

La ciudadanía cosmopolita y «el derecho de gentes» de John Rawls

Cosmopolitan citizenship and John Rawls' «The Law of Peoples»

RODRIGO SANTIAGO JUÁREZ¹
Universidad Nacional Autónoma de México

RECEPCIÓN: 24/01/2014 • ACEPTACIÓN: 24/03/2014

RESUMEN El concepto de ciudadanía cosmopolita ha estado presente en el pensamiento filosófico desde la Ilustración. En la filosofía política contemporánea este concepto ha merecido la atención de algunos autores, aunque no todas sus propuestas han tenido el mismo éxito. En este trabajo se analizan algunas de las ideas que sobre la ciudadanía cosmopolita expuso John Rawls en su trabajo «El derecho de gentes», y algunas críticas que pueden hacerse a esa propuesta.

PALABRAS CLAVE Ciudadanía, liberalismo, cosmopolitismo, globalización.

ABSTRACT The concept of cosmopolitan citizenship has been present in the philosophical thought since from the Enlightenment. In the contemporary political philosophy this concept has attracted the attention of some authors, although not all of their proposals have had the same success. This

1. Doctor en Derecho. Investigador Nacional Nivel 1 del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México (Conacyt). Actualmente se desempeña en la Oficina del Abogado General de la Universidad Nacional Autónoma de México. Correo: rsantiago@servidor.unam.mx.

paper discusses some of John Rawls' ideas about cosmopolitan citizenship expressed in his work «The Law of Peoples», and some criticisms that can be made to this proposal.

KEYWORDS Citizenship, liberalism, cosmopolitanism, globalization.

Introducción

La postura filosófica del liberalismo arranca precisamente con la Ilustración, y con base en aquella mantiene pretensiones de universalidad. Tales pretensiones se refieren a la promoción y protección de los derechos humanos de todos los individuos, independientemente del lugar y las circunstancias en las que se encuentren. Sin embargo, en buena parte de las doctrinas del liberalismo se advierte un concepto de ciudadanía circunscrito a los Estados nacionales.

Tal como lo señalan algunos autores, en esto se basa la paradoja de la Ilustración, ya que, si bien es cierto que sus objetivos de emancipación y sus aspiraciones de igualdad resultan claras, el problema aparece con la herramienta y el procedimiento para su realización: las instituciones políticas operan sobre un territorio delimitado, por lo que siempre dejan afuera a alguien del juego de la igualdad.

Por eso el proyecto ilustrado aparece preso de una inevitable contradicción pues si, por una parte, aspiraba a una sociedad en donde no existieran desigualdades de origen, por la otra el instrumento de materialización de ese proyecto, el Estado, tiene un escenario de aplicación que sólo funciona para unos pocos².

De lo anterior es posible advertir que si desde su origen el liberalismo plantea que la ciudadanía puede y debe ejercerse exclusivamente en una única sociedad política, las ideas de la justicia que surgen desde esta escuela de pensamiento plantean sociedades construidas bajo parámetros y fronteras delimitadas.

Así, se considera que los límites o fronteras surgen en la filosofía política casi sin que nos demos cuenta. En la tradición liberal, por ejemplo, se lleva a cabo una teoría de la justicia que con frecuencia está llamada a dar cuenta de los derechos de alcance universal y del correspondiente límite de los poderes estatales legítimos. Pero tan pronto como tenemos Estados, tenemos también

2. OVEJERO (2005) p. 34.

fronteras entre esos mismos Estados. Resulta así que las fronteras y los límites de los Estados resultan problemáticas para cualquier concepción de la justicia con pretensiones universales³.

Por ello algunos afirman que la lealtad de los individuos (dentro de las que destaca la lealtad a la nación) se constituye como una de las características del liberalismo y también en uno de sus límites⁴.

Si bien algunos autores clásicos dotaron de importancia a la idea de comunidad universal, señalaron también por qué resultaba relevante la existencia y separación del mundo en distintos Estados. En tal sentido, Stuart Mill reconoce una gran importancia a la comunidad nacional y afirma que algunas de las diferencias existentes entre los individuos imposibilitaban abarcar comunidades más extensas, sobre todo la relativa a la multiplicidad de lenguajes.

Así, advierte que «las instituciones libres son casi imposibles en un país compuesto de nacionalidades diferentes, en un pueblo donde no hay lazos de unión, sobre todo si ese pueblo lee y habla distintos idiomas. No puede producirse en tales circunstancias la opinión pública indispensable para la obra del gobierno representativo»⁵. De tal suerte, la nacionalidad queda también sujeta al significado de ciudadanía, exclusiva de cada Estado.

En otra línea pueden situarse propuestas como la de Hobbes, para quien el Estado constituía la única y fundamental comunidad. Por eso en su distinción se expresa el término de súbditos y enemigos: «infligir un daño cualquiera a un individuo inocente que no es un súbdito, si ello se hace para beneficiar al Estado y sin violación de ningún convenio previo, no es un quebrantamiento de la ley de la naturaleza, pues todos los hombres que no son súbditos, o bien son enemigos, o han dejado de ser súbditos en virtud de algún convenio precedente»⁶.

Como vemos, en los orígenes mismos del liberalismo y en la construcción social a que se refiere Hobbes, se reconoce al Estado como la comunidad en la que conviven los individuos y dentro de la cual tendría que reconocerse la ciudadanía.

Los autores contemporáneos continuaron con un esquema similar, en el que la ciudadanía no podía entenderse fuera de los márgenes del Estado. Así, tanto

3. O'NEILL (2000) p. 168.

4. CALSAMIGLIA (1998) p. 209.

5. STUART (1985) p. 182.

6. HOBBS (2000) p. 254.

en el *Liberalismo político*, de John Rawls, como en *La comunidad liberal*, de Dworkin, se analizan problemas relacionados con los límites de la sociedad política.

En efecto, al analizar la idea de la concepción política de la justicia, Rawls toma como punto de partida «sociedades cerradas», que deben ser entendidas de forma «autocontenida» y como si no tuvieran relaciones con otras sociedades⁷. Si bien el filósofo norteamericano pretende apartarse de cualquier teoría de carácter comprensivo basándose en valores de tipo político, tiende a constreñir la sociedad a márgenes muy claros⁸.

En efecto, la sociedad desde su punto de vista se define según los términos de cada Estado, donde cada Estado forma una única comunidad⁹.

Por ello las pretensiones universalistas y cosmopolitas del liberalismo resultan mediadas y hasta negadas con la aparición de los Estados, ya que entre los individuos y la humanidad se interponen distintas comunidades históricas¹⁰, que finalmente se constituyen para la protección de los intereses privados¹¹.

Con el objeto de exponer algunos argumentos que justificaran las fronteras de las teorías de la justicia de corte liberal, Ronald Dworkin señaló que la idea de comunidad también puede ser defendida desde esas concepciones filosóficas.

Desde su punto de vista, la idea de comunidad es importante porque en ella se realiza la vida colectiva, se llevan a cabo los actos oficiales y se ejercen las decisiones políticas, sin que esto suponga la imposición de una idea del bien o de la vida buena a sus integrantes¹².

De tal manera, desde la misma escuela liberal se reconoce una importancia estratégica y moral de la comunidad, sin que esto suponga un riesgo para la neutralidad del liberalismo, sino que precisamente por su existencia es posible asegurar la integración y la articulación de las complejidades de toda sociedad democrática¹³.

Con el objeto de distinguir la concepción de la comunidad desde el libera-

7. RAWLS (1996) p. 41.

8. KUKATHAS Y PETTIT (2004) p. 202.

9. KYMLICKA Y NORMAN (1997) p. 9.

10. RUIZ (1992) p. 99.

11. CERRONI (1965) p. 212.

12. DWORKIN (1996) p. 153.

13. FERRARA (1994) p. 122.

lismo con aquella defendida por los autores del comunitarismo, se mencionan las siguientes características:

- No es una comunidad homogénea en sus supuestos culturales y éticos, sino una comunidad plural en sus valores, en sus estructuras y sus funciones, que puede mantenerse como común unidad política precisamente articulando esas diferencias en su seno;
- No es tanto un punto de partida de las propuestas normativas de la teoría política o moral (aunque pueda serlo como problema) sino uno de sus puntos de llegada; es decir, la idea de comunidad podrá aparecer al final de una reconstrucción o de un proceso constructivo normativo que parte de la idea de que los sujetos morales autónomos, libres e iguales;
- No es una comunidad definida básicamente por sus rasgos culturales, históricos o lingüísticos, sino, ante todo, por sus estructuras políticas, a partir de las cuales podrá considerarse la importancia o lo problemático de aquéllos rasgos¹⁴.

Como podemos ver, al mismo tiempo que la tradición liberal explica y distingue su propia idea de comunidad, establece un concepto de ciudadanía que cumple con las condiciones que aquella supone¹⁵ y que, por ello, queda restringida a una sociedad específica y delimitada¹⁶ (autocontenida es el término que emplea John Rawls).

De ese modo, lo que comienza siendo en el liberalismo una teoría sobre la igualdad moral de las personas, termina siendo una teoría de la igualdad moral de los ciudadanos¹⁷. Una idea de la justicia como esa no se aplica a los individuos como tales, sino a los que mantienen un estatus específico, es decir, a los que son ciudadanos de esas sociedades¹⁸. En otros términos, parece que existe un gran vacío entre los principios universalistas y cosmopolitas que identifican al liberalismo, y la aceptación del Estado como la exclusiva comunidad en que se reconocen tales derechos¹⁹.

Es por lo anterior que considero que las teorías de la justicia con una apli-

14. THIEBAUT (1998) p. 213.

15. SPINNER (1994) p. 167.

16. FERRARA (2004) p. 10.

17. KYMLICKA (2006) p. 36.

18. TAN (2004) p. 6

19. RUIZ (1992) p. 103.

cación restringida no logran ofrecer una visión completa de la sociedad, ni tampoco de la ciudadanía. En su concepción de la comunidad liberal, Dworkin afirma que la misma está formada «por aquellos que se ven particularmente afectados por los actos políticamente formales de ésta»²⁰. Sin embargo, entre otras queda en el aire la cuestión de cómo medir el grado de afectación de las decisiones políticas formales de las sociedades modernas.

Esto ha llevado a autores como Ackerman a considerar que existe una paradoja que supone fundamentar una teoría de la justicia en sociedades cerradas por ser «profundamente hostil hacia las mayores aspiraciones del liberalismo político.

La tensión entre los rasgos universalistas del liberalismo y los rasgos defendidos por sus mismos exponentes, que limitan los márgenes de dichas comunidades, termina por adquirir rasgos muy complejos. A un mismo tiempo se critica «la alarmante tendencia a glorificar el Estado-nación» por ser «una enfermedad del espíritu que en las actuales condiciones mundiales no debe pasar desapercibida», para más tarde afirmar que las separaciones estarían justificadas ya que «ningún derecho individual es más precioso que el derecho de la comunidad liberal a mantener un proceso continuado de razón pública que sirve como matriz constitutiva de todos los derechos»²¹.

La relación entre el liberalismo y la idea de comunidad se mantiene entonces bajo una tensión permanente, pero que recientemente se ha manifestado en forma de síntesis entre conceptos opuestos. Así, la denominación de «nacionalismo liberal» que han propuesto algunos autores, supone una conjunción entre dos ideas que se creían excluyentes²².

De esta forma, los aspectos básicos del liberalismo, tales como la autonomía del individuo, el análisis racional y la libertad de elección, y de forma relevante el universalismo de sus postulados, pueden resultar compatibles con el énfasis que pone el nacionalismo en ciertos elementos como el de pertenencia y lealtad.

Los autores que concuerdan con este punto de vista argumentan que el ciudadano pertenece exclusivamente a una comunidad política establecida, por lo que resulta válido defender cierto tipo de nacionalismo²³. A fin de cuentas,

20. DWORKIN (1996) p. 169.

21. ACKERMAN (1995) p. 43.

22. TAMIR (1993).

23. LEVINSON (1995) p. 626.

se afirma, para la doctrina liberal el ciudadano es aquel que pertenece a una comunidad política, y esa comunidad política se corresponde con el Estado²⁴. De tal suerte, si las teorías de la justicia de carácter liberal toman como destinatarios a los sujetos de esas entidades, la ciudadanía entonces se considera como exclusiva de sus integrantes.

Esto es lo que advierte Kymlicka cuando señala que el nacionalismo liberal intenta explicar el vínculo entre la democracia liberal y la condición de nación bajo tres aspectos relevantes: la justicia social, la democracia deliberativa y la libertad individual, por lo que según su punto de vista, el mejor o único modo de alcanzar estos principios consiste en llevarlos a la práctica dentro de las unidades políticas nacionales²⁵.

De lo anterior se advierte que en los términos del llamado nacionalismo liberal se lleva a cabo una matización de las ideas nacionalistas con el fin de justificar ciertas pretensiones de lealtad e identificación con una única sociedad, con lo que los nacionales siempre tienen prioridad sobre los extranjeros. En la actualidad, sin embargo, cabe preguntarse si esa prioridad puede ser compatible con el reconocimiento de los problemas que en gran medida se sufren más allá de las fronteras nacionales²⁶.

Por ello, no deja de resultar paradójico que sean precisamente las teorías con un origen ilustrado, es decir, aquellas que cuentan con los más ricos instrumentos y razonamientos de alcance universal, las mismas que hagan valer al interior de las sociedades modelos de justicia sólo pensados para ciertos individuos.

De ahí que los mismos que defienden los derechos humanos, son los mismos que aceptan estructuras que suponen que los derechos que los individuos poseen, dependen del lugar en el que estén, o más precisamente, del lugar que los reconoce como ciudadanos y no como extranjeros²⁷.

Como ha señalado José Rubio Cariacedo, el Estado liberal está encontrando demasiadas dificultades para evitar que su estatuto de ciudadanía, siempre intencionadamente exclusivo, se convierta en estatuto de exclusión y en barrera de discriminación²⁸.

24. CANOVAS (1996) p. 13.

25. KYMLICKA (2003) p. 250.

26. GOODIN (1988) p. 683.

27. O'NEILL (2000) p. 170.

28. RUBIO (2007) p. 13.

De esa manera, la idea de comunidad política defendida desde el liberalismo termina por asumir límites muy claros entre lo que se supone dentro y fuera de las fronteras nacionales, lo que repercute de manera clara en la concepción de la ciudadanía, ya que ésta se entiende como un atributo exclusivo de los integrantes de una comunidad determinada.

Como afirma Michael Walzer, tal vez las obligaciones positivas que presuponen las teorías de la justicia distributiva, existan sólo dentro de grupos establecidos, entre hombres y mujeres que ya pertenecen a una determinada comunidad política, mientras que en relación con los extraños sólo se tendrían obligaciones negativas (no asesinarlos, no robarlos, no defraudarlos, etc.)²⁹.

Por lo tanto, la ciudadanía y la nacionalidad terminan por ser completamente inseparables³⁰, pues sólo cabría entender la primera como una relación de cada individuo con un ente político específico³¹.

Desde mi punto de vista, la ciudadanía tendría que entenderse no como la exclusiva relación entre los individuos y la comunidad, sino como una la forma en que los individuos pueden exigir la protección de sus derechos frente a una o varias comunidades³².

Como podemos apreciar, el concepto de ciudadanía que se desprende del liberalismo resulta demasiado estático, incapaz de adaptarse a unas circunstancias en las que los Estados se han visto superados por infinidad de factores³³. Así también, la pretendida universalidad liberal se constriñe exclusivamente a los espacios estancos en que la ciudadanía se desarrolla, como si esta no fuera, quizá, el logro más importante de la Ilustración como símbolo de emancipación del hombre³⁴.

El cosmopolitismo y el «derecho de gentes»

Como ha quedado de manifiesto, en la mayoría de los trabajos expuestos por las tesis del liberalismo, dan por justificados los límites de las sociedades en las que se aplican sus diferentes teorías. Es decir, se da por hecho que los individuos

29. WALZER (1981) p. 2.

30. MILLER (1995) p. 27.

31. RUBIO Y MOYA (2003) p. 105.

32. POGGE (1992) p. 48.

33. BENHABIB (2004) p. 17.

34. ARCHIBUGI (1988) p. 222.

habitan en sociedades con fronteras delimitadas, por lo que se dejan sin contestar importantes cuestionamientos sobre la justificación de esos mismos límites.

Como mencionan algunos autores, esta constituye una de las paradojas de buena parte de los filósofos políticos, que independientemente del universalismo de carácter formal de sus discursos, comparten la tendencia a dar por sentado la justificación de las naciones y de sus correspondientes fronteras nacionales³⁵.

Lo anterior ocurre mismo tanto en la *Teoría de la justicia* como en el *Liberalismo político* de John Rawls, obras que han influido notablemente en el pensamiento político contemporáneo³⁶. En ambos trabajos se exponen propuestas sobre la justicia doméstica, tomando en consideración a sociedades autocontenidas y que no mantengan relación con otras sociedades, con lo que se deja para otro momento el análisis de las relaciones entre Estados³⁷.

Lo anterior llevó a John Rawls a publicar *El derecho de gentes*, que a diferencia de los otros dos trabajos mencionados incorpora un análisis de la relación entre distintas sociedades³⁸.

La definición que brinda sobre el derecho de gentes es la de «una concepción política particular de la equidad y la justicia que se aplica a los principios y normas del derecho internacional y su práctica»³⁹. Considera a esta propuesta como una «utopía realista», puesto que «extiende los límites tradicionales de la posibilidad política practicable y, de esta manera, nos reconcilia con nuestra condición política y social».

Aunque la obra de Rawls no puede ser comprendida de forma independiente de la de Kant⁴⁰, su teoría de la justicia en el ámbito internacional encuentra diferencias importantes respecto al legado kantiano.

De tal suerte, si el derecho cosmopolita planteado por Kant complementa al derecho político, por una parte, y al derecho de gentes, por la otra, precisamente por atender a las relaciones de los Estados con los individuos de otros Estados, Rawls parece aceptar que su propuesta se limita a las relaciones en el ámbito internacional.

35. CANOVAN (2001) p. 203.

36. GARGARELLA (1999).

37. APPIAH (1999) p. 33.

38. POGGE (2004) p. 28.

39. RAWLS (2001) p. 13.

40. ANSUÁTEGUI (2002) p. 593.

En efecto, nuestro autor señala que el derecho de gentes constituye la extensión de una concepción liberal de la justicia doméstica a una sociedad de pueblos, e incluso reconoce como fundamento las ideas kantianas contenidas en *Sobre la paz perpetua*⁴¹. No obstante, si el cosmopolitismo es concebido porque Kant parece insatisfecho con la mera relación entre Estados en el ámbito internacional⁴², Rawls no parece otorgar importancia a este hecho, y reduce su derecho de gentes a la relación entre pueblos.

Para la construcción de dicha estructura opta por la utilización del término «pueblos» sobre el de «Estados», dado que quiere «concebir a los pueblos con características diferentes a aquéllos, pues la idea tradicional de Estado con sus dos soberanías resulta inapropiada»⁴³. En esta visión sobre el derecho de gentes se «concibe a los pueblos liberales democráticos y decentes como los actores de la sociedad de los pueblos, del mismo modo que los ciudadanos son los actores de la sociedad doméstica».

Desde mi punto de vista, con lo anterior no solamente se excluye a los ciudadanos de las relaciones internacionales⁴⁴, sino también al resto de organizaciones que son considerados actores en el derecho internacional. En definitiva, los pueblos son las unidades últimas hacia las que va dirigida la atención de la obra, cuyos intereses no son reductibles a los de las personas individuales⁴⁵.

Esta diferencia no es menor, ya que tan erróneo es concebir un derecho de gentes monopolizado por los Estados, algo que nadie que conozca el derecho internacional se atrevería dudar, como un Derecho de gentes cuyos únicos agentes válidos sean los pueblos⁴⁶. De hecho, a mi juicio, este paso supone un salto atrás en el análisis de la justicia en el ámbito internacional.

Los pueblos a los que se refiere son aquellos que tienen «sus propios gobiernos, que pueden ser regímenes constitucionales o no, pero decentes». Entendiendo por decente: «las sociedades no liberales cuyas instituciones básicas cumplen ciertas condiciones específicas de equidad y justicia política (incluido el derecho de los ciudadanos a tener un papel sustancial, a través de grupos y asociaciones, en la adopción de decisiones políticas) y conducen a sus ciu-

41. KANT (2004).

42. CARTER (1991) p. 152.

43. RAWLS (2001) p. 9.

44. BEITZ (2000) p. 673.

45. POGGE (2004) p. 28.

46. TESÓN (1998) p. 109.

dadanos a cumplir un derecho razonablemente justo de la sociedad de los pueblos».

La razón para rechazar la idea de Estado y preferir la de pueblo no queda tampoco demasiado clara. Rawls indica que los pueblos liberales tienen tres características básicas:

- 1) un régimen razonablemente justo de democracia constitucional que sirve a sus intereses fundamentales;
- 2) unos ciudadanos unidos por lo que Stuart Mill llamaba «simpatías comunes», y;
- 3) una naturaleza moral. Si bien la primera característica no es difícil de entender, no sucede lo mismo respecto a la segunda y la tercera.

La nota a pie de página que remite a *Del gobierno representativo*, señala los aspectos que Stuart Mill consideraba importantes para la formación del sentimiento de nacionalidad. Dentro de estos se encuentran la identidad de raza y descendencia, la comunidad de lenguaje y religión y la geografía. Sin embargo, la que Mill considera como más trascendente es la identidad de antecedentes políticos, la posesión de historia nacional y en consecuencia la comunidad de recuerdos, orgullo, humillación, placer y pena de carácter colectivo en relación con el mismo pasado.

De esto parece desprenderse que no habría inconveniente en tomar como pueblos a todas aquéllas comunidades que, sin ser Estados, o siendo parte de los mismos, mantuvieran una identificación de sus miembros debido a la conciencia de un pasado común. Esto ampliaría sin duda el espectro de aquéllos que estarían en posibilidad de formar parte de esa sociedad de pueblos⁴⁷.

Sin embargo, lo que resulta más complejo es precisar si unas comunidades que se auto reconocen como pueblos por esos antecedentes podrían mantener relaciones estables con sociedades liberales, cuya característica principal es la del pluralismo razonable. Como señala Fernando Tesón, esto indica un abandono del liberalismo, ya que las reglas que se pretenden aplicar en el ámbito internacional suponen la aceptación de concepciones particulares del bien (independientemente del tipo de concepciones de que se trate)⁴⁸.

La tercera de las características provoca también ciertos cuestionamientos. Cuando Rawls dice que los pueblos liberales tienen una naturaleza moral, subraya que esto también ocurre con los ciudadanos en la sociedad doméstica.

47. POGGE (2004) p. 31.

48. TESÓN (1998) p. 101.

Sobre lo anterior cabe mencionar que no resulta claro que una postura liberal como la defendida por el autor de la *Teoría de la justicia* pueda reconocer a un mismo tiempo que un pueblo, tomado en su conjunto, sea un ser racional y razonable, como si del *hombre artificial* de Hobbes se tratara. Es más, al atribuir estos sentimientos a un ente político se puede llegar a admitir que en algunos de ellos exista una idea común del bien, que constituye la tesis sobre la que giran una buena parte de las doctrinas comunitaristas.

Como menciona Ermanno Vitale, la analogía entre el ciudadano en la esfera interna y el pueblo en la internacional, equivale a concebir orgánicamente el pueblo como sujeto dotado de una voluntad única, que no es suma de voluntades particulares, heterogéneas y conflictuales de los ciudadanos, sino expresión viva de un carácter moral fundamental, y que se aproxima a la más estricta e inquietante inspiración romántica (la misma de la que surgen las tesis del comunitarismo)⁴⁹.

Es cierto que Rawls aclara desde un principio que trabaja sobre la base de una «utopía realista», e incluso llega a afirmar que las sociedades liberales no deberían tener la agresiva pretensión de que todas las sociedades fueran liberales.

No obstante, también es verdad que si se analizan con detenimiento estos planteamientos no se corresponden con una extensión de sus doctrinas domésticas sobre la justicia según señala al principio de su obra, en las que la idea del velo de la ignorancia impide reconocer de antemano las características de los sujetos que forman parte de esa sociedad⁵⁰.

Por ello puede entenderse que con tales concesiones acabe alejándose de su primer liberalismo, y que incluso termine por negar el carácter universal de esta doctrina. En definitiva, la dificultad para justificar las fronteras territoriales y hacer compatible el liberalismo con una separación del mundo entre sociedades diferentes y autocontenidas puede verse con toda claridad en *El derecho de gentes*.

Esta percepción se refuerza cuando Rawls establece los criterios para las sociedades jerárquicas decentes, es decir, aquéllas que pueden formar parte de la sociedades de pueblos (que se diferencia claramente de la Federación de Estados kantiana). El primer criterio es que la sociedad no tenga fines agresivos y reconozca que tiene que alcanzar sus metas legítimas a través de la diplomacia,

49. VITALE (2006) p. 115.

50. KYMLICKA (2006) p. 70.

el comercio y otros medios pacíficos. Aunque su doctrina religiosa se considera global y ejerce influencia en la estructura del Estado y en su política social, la sociedad respeta el orden político y social de otras sociedades.

El segundo criterio se divide en tres partes:

1) El sistema jurídico de un pueblo jerárquico decente garantiza a todos los miembros del pueblo los llamados derechos humanos. Un sistema social que viola estos derechos no puede establecer un orden decente de cooperación jurídica y social;

2) El sistema jurídico debe estar dispuesto de tal modo que imponga obligaciones morales de buena fe, distintas de los derechos humanos, a todas las personas residentes en su territorio. La concepción de la persona no exige la aceptación de la idea liberal de que las personas son ciudadanos y tienen derechos fundamentales iguales como ciudadanos iguales. Se trata más bien de ver a las personas como responsables y cooperadores con sus distintos grupos;

3) Debe haber una creencia sincera y razonable, por parte de los jueces y administradores del sistema jurídico, en que el derecho está efectivamente orientado por una idea de justicia como bien común.

Tomando en consideración estas exigencias, más bien laxas, se puede señalar que dentro de estas sociedades jerárquicas caben cómodamente aquéllas que respeten hacia el exterior una idea de igualdad respecto a las otras sociedades, pero que al interior no defiendan esa igualdad respecto de sus integrantes⁵¹. Lo mismo cabría decir respecto de la libertad, en la que puede aceptarse la ausencia de libertad de conciencia y expresión, y sin embargo satisfacer los requisitos de este derecho de gentes.

Como afirman algunos autores, resulta trascendente la aceptación de sociedades jerárquicas en las que no se proteja plenamente la libertad de expresión, ya que esto constituye un serio golpe al activismo de los derechos humanos.

Lo mismo cabe decir con relación a la protección de género, ya que si se validan sociedades que mantengan una concepción particular del bien, no es difícil suponer que las mujeres permanecerán en posiciones subordinadas⁵², lo que sin duda hace pensar que Rawls incurre en cierto relativismo que no es capaz de apoyar los esfuerzos para fortalecer las normas internacionales de derechos humanos⁵³.

51. MELERO (2004) p. 192.

52. TESÓN (1998) p. 114.

53. HAYDEN (2002) p. 121.

Por tanto, quedan aún más claras las diferencias entre su doctrina doméstica y su versión internacional. En la primera, la posición original asegura que las partes o representantes podrán decidir bajo un velo de la ignorancia los criterios óptimos de justicia. En la segunda, la posición original no se da respecto a los representantes de los individuos sino de los pueblos; el velo de la ignorancia no impide por tanto hacer una selección exclusivamente de los pueblos decentes, y dejar fuera a aquellos que no cumplan con ciertas exigencias.

A su vez, las partes que se encuentran en esa posición original no tienen como objetivo el logro de acuerdos sobre los criterios públicos de valoración, diseño y reforma del orden global institucional, como su equivalente en la propuesta doméstica, sino tan sólo el acordar un conjunto de normas de buena conducta que los pueblos en cooperación deben obedecer⁵⁴. El consenso entrecruzado buscado en la doctrina doméstica se sustituye así por una mera aspiración a convivir de forma más o menos estable en el ámbito internacional⁵⁵.

En efecto, parece que éste es el principal elemento que limita una teoría de la justicia en el espacio internacional⁵⁶. Como ya he mencionado, si en el caso doméstico los participantes de la posición originaria son representantes de los ciudadanos, en el global son representantes de los pueblos.

De haber ubicado en la posición original a todos los individuos con independencia de la comunidad o pueblo de los que formaren parte, las posibilidades de crear una teoría cosmopolita de la justicia serían mayores, una teoría en donde los individuos y no los pueblos fueran las unidades básicas⁵⁷, y en donde pudieran incluirse planteamientos de justicia distributiva⁵⁸.

Dificultades para la ciudadanía cosmopolita en la obra de John Rawls

Del análisis anterior podemos extraer importantes conclusiones con relación a la idea de la ciudadanía que se advierte desde el derecho de gentes de John Rawls.

En primer lugar, las aportaciones de Rawls difieren considerablemente respecto a las propuestas de Kant planteadas en *Sobre la paz perpetua*.

54. POGGE (2004) p.28.

55. TAN (1998) p. 278.

56. VIOLA (2001) p. 144.

57. KUPER (2000) p. 640.

58. POGGE (1994) p. 194.

Mientras en la primera se acoge sin reservas a los pueblos jerárquicos decentes, independientemente de su compromiso con las libertades y la democracia, en la segunda sólo se admiten «Repúblicas», lo que en términos actuales se traduce en Estados de Derecho. Esto supone una cierta relativización de los contenidos del derecho de gentes respecto a la rigidez kantiana⁵⁹.

Los Estados de Derecho son formas políticas que están dotadas de una constitución democrática, cuentan también con una separación de poderes y en ellas se respetan los principios de libertad e igualdad.

A su vez, los poderes públicos están plenamente comprometidos con la garantía y la promoción de las libertades y los derechos fundamentales de sus ciudadanos. Por ello no resulta lógico proponer una estructura internacional en la que los actores sean los pueblos, cuya complejidad conceptual es bien sabida.

Esto supone un riesgo para los mismos principios del liberalismo, puesto que al ceder parte de las más importantes exigencias planteadas hacia el interior de las sociedades, se ponen en riesgo los derechos de individuos de otras sociedades, y todo ello contradice pilares básicos de la doctrina rawlsiana, aunque sean planteados bajo la idea de una *utopía realista*.

Si ya existen tensiones no resueltas al interior de las sociedades (como la que supone el equilibrio entre la tolerancia hacia visiones comprensivas no claramente liberales y la exigencia del respeto a los derechos humanos), esta tensión se incrementa hacia el exterior bajo la perspectiva de Rawls, sin que se ofrezcan las condiciones para resolver tales tensiones.

En segundo término, mientras para Kant el derecho cosmopolita se diferencia del derecho de gentes en que incorpora las relaciones entre los Estados y los ciudadanos de otros Estados, Rawls parece eliminar también la posibilidad de que las personas tengan cualquier tipo de participación.

A diferencia de su teoría doméstica, el bienestar de cada individuo como agente aislado no cuenta de ninguna forma. Esto supone también que las partes de la posición original internacional no otorgan ningún peso a la ubicación socioeconómica de los individuos, puesto que de ser así preferirían las normas económicas globales que moderen y no agraven la desigualdad económica internacional.

En efecto, al suscribir lo que se ha denominado «tesis de la pobreza puramente doméstica» Rawls no concede oportunidad a que las partes en la posi-

59. ANSUÁTEGUI (2002) p. 630.

ción original internacional puedan proponer alternativas a estas condiciones económicas, puesto que ésta no depende, al parecer, de factores externos⁶⁰.

Pero si uno de los efectos de la globalización ha sido precisamente el de acelerar las diferencias económicas entre países, los cuales tienen una distinta capacidad de reacción e influencia sobre estos efectos, negar que la pobreza sea un hecho que en gran medida tiene como origen factores externos no resulta lo más oportuno. De ahí que la responsabilidad que puede ser atribuida a cada Estado sobre ciertas cuestiones domésticas, no pueda equipararse con la impotencia que en cuestiones económicas sufren buena parte de las sociedades en el ámbito internacional.

Aunque no me voy a detener en este aspecto particular, hay que decir que resulta más sensato abogar por un tipo de comercio más justo que por una mera atribución doméstica de responsabilidades que desconozca los efectos negativos de la globalización, de los que ya he dado cuenta anteriormente.

Además de lo anterior, hay que señalar que un derecho de gentes en el que sólo tengan participación los pueblos parece regresivo tanto en el derecho internacional como en el ámbito de la filosofía política. Se olvida así que la gran aportación del cosmopolitismo kantiano es la inclusión de los individuos en un escenario en el que hasta ese entonces sólo se había defendido la relación entre Estados.

Por lo anterior, la propuesta de Rawls no parece acorde con las necesidades de la realidad contemporánea, que parece necesitada de esquemas y planteamientos que tomen en cuenta las nuevas formas que adquiere la ciudadanía día con día.

En el contexto actual, en el que muchos de los riesgos son sentidos y sufridos en todo el mundo, y en el que los viejos conceptos de Estado y soberanía son puestos en duda, parece necesario modificar el significado de la ciudadanía que ha acompañado al Estado moderno desde su origen.

En efecto, hace falta no sólo encontrar alternativas a los espacios públicos en los que estamos acostumbrados a manejarnos, cuya porosidad resulta ya un hecho evidente, sino también analizar la posibilidad que tiene la ciudadanía de adaptarse a esa nueva realidad. Si un nuevo concepto ha de superar los retos que esta realidad supone, debe hacer frente a una cuestión fundamental, a saber, la de concebir un tipo de ciudadanía que no se corresponda con límites espaciales claros, sino que se defina de acuerdo a intereses y lealtades de muy distinto tipo.

60. POGGE (2004) p. 39.

De tal suerte, considero que el tipo de ciudadanía que deben tomar en cuenta las teorías de la justicia elevadas a nivel internacional, y que Rawls pasa por alto, debe tener las siguientes características:

a) La ciudadanía ha de ser entendida no sólo como rasgo integrador de sociedades con márgenes establecidos y estrechos. En la actualidad, las sociedades se definen de conformidad con vínculos y lealtades muy distintos a aquellas circunscritas a los Estados, por lo que es necesario superar esos márgenes y concebirlas de acuerdo a parámetros contemporáneos.

b) La comunidad no puede entenderse de conformidad al sentido que se le ha otorgado en la mayor parte de las tradiciones filosóficas, de acuerdo a márgenes establecidos. Si en ocasiones esos márgenes se corresponden con las fronteras nacionales o republicanas, en otras se circunscriben a comunidades estrechas con una misma idea del bien y una misma tradición, o con identidades culturales que, si bien reconocen y respetan a otras culturas, no conciben la ciudadanía fuera de ciertos límites culturales o lingüísticos.

c) La ciudadanía multilateral debe hacer frente a un contexto sin lugar a dudas complejo, en el que a un mismo tiempo se necesita reconocer identidades nacionales, como transnacionales y particulares. Esto significa reconocer tanto los vínculos, lealtades e identidades que trascienden el espacio nacional como aquellas que, como resultado de la globalización, han llevado a un cierre particularista en espacios y límites estrechos, así como a una mayor defensa de la propia identidad cultural.

d) Tiene que satisfacer a plenitud las exigencias que en la actualidad impone la globalización sobre todo el espectro económico, político y social, y que ha supuesto la creación de riesgos globales pero también de identidades, vínculos y lealtades en ese mismo nivel. Por ello tiene que ser un concepto mediador entre, por un lado, el escenario local y nacional, y por el otro, el nuevo contexto global cuyos márgenes no sólo somos capaces de vislumbrar sino también estamos en la posibilidad de definir.

e) En definitiva, este nuevo concepto de ciudadanía es quizá el único que puede afrontar el reto de la globalización haciendo uso de todo el instrumental ilustrado, de los antecedentes de la ciudadanía cosmopolita y recomponiendo su significado. De tal forma, si la Federación de Estados en el proyecto de paz kantiano constituía el sucedáneo negativo del Estado mundial, que no podría ni debería ser alcanzado, la ciudadanía multilateral podría funcionar como un sucedáneo negativo de la ciudadanía mundial, pues debe hacer compatibles los vínculos particulares con los intereses y lealtades compartidos por todos los individuos.

En el contexto actual, en el que la globalización hace patente la mutua relación y afectación entre Estados y personas es importante hacer valer los intereses particulares de los individuos a fin de que no puedan ocultarse tras una aparente igualdad entre Estados. Junto a tales intereses de importancia crucial, también deben de tomarse en cuenta muchas de las exigencias de los diferentes movimientos sociales y grupos altermundistas, que han puesto sobre la mesa el reconocimiento de nuevos derechos.

No deja de ser confuso que Rawls advierta la insuficiencia de sus teorías de la justicia en el ámbito nacional, y al mismo tiempo limite su derecho de gentes a la relación entre los pueblos. A mi juicio, su obra no resulta tan convincente ni tan realista como él pretende.

Referencias

- ACKERMAN, Bruce. *Liberalismos políticos*. En Doxa. Universidad de Alicante. No. 17-18, 1985. Alicante: Ediciones Universidad de Alicante, 1985. p. 25 – 51.
- ANSUÁTEGUI, Francisco. *Kant, Rawls y la moralidad del orden internacional*. En Revista de Ciencias Sociales. Universidad de Valparaíso. N°47, 2002. Valparaíso: Ediciones Universidad de Valparaíso, 2002. p. 593 – 631.
- ARCHIBUGI, et al (ed). *Principles of cosmopolitan democracy. En Re-imagining political community. Studies in cosmopolitan democracy*. Cambridge: Stanford University Press Polity Press, 1998. 352 p.
- NUSSBAUM, Martha y COHEN, Joshua (ed). *En Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. Barcelona: Editorial Paidós, 2013. 192 p.
- BENHABIB, Seyla. *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2004. 191 p.
- BEITZ, Charles. *International liberalism and distributive justice. A survey of recent thought*. En World politics. Cambridge University. Vol. 51. N°2, 1999. Cambridge: Ediciones Cambridge University, 1999. p. 269 – 296.
- BEITZ, Charles. *Rawl's Law of Peoples*. En *Ethics. The University of Chicago Press*. Vol. 110 N°4, 2000. Chicago: Ediciones The University of Chicago Press, 2000. p. 669-696.
- CANOVAN, Margaret. *Nationhood and political theory*. Massachusetts: Edward Elgar Publishing, 1996. 159 p.
- CANOVAN, Margaret. *Sleeping dogs, prowling cats and soaring doves: three*

- paradoxes in the political theory of nationalism*. En Political Studies. Political Studies Association. Vol. 49, Nº 2, 2001. Londres: Ediciones Political Studies Association, 2001. p. 203-215.
- CALSAMIGLIA, Albert. *Cuestiones de lealtad. Límites del liberalismo: corrupción, nacionalismo y multiculturalismo*. Barcelona: Editorial Paidós, 1998. 176 p.
- CARTER, April. *The political theory of global citizenship*. Londres: Editorial Routledge, 2001. 277 p.
- CERRONI, Umberto. *Marx y el derecho moderno*. Buenos Aires: Editorial Jorge Álvarez, 1965. 237 p.
- DWORKIN, Ronald. *La comunidad liberal*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 1996. 191 p.
- FERRARA, Alessandro. *Sobre el concepto de comunidad liberal*. En Revista Internacional de Filosofía Política. Universidad Autónoma Metropolitana. Nº 3, 1994. Ciudad de México: Ediciones Universidad Autónoma Metropolitana, 1994. p. 122-142.
- FERRARA, Alessandro. *El desafío republicano*. En Claves de Razón Práctica. Promotora General de Revistas, Progreso. Nº 139, 2004. Madrid: Editorial Prisa Revistas, 2004. p. 4-12.
- GARGARELLA, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Editorial Paidós, 1999. 223 p.
- GOODIN, Robert. *What is so special about our fellow countrymen?* En *Ethics. The University of Chicago Press*. Vol. 98. Nº 4, 1988. Chicago: Ediciones The University of Chicago Press, 1988. p. 663-686.
- HAYDEN, Patrick. *John Rawls: Towards a just World order*. Cardiff: University of Wales Press, 2000. 211 p.
- HOBBS, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980. 618 p.
- KANT, Immanuel. *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Ediciones Akal, 2011. 128 p.
- KUKATHAS, Chandran y PETTIT, Philip. *La teoría de la justicia de John Rawls y sus críticos*. Madrid: Editorial Tecnos, 2004. 256 p.
- KUPER, Andrew. *Rawlsian global justice: Beyond the law of peoples to a cosmopolitan law of persons*. En Political Theory. Vol. 28, Nº 5, 2000. California: Editorial Sage Publications, 2000. p. 640 – 674.
- KYMLICKA, Will. *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Editorial Paidós, 2003. 452 p.

- KYMLICKA, Will. *Fronteras territoriales. Una perspectiva liberal igualitarista*. Madrid: Editorial Trotta, 2006. 84 p.
- KYMLICKA, Will y NORMAN, Wayne. *El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía*. En *La política: Revista de Estudios Sobre el Estado y la Sociedad*. Paidós Ibérica. N° 3, 1997. Barcelona: Editorial Paidós, 1997. p. 5-40.
- KYMLICKA, Will y STRAHELE, Christine. *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo de las minorías. Un análisis crítico de la literatura reciente*. Ciudad de México: Ediciones UNAM, 2001. 105 p.
- LEVINSON, Sanford. *Is liberal nationalism an Oxymoron?* En *Ethics. The University of Chicago Press*. Vol. 105. N°3, 1995. Chicago: Ediciones The University of Chicago Press, 1995. p. 626-645.
- MELERO, Mariano. *Justicia y legitimidad en el Derecho de Gentes de Rawls*. En Isegoría. Instituto de Filosofía (CSIC). N°31, 2004. Madrid: Ediciones Centro de Ciencias Humanas y Sociales, 2004. p. 191-206.
- AVINERI, Shlomo y DE-SHALIT, Avner (ed). *Communitarianism and individualism*. Oxford: Oxford University Press, 1992. 237 p.
- O'NEILL, Onora. *Bounds of justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 219 p.
- OVEJERO, Félix. *Naciones, fronteras y ciudadanos*. En *Claves de Razón Práctica*. Ediciones Promotora General de Revistas, PROGRESA. N° 151, 2005. Madrid: Editorial Prisa Revistas, 2005. p. 32-40.
- POGGE, Thomas. *Cosmopolitanism and sovereignty*. En *Ethics. The University of Chicago Press*. Vol. 103. N°1, 1992. Chicago: Ediciones The University of Chicago Press, 1992. p. 48-75.
- POGGE, Thomas. *An egalitarian Law of Peoples*. En *Philosophy and Public Affairs*. Wiley Periodicals. Vol. 23 N°3, 1994. Nueva Jersey: Editorial Wiley Periodicals. p. 195 - 224.
- POGGE, Thomas. *La incoherencia entre las teorías de la justicia de Rawls*. En *Revista Internacional de Filosofía Política*. Universidad Autónoma Metropolitana. N°23, 2004. Ciudad de México: Ediciones UNAM, 2004. p. 28-48.
- RAWLS, John. *El liberalismo político*. Barcelona: Ediciones UNAM, 1995. 359 p.
- RAWLS, John. *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*. Barcelona: Editorial Paidós, 2001. 224 p.
- RUBIO, José. *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*. Madrid: Editorial Trotta, 2007. 192 p.

- RUBIO, Ana y MOYA, Mercedes. *Nacionalidad y ciudadanía: una relación a debate*. En Anales de la cátedra Francisco Suárez. Universidad de Granada. Nº 37, 2003. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2003. p. 105-153.
- RUIZ, Alfonso. *Derechos humanos y comunitarismo. Aproximación a un debate*. En Doxa. Universidad de Alicante. Nº 12, 1992. Alicante: Ediciones Universidad de Alicante, 1992. p. 95-114.
- SPINNER, Jeff. *The boundaries of citizenship. Race, ethnicity, and nationality in the liberal state*. Baltimore: Ediciones The Johns Hopkins University Press, 1994. 230 p.
- STUART, John. *Del gobierno representativo*. Madrid: Editorial Tecnos, 1985. 215 p.
- TAMIR, Yael. *Liberal nationalism*. New Jersey: Princeton University Press, 1995. 206 p.
- TAN, Kok-Chor. *Liberal toleration in Rawls's Law of Peoples*. En Ethics. The University of Chicago Press. Nº 108, 1998. Chicago: Ediciones The University of Chicago Press, 1998. p. 276-295.
- TAN, Kay Chen. *Justice without borders. Cosmopolitanism, Nationalism, and patriotism*. Cambridge: Ediciones Cambridge University Press, 2004. 236 p.
- TESÓN, Fernando. *A philosophy of international law*. Colorado: Ediciones Westview Press, 1998. 196 p.
- THIEBAUT, Carlos. *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*. Barcelona: Editorial Paidós, 1998. 286 p.
- VIOLA, Francesco. *Problema filosofici di giustizia internazionale. A proposito di The Law of peoples di John Rawls*. En Ars Interpretandi. Università degli Studi di Padova. Nº 6, 2001. Padova: Ediciones Università degli Studi di Padova, 2001. p. 115-156.
- VITALE, Ermanno. *Rawls y el Derecho de Gentes. Apuntes de lectura*. En Isonomía. Instituto Tecnológico Autónomo de México. Nº 24, 2006. Ciudad de México: Ediciones ITAM, 2006. p. 115-134.
- BROWN, Peter y SHUE, Henry (ed). *The distribution of membership*. En Boundaries. National autonomy and its limits. New Jersey: Editorial Rowman and Littlefield, 1981. 216 p.