición. Se ha considerado también que el propio John Rawls sustenta sus teorías en valores cuya validez él considera universal (Scruton, 2002: 11).⁶⁹ Por su parte, Scruton afirma que la crítica posmoderna explica que la cultura occidental encubre su etnocentrismo presentando su modo de pensar como una fuerza universal (2002: 74).

Nuestra postura trata de conciliar ambas visiones: es universal en el sentido de que es aceptable para todos, pero también considera la historia y la cultura. Asimismo, aceptamos el argumento de Scruton de que un contrato social implica excluir a quienes no forman parte de él, de modo que los beneficios se otorgan sólo a sus miembros; no obstante, proponemos un contrato social universal de tal modo que todo mundo podría aceptarlo y, por lo tanto, serviría de base para la elaboración

⁶⁸ Mi padre acostumbraba decirme: “Como eres una persona inteligente, estoy seguro de que comprenderás mi argumento”.

⁶⁹ Aunque Rawls planteó en su libro *Political Liberalism* que su teoría de la justicia era sólo para sociedades democráticas bien ordenadas, como las liberales.

conjunta de principios que faciliten la cooperación hacia un mucho mejor futuro. Scruton percibe que el contrato social abstraído de la idea de la jurisdicción territorial es posible sólo entre países con una misma historia (Scruton, 2002: 35). Nosotros recomendamos un contrato social abstracto similar, pero que incluya a los pueblos con historias diferentes.

Así, por una parte tenemos a Fukuyama y a Rawls “descubriendo” los valores objetivos y, por la otra, a Huntington y a Scruton subrayando las diferencias y las tensiones entre Occidente y los demás. En este sentido, sostendríamos que sí existe una posibilidad de construir esos valores universales, pero únicamente como el resultado de un acuerdo entre las diferentes culturas.

Scruton expone que desde Kant ha existido el sueño de una ciudadanía mundial con un orden legal “omniabarcante”, sin lealtades nacionales y, por lo tanto, sin que surjan competencias por el territorio (Scruton, 2002: 35). Piensa que al eliminarse las lealtades nacionales el equilibrio histórico del poder entra en riesgo. Lo que planteamos no pretende suprimir esas lealtades, las cuales nos han permitido, hasta ahora, mantener nuestras memorias, historia, identidad y cultura, esta última vista no como una entidad fija sino como una construcción imaginaria en constante redefinición, pese a mantener ciertas constantes.

De conformidad con nuestra propuesta, en primer lugar tomamos muy seriamente el principio de la igualdad entre las naciones. Por otra parte, realmente somos capaces de concebir que el cambio es posible para todos los miembros de la comunidad internacional.⁷⁰ Cuando lo anterior no se toma en serio persiste la idea de que con el tiempo todas las otras culturas terminarían adoptando como únicos los valores occidentales.

Resulta muy difícil para nosotros cuestionar los valores occidentales, especialmente tras los ataques a las torres gemelas y al Pentágono. Hay quienes culpan de ellos a la religión musulmana; sin embargo, sostenemos que generalizar puede constituir un grave error. Por el contrario, afirmamos que es preciso e impostergable aceptar que no fue la religión musulmana como un todo la que justificó los ataques, sino que se trató de un pequeño grupo de fundamentalistas que concibe al terrorismo como parte de la *jihad* (guerra religiosa en nombre de la fe) y esto incluye la lucha contra Estados Unidos, país al que consideran una amenaza para su civilización.

Más que un resultado de la globalización, como algunos autores los visualizan, los ataques fueron la apuesta de un sector beligerante de la oposición musulmana incapaz de organizar la resistencia en sus lugares de origen, o de identificarse con sus

⁷⁰ Para ello, encontramos dos principios de actuación y postulamos el mecanismo de la empatía, que debe erigirse en el patrón para juzgar cualquier decisión, sea entre Estados, soberanías, grupos étnicos o cualesquiera otros grupos sociales e incluso entre individuos.

nuevas naciones tras su diáspora. Quizá por ello es que recurren a la violencia religiosa como la única prueba de su identidad (Scruton, 2002: 159).

Ahora bien, no olvidemos que la historia ofrece muchos ejemplos de actos irracionales también en el cristianismo, entre ellos, la quema de presuntas “brujas” en Salem, la inquisición católica en España y la Nueva España, así como la discriminación contra el pueblo judío debido a su creencia en otros principios religiosos. Ninguno de estos actos representa al cristianismo o al catolicismo como un todo sino que sólo son casos extremos. Sus practicantes y fieles han logrado cambiar estas circunstancias poco a poco. En nombre de la paz debemos emprender un esfuerzo especial para tratar de encontrar una solución de manera que ambas civilizaciones puedan convivir sin sentirse amenazadas.

Impulsemos un trabajo de imaginación: comencemos colocando en la “posición original” a representantes de la civilización musulmana. Para ello, se eligen dos principios de conducta encarnados en el federalismo: la igualdad entre las naciones y la regla de que ningún país pueda ser utilizado como un medio. Asimismo, no consideramos que la cultura sea un obstáculo para el establecimiento de instituciones políticas democráticas y de economías de mercado exitosas (Fukuyama, 1992: XIX). Además, entendemos como indispensable que se permita a las personas decidir si realmente desean vivir regidos por estas instituciones. Estamos preparados para aceptar todas las consecuencias de la igualdad.

Podemos reconocer que somos firmes partidarios de los principios occidentales y que por ello estamos dispuestos a ponerlos a prueba para defenderlos, pues estamos seguros de que los mejores de entre ellos prevalecerán sin peligro. Estamos convencidos, asimismo, de que por lo menos podemos intentar transformar la innegable obsesión de consumo que nuestra economía de mercado ha imbuido en la mayoría de nosotros, a costa del desarrollo espiritual que pudiera resultar más gratificante. Lo más productivo sería evitar el fanatismo de una de estas culturas y el materialismo de la otra. Al final, sus defectos son sólo consecuencias de sus valores centrales.

A partir del primer principio aceptado, la igualdad plena entre los Estados-nación, debemos promover de inmediato el segundo principio: que ningún país o civilización pueda ser tratado como un simple medio, sino como un fin en sí mismo, aunque ello no significa que debamos aceptar todas las especificidades de esas civilizaciones. Además, nuestra concepción de cada una de ellas no podría ser fija ni eterna. Muchas civilizaciones han desaparecido o fueron derrotadas por su insaciable sed de poder, aunque su poder real no igualaba a su urgencia de expandirse. También se ha dicho que las civilizaciones mueren cuando sus élites económicas no invierten en la reproducción del sistema como un todo, sino que sólo gastan en forma egoísta adquiriendo productos suntuarios. Por ello no defendemos

a la cultura en sí misma, o por definición, pues reconocemos que existen tradiciones y prácticas culturales que pueden y deben cambiarse.⁷¹

Se requiere ser sensible a los aspectos culturales que cada civilización puede cambiar y a los que realmente no pueden modificarse sin perder identidad. Por ejemplo, recientemente se informó en un periódico que en España se publicó un libro de un líder religioso musulmán que aconseja sobre cómo debe golpearse a las esposas para no dejar ningún tipo de marca. Categóricamente sostenemos que este tipo de costumbres deben desaparecer y que, obviamente, existen posibilidades reales para efectuar el cambio. Se trata de tradiciones que no podemos ignorar sólo porque son prácticas culturales.

Veamos otro ejemplo. Recordemos que algunos padres de generaciones anteriores, incluso en Occidente, sinceramente creían que era adecuado pegarles a sus hijos con fines correctivos. Según ese punto de vista, tal castigo haría que los chicos y chicas entendieran que su conducta era equivocada; más o menos en el estilo de Pavlov. Esta práctica ha sido erradicada de muchos lugares y, aunque hay padres que continúan haciéndolo, la tendencia a dejarla en el pasado es irreversible.

En un esquema imaginario, como el de la posición original, se puede concebir la posibilidad de indicar al otro cuándo comete actos irracionales que debe cambiar, como el trato desigual y a veces violento contra las mujeres avalado e impulsado por algunas tradiciones e interpretaciones del Islam, una de cuyas prácticas cotidianas más reprobables es la ablación del clítoris para evitar que las mujeres experimenten placer con el sexo. Ahora bien, al mismo tiempo el mundo occidental podría aprender algunas cuestiones de la civilización musulmana, como dar mayor peso a la espiritualidad y a los valores fundamentales, y a partir de ello reducir el materialismo en Estados Unidos. Scruton afirma que los musulmanes consideran que Occidente se ocupa sólo de la tecnología y se olvida por completo del espíritu (Scruton, 2002: 117). Ello no significa que todo se modificará con la primera negociación, pues estamos frente a un mecanismo procedimental. Gradualmente se irán alcanzando posiciones intermedias que construyan un mundo mejor, con lo cual la posibilidad de la paz perpetua se acercará cada vez más.

Sin importar cuántas veces tomemos decisiones erróneas que nos confronten e incluso nos pongan en riesgo de guerra no debemos desesperar, sino intentarlo de nuevo, porque es lo más razonable y nos lo debemos a nosotros mismos y a nuestros hijos. No es imponiendo nuestros valores por la fuerza sino mediante la construcción conjunta de la justicia a través de la deliberación internacional como podrá consolidarse la paz.

⁷¹ Samuel Huntington se refiere a esta falta de inversión y también lo hace Paul Kennedy en *The Rise and Fall of the Great Powers*. Este último se enfoca en el caso de Estados Unidos y en su deseo de control más allá de su capacidad real de ejercerlo.

Con este mismo procedimiento podemos garantizar que cuando el velo de la ignorancia se levante en un conflicto las negociaciones todavía serían el camino más apropiado. Aun siendo el país más poderoso su fuerza estaría basada no en las amenazas sino en el principio de la justicia, elegido por todos los actores internacionales.

La historia demuestra que ninguna civilización ha logrado permanecer en el poder sólo por medio del control militar. Los seres racionales eligen principios de justicia, como la igualdad, para aplicarlos en las relaciones entre los Estados federados porque se presentan como la mejor solución a sus conflictos. Los seres racionales necesariamente aspiran a las relaciones justas entre las naciones porque significan el fin del miedo y de la vulnerabilidad. Si se dan cuenta de que las relaciones son injustas, los seres racionales buscarán modificarlas y perfeccionar el orden internacional, no porque sean intrínsecamente buenos, una premisa muy difícil de aceptar, sino porque al hacerlo estarían actuando en su propio beneficio. Así que asumimos que los individuos, o en su caso los representantes de un país, por regla general buscarán el avance de sus propios intereses y, al mismo tiempo, actuarán de forma justa.

Igualdad y racionalidad

Si partimos de la idea de que cada individuo debe ser respetado como persona, es decir, que nadie debe ser sacrificado en nombre de un hipotético beneficio para la sociedad como un todo, significa que tampoco actuaríamos de forma racional o ética si sacrificamos a una generación en beneficio de otra futura. Es por ello que no compartimos la teoría marxista, la cual nos pide sacrificar a una generación, que debe vivir en una dictadura del proletariado, en aras de construir unas supuestas condiciones sociales equitativas.

Los experimentos del socialismo probaron que se sacrificó a los individuos en favor de una igualdad que nunca existió, porque la casta política burocrática siempre gozó de privilegios y la economía no contó jamás con los incentivos suficientes para desarrollarse y, en consecuencia, no pudo construir el círculo virtuoso de la expansión o, por lo menos, moverse en ciclos alternos de crecimiento y contracción, y en cambio sí desembocó en el círculo vicioso de la recesión.

En la órbita del socialismo real se privó a una generación completa de sus derechos individuales con la finalidad de construir una supuesta sociedad equitativa. Aunque en cierto sentido probablemente dicha comunidad sí fue más igualitaria, lo que se compartía eran la privación y la escasez. A todas luces fue injusto afectar los derechos de algunos individuos por un paraíso que nunca se alcanzó, mientras que la burocracia gubernamental gozó siempre, como lo hemos mencionado, de grandes privilegios.

De la misma manera, la comunidad internacional debe aceptar que, en el contexto mundial, todos y cada uno de los países tienen el mismo valor y no es legítimo sacrificar a ninguna nación por el bienestar de otra. Ello significa que, para la construcción tanto de un orden social como de un contexto internacional justos, no sería prudente conferir mayor importancia a los intereses de un individuo o de los países más poderosos en detrimento de los individuos o países más débiles. Por supuesto, no podemos considerar aquí los casos de pobreza extrema, donde la supervivencia es la prioridad y los demás derechos pierden su significado.

Los principios descritos guiarían los intercambios entre países para establecer relaciones internacionales justas. Nuestro punto de partida es que las naciones, aunque tienen diferencias y conflictos, también cuentan con el deseo de cooperar para convivir en un orden internacional más equitativo, en el que constantemente se tomarán decisiones que afectarán de diferentes maneras a los distintos Estados, en particular en un medio globalizado, donde los problemas universales requieren soluciones que lleven implícita la cooperación.

Ahora bien, incluso si aceptamos que todos éstos son los principios que harían viable la convivencia con justicia en la comunidad internacional, los actores no pueden saber con precisión cuáles son los diferentes intereses, deseos y objetivos de cada país. Por ello, nuestra propuesta pretende convertirse en un método para procesarlos en forma justa y equitativa, de tal forma que se promueva la cooperación y se desaliente el conflicto; es decir, nuestra idea es buscar y encontrar las intersecciones racionales en la cooperación entre las naciones, de manera que no resulten sociedades abrumadas o que alguna lo gane todo; en este sentido, lo único que hicimos fue establecer un procedimiento cuyo contenido habrá de forjarse en cada decisión, a través de la negociación. Por lo tanto, podemos imaginar la siguiente fórmula:

	D1	D2	D3
P1	9	5	1
P2	1	5	9

donde P son los países y D las decisiones. En este modelo, la decisión más justa es obviamente la segunda; no obstante, si los sujetos involucrados en el conflicto supiesen de antemano que uno de los dos países es el más poderoso del mundo, tal vez se sentirían tentados a tomar una decisión que tendiera a favorecerlo, aunque no totalmente.

Veamos la fórmula expuesta en el siguiente cuadro:

	D1	D2	D3	D4	D5	D6
P1	9	5	1	6	7	8
P2	1	5	9	4	3	2

Aquí la decisión 4 (D4) es la más apropiada en el marco de nuestro modelo, dado que se trata de una postura intermedia que considera las verdaderas diferencias de poder entre los países, así como sus intereses, por lo cual es aceptable para ambos: el poderoso (P1) y el más débil (P2). Por lo tanto, hemos arribado a lo que Joshua Cohen denomina la visión del consenso ideal: “Un arreglo justo otorga la debida consideración a los intereses de todos sus miembros y esto ocurre cuando tratamos a las personas (en este caso a los países) como iguales, tomando completamente en cuenta su bienestar en nuestros arreglos sociales (globales)” (Cohen, 1997: 121).⁷² El modelo aquí propuesto satisface todos los requerimientos para ser calificado como un instrumento útil para alcanzar una decisión o un acuerdo justo entre las partes, a las que, de acuerdo con nuestros principios rectores, hemos considerado como iguales, incluso cuando evidentemente presentan diferencias de poder reales. Asimismo, ante conflictos específicos fuimos obligados a equilibrar los intereses de ambas partes y a encontrar una solución mediante la cual los participantes comprenden las consecuencias del acuerdo y las aceptan.

Nuestro modelo propone, en conclusión, seguir el esquema formalista de Rawls para la justicia en los Estados-nación, con una posición original, un velo de la ignorancia y un mecanismo de salvaguarda necesario para la consecución de relaciones internacionales justas, que no es otro que la inclusión del federalismo en el modelo. Con ello estamos seguros de que lograremos instaurar un sistema internacional de justicia que tome en cuenta los intereses de todas las partes, aunque sostenemos que el federalismo no es suficiente para alcanzar una paz duradera, pero una vez que se incluye como norma de conducta a la empatía nos ofrece una ruta ideal para construir un sistema de justicia eficaz y funcional en las relaciones internacionales. Por lo anterior, en nuestra propuesta agregamos un candado inamovible: la obligatoriedad para las partes de participar en un proceso de empatía en sus negociaciones internacionales, dinámica que les permitirá encontrar siempre una posición

⁷² En este artículo el autor explica cómo la injusticia “juega un papel al explicar la defunción de la esclavitud”.

intermedia que todas las partes podrán aceptar y, por lo tanto, asumir como justa, de manera tal que los países puedan cooperar buscando soluciones a sus conflictos. Los dos principios aquí propuestos serían equivalentes al primero de Rawls y el candado actuaría en forma similar al principio de la diferencia, pues nos permitiría repartir las cargas y los beneficios de manera equitativa y con ello promover la cooperación y que se vayan mitigando gradualmente las grandes diferencias entre los países.