

# EL *IUS GENTIUM* Y LA IDEA LIBERAL DE UN ORDEN MUNDIAL JUSTO EN JOHN RAWLS\*

*Ius Gentium* and the Liberal Idea of a Just World Order in John Rawls

FERNANDO HIGINIO LLANO ALONSO\*\*

Fecha de recepción: 30/06/2020  
Fecha de aceptación: 23/07/2020

*Anales de la Cátedra Francisco Suárez*  
ISSN: 0008-7750, núm. 55 (2021), 107-130  
<http://dx.doi.org/10.30827/ACFS.v55i0.15580>

**RESUMEN** Este artículo se centra en *The Law of Peoples* (1999), libro con el que John Rawls cierra el tríptico de su concepción socio-democrática de la justicia dentro de la tradición liberal, iniciada a principios de la década de los '70 con *A Theory of Justice* (1971), donde describe la justicia como equidad como un ideal moral universal al que deben aspirar todas las sociedades, y continuada dos décadas más tarde con *Political Liberalism* (1993), obra en la que el pensador estadounidense abunda en su idea de extender una concepción política de la justicia al Derecho de los pueblos y su función reguladora de las relaciones justas entre los pueblos. De cualquier modo, pese a que Rawls admite expresamente la ascendencia que tienen sobre su idea de justicia el contractualismo y el iusnaturalismo kantianos, así como la influencia que ejerce sobre su estudio dedicado al Derecho de gentes la doctrina universalista e iusirenista del Derecho internacional público, veremos hasta qué punto satisfizo o defraudó Rawls, con su visión plural del orden mundial, las expectativas de quienes esperaban que hiciera una defensa firme de la justicia universal y de la democracia cosmopolita.

**Palabras clave:** Justicia universal, democracia cosmopolita, Derecho Internacional Público, contractualismo, iusnaturalismo.

**ABSTRACT** This article focuses on *The Law of Peoples* (1999), a book whereby John Rawls closes the three-part work of his social-democratic view of justice within the liberal tradition, which started on the early 70's decade with *A Theory of Justice* (1971), where he describes justice as equity as an universal moral ideal that all societies should aim to, and continued two decades later with *Political Liberalism* (1993), where the US thinker insists on his idea of extending a political view of justice to the Law of peoples and its role regulating the fair relations among peoples. Anyways, even though Rawls expressly admits the influence of Kantian contractualism and iusnaturalism over his idea of justice, as well as the influence of the universalist and iusirenist doctrine of public

---

\* Para citar/citation: Llano Alonso, F. H. (2021). El *Ius Gentium* y la idea liberal de un orden mundial justo en John Rawls. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 55, pp. 107-130.

\*\* Departamento de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla (España), C./ Enramadilla, 18, 41018 Sevilla (España). Correo electrónico: [llano@us.es](mailto:llano@us.es)  
Número ORCID: 0000-0001-7589-4166.

international Law over his study of the Law of nations, we will see to what extent Rawls with his pluralist view of the world order met or disappointed the expectations of those who expected a firm defense of universal justice and cosmopolitan democracy.

**Keywords:** Universal Justice; cosmopolitan democracy; public international Law; contractualism; Natural Law doctrine.

*A Manuel Calvo García  
In memoriam*

## 1. INTRODUCCIÓN

El 12 de febrero de 1993, cuando Rawls apenas acababa de publicar *Political Liberalism* y comenzaba a perfilar la respuesta a las primeras críticas y argumentos planteados por algunos de sus colegas, entre otros, Charles Beitz y Thomas Pogge, pronunció una conferencia titulada “The Law of Peoples”, dentro del ciclo de conferencias de las *Oxford Amnesty Lectures* que ese año estaban dedicadas a los derechos humanos. La lección dictada por Rawls perseguía dos objetivos principales de los que volvería a ocuparse seis años más tarde en un libro monográfico con título homónimo: en primer lugar, ver de qué modo se podía desarrollar el contenido del *derecho de gentes* a partir de una idea liberal de justicia que era similar pero más general que la idea de justicia como equidad (entendida como una particular concepción de la justicia) a la que se refirió originalmente en *A Theory of Justice* (Rawls, 1971, §3, pp. 11-17); y, en segundo lugar, determinar en qué medida deben las sociedades liberales respetar a otras sociedades organizadas por doctrinas integrales que no son democráticas ni liberales, siempre y cuando sus instituciones políticas y sociales satisfagan condiciones de decencia y respeten el Derecho de los pueblos<sup>1</sup>, para poder

- 
1. La traducción del término “Law of Peoples” por “Derecho de gentes”, realizada por Hernando Valencia Villa para la edición española de la editorial Paidós, resulta, cuando menos, discutible. Aunque el mismo John Rawls admite en la nota 1 de la introducción de su libro que: “The term “law of peoples” derives from the traditional *ius gentium*”, y pese a que, como se verá más adelante, Rawls se considera heredero del legado humanista-cosmopolita de Immanuel Kant y aspira a restaurar *sui generis* la tradición del *ius gentium*, en la práctica, su particular búsqueda de fuentes de dicha doctrina se reduce tan solo a un autor contemporáneo como Michael Walzer, y a algunos clásicos del pensamiento como Hobbes o Locke, cuya aportación a la doctrina del *ius gentium* ha sido modesta en comparación con otros precursores del Derecho Internacional (desde Cicerón, pasando por juristas romanos como Gayo y Justiniano y, ya partir de la Edad Moderna, continuada por Vitoria, Gentili, Grocio, Pufendorf, Wolff, Vico, Burlamaqui, Vattel, Moser, Shaftesbury, Kant y demás iusinternacionalistas a los que ni tan siquiera cita). Tanto por el campo semántico que define

establecer dónde se deberían situar los límites razonables de la tolerancia (Rawls, 1993b, p. 43).

Como el propio Rawls reconocería con posterioridad, él era plenamente consciente de que estos objetivos iniciales de su discurso resultaban demasiado ambiciosos y que excedían el propósito original con el que había sido planteada la conferencia. Por eso, tras admitir que el contenido de la misma no estaba suficientemente desarrollado y que pudiera prestarse a posibles tergiversaciones, siguió trabajando en los años posteriores en los principales argumentos avanzados en aquel discurso hasta que, finalmente, publicó su libro titulado *The Law of Peoples* (Rawls, 1999, p. v), obra que por sus concomitancias con la filosofía jurídico-política de Immanuel Kant y sus conexiones con la doctrina del Derecho internacional y la teoría de la justicia internacional, bien merece un comentario crítico que contribuya a dilucidar hasta qué punto resulta compatible la supuesta ascendencia de la doctrina humanista-cosmopolita e irenista sobre la denominada “utopía realista” que Rawls defiende en su teoría del Derecho de gentes (Pogge, 2001, p. 253).

Otro aspecto no menos controvertido de esta obra representativa de los últimos años de John Rawls que resultaría oportuno investigar es la concepción restrictiva y moderada que mantiene su autor en relación con la universalidad de los derechos humanos; en efecto, se trata de una postura que parece poco coherente si se compara con su actitud tolerante respecto a aquellas sociedades que no son liberales pero sí “jerárquicas y decentes” que no tratan igualitariamente a sus miembros y respecto a aquellos pueblos en los que no se reconocen los derechos políticos característicos del estatus de ciudadanía (Rodilla, 2013, p. 18).

También se le ha reprochado a Rawls su rechazo del cosmopolitismo moral —según el cual todas las personas merecen la misma estima y respeto— y su negativa a considerar a los individuos como agentes morales en la esfera internacional, condición que para él está reservada solamente a los pueblos (Tan, 2012, p. 189). En este sentido, para algunos críticos de esta obra, como Allen Buchanan, la legitimación que en ella se hace de los regímenes políticos que discriminan a parte de sus miembros (individuos pertenecientes a minorías o sectores marginados por razones de sexo, raza, ideología o creencias) en el pleno reconocimiento de los derechos y libertades, supone una traición al liberalismo político característico del pensa-

---

*The Law of Peoples*, como por la analogía de muchos de los términos utilizados (*reasonable liberal peoples, decent peoples, well-ordered peoples, society of peoples*) podría muy bien traducirse como “el Derecho de los pueblos”, aunque —como advierte José María Garrán Martínez— si se elige esta segunda opción conviene no caer en el error de vincular a Rawls con la lectura multiculturalista de los derechos colectivos (Garrán Martínez, 2013, p. 26).

miento rawlsiano, al menos hasta la publicación de *The Law of Peoples* (Buchanan, 2000, pp. 697-698).

Por otra parte, no menos asombro ha causado la ausencia en este ensayo rawlsiano de un principio de distribución global que permita constituir un sistema estable de justicia internacional concebido como extensión de una concepción liberal de la justicia como la defendida en *A Theory of Justice* y *Political Liberalism*. En *The Law of Peoples* Rawls se conforma tan solo con hallar una fórmula de compromiso provisional entre sociedades liberales y pueblos jerárquicos decentes que no son liberales. Esta propuesta rawlsiana parece estar pensada para justificar moralmente a los pueblos jerárquicos decentes y poder justificar así su entrada, en igualdad de condiciones, en una sociedad de naciones junto a los pueblos liberales y democráticos (Llano Alonso, 2002, pp. 653-654; Dargent, 2003, p. 156).

En los siguientes epígrafes iremos desgranando estas y algunas otras de las cuestiones más debatidas del argumentario rawlsiano en torno a la compatibilidad de la interpretación que hace el filósofo norteamericano del *ius gentium* con su idea liberal de un orden mundial justo.

## 2. UNA PECULIAR IDEA DEL *IUS GENTIUM*

Rawls hace una sola referencia al *ius gentium* en *The Law of Peoples*, y curiosamente es en la primera nota del libro. A pesar de que el autor parece haber introducido esta nota con intención aclaratoria y, sobre todo, para desconectar el origen del término “Derecho de gentes” de la tradición del *ius gentium*, su explicación resulta más bien confusa y hasta puede causar en el lector cierta extrañeza.

El término ‘Derecho de gentes’ deriva del tradicional *ius gentium*, y la expresión *ius gentium intra se* hace referencia a lo que las leyes de los pueblos tienen en común (...). Sin embargo, yo no uso el término “Derecho de gentes” con este significado, sino más bien para expresar con él los principios políticos particulares que regulan las recíprocas relaciones políticas entre los pueblos (Rawls, 1999, p. 3).

No resulta fácil saber a qué tradición del *ius gentium* se refiere Rawls en este párrafo: Ermanno Vitale ha diferenciado una cuádruple vertiente dentro de la corriente doctrinal del *ius gentium*: la aristotélica, la estoica (reformulada por Cicerón), la del iusnaturalismo tomista o la del iusnaturalismo moderno (Vitale, 2006, pp. 118-119). Yo diría incluso que cabría simplificar aún más esta clasificación reduciéndola solo a dos modalidades

del *ius gentium*: una antigua (que tiene su origen en el Derecho romano), y otra moderna, que se inicia con la Escuela del Derecho internacional, entre cuyos fundadores destacan las figuras de Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Hugo Grocio o Samuel Pufendorf, y que se pondrá en práctica a partir del Tratado de Westfalia de 1648.

En línea con esta bipartición del concepto de *ius gentium*, Max Kaser distinguía dos ámbitos de aplicación del mismo: uno situado en el campo del Derecho internacional público (o Derecho de gentes; *Völkerrecht*) y otro, en el “Derecho privado” (Kaser, 2004, pp. 15-19). Sobre el *ius gentium* como Derecho internacional público, señalaba Kaser, nuestra tradición al respecto se limita a cuestiones jurídicas vinculadas con el tema de la “guerra justa” (el *iustum bellum* o el *ius bellum iustum*, las *iustae causae*, y otras cuestiones cuya regulación se remontaría a los orígenes del Derecho romano y entroncarían con el procedimiento judicial del *ius fetiale* para declarar solemnemente la guerra justa). A propósito del *ius fetiale*, algunos estudiosos han sostenido que, al ser especie de *legis actio*, se le podría considerar como un primer núcleo o embrión del futuro Derecho internacional público (Watson, 1993, pp. 10-20; Ferrary, 1995, pp. 411-432). Desde una perspectiva iusprivatista, el *ius gentium* se concibe en Roma como un “Derecho de todos los hombres” (a excepción de los esclavos y los pueblos salvajes que se encuentren por debajo de un mínimo nivel cultural y de civilización). En este sentido, hay dos claros exponentes de las aplicaciones jurídico-privadas del *ius gentium*: uno es el primer iusfilósofo del periodo tardorrepblicano (Marco Tulio Cicerón), y el otro es uno de los grandes representantes de la jurisprudencia clásica (Gayo).

A tenor de lo que conocemos sobre el *ius gentium* en la Antigua Roma, es evidente que el concepto rawlsiano de Derecho de gentes no coincide en absoluto con la idea estoico-ciceroniana del *ius gentium intra se* de raigambre cosmopolita que muchos siglos más tarde retomarán los iusnaturalistas de la Ilustración, y de modo especial Immanuel Kant. Precisamente en este contexto cosmopolita cabe entender la invocación de Cicerón al consenso entre todos los pueblos: *Omnium gentium consensus lex naturae putanda est*<sup>2</sup>, así como su deseo de que dicho acuerdo fuera elevado al orden del Derecho natural. El Arpinate diferencia a veces con claridad tres órdenes normativos: el *ius naturae*, el *ius gentium* (que ocupa una posición intermedia) y el *ius civile*, siendo los dos últimos órdenes normativos derechos positivados, mientras que el Derecho natural es un orden de leyes eternas y universales que no están escritas; por otra parte, advierte Cicerón, lo con-

---

2. *Tusculanae disputationes*, I, 13, 30.

tenido en el Derecho civil no necesariamente debe estarlo en el Derecho de gentes, pero las normas del Derecho de gentes sí deben reflejarse en el Derecho civil<sup>3</sup>. En otras ocasiones, en cambio, establece una relación de cuasi-identidad entre la *lex naturalis* y el *ius gentium*, subordinando el Derecho de gentes al Derecho natural para contraponerlo al Derecho civil, abriendo así la vía a una concepción iusnaturalista menos abstracta que la mantenida por la Escuela estoica y, por tanto, más cercana a la concreta experiencia del Derecho: como concepción de un Derecho dictado por la razón (y, por consiguiente, “natural”) pero, al mismo tiempo, también positivo (Fassò, 1966, p. 139). Esta idea ciceroniana inspiraría, por cierto, casi dos milenios más tarde, el término “diritto naturale delle genti”, acuñado por Giambattista Vico en su *Scienza nuova seconda* (1730).

Después de Cicerón ningún jurista se ocupará del *ius gentium* durante casi dos siglos hasta que Gayo lo vuelva a hacer en sus *Instituciones*, donde caracteriza el *ius civile* en sentido estricto y lo limita al material jurídico que está reservado solo a los ciudadanos romanos: *Quod ius proprium civium Romanorum est*<sup>4</sup>. Sin embargo, en la dicotomía establecida por Gayo entre *ius civile* e *ius gentium*<sup>5</sup> se aprecia la ascendencia que sobre él tienen los modelos morales griegos y el iusnaturalismo ciceroniano; de este modo, explica Gayo, mientras el pueblo romano se da a sí mismo un *ius civile* con sus *leges* y *mores*, el *ius gentium* se basa en la razón natural. Según Kaser, ambos autores coinciden en señalar que el *ius gentium* es el Derecho de una comunidad: *omnium inter omnes* y que la *naturalis ratio inter omnes homines constituit*. Dicho en otras palabras: tanto Cicerón como Gayo concuerdan al destacar la validez universal del *ius gentium* para todos los pueblos. Sin embargo, advierte Kaser, Gayo fue más explícito que Cicerón al admitir la posibilidad de utilizar el *ius gentium* para designar aquel Derecho que puede ser aplicado a todos los hombres, sin distinción de ciudadanía, ya que puede apoyarse de algún modo en la naturaleza (Kaser, 2004, p. 52). Esta idea se proyectaría en el futuro sobre la doctrina del Derecho de gentes y se concretaría en la doctrina del Derecho internacional, en especial en Francisco de Vitoria.

Para Vitoria, la libertad de comunicación y comercio entre los hombres está amparada por el Derecho de gentes y por el mismo Derecho natural, por lo que debe ser ejercida sin límites ni restricciones legales. Cualquier prohibición del ejercicio de este derecho supone para él un acto *contra*

---

3. *De officiis*, III, 17, 69.

4. *Inst. Gai.*, I, 55.

5. *Inst. Gai.*, I, 1.

*natura*, es decir, merecedor de ser considerado como una acción inhumana e irracional. Pero, en mi opinión, lo más interesante es que Vitoria trasciende la lógica de las relaciones internacionales y apunta con su idea del *ius communicationis* a una sociedad humana universal que desborda las fronteras de la comunidad política internacional en la que en realidad cuentan más las naciones que las personas. Desde una perspectiva filosófico-política se ha señalado que el concepto vitoriano del *ius gentium* coincide solo parcialmente con el Derecho internacional moderno, en cuanto Derecho interestatal. En este sentido, Antonio Enrique Pérez Luño ha afirmado que Vitoria aboga por un Derecho común de la humanidad cuyos principios alcancen validez universal al reconocer como sujetos no solamente a los Estados, sino también a los individuos (Pérez Luño, 1995, p. 78). Esta expansión del *ius gentium* vitoriano a todo el género humano a través del estrechamiento de los vínculos de solidaridad, la comunicación pacífica, la tolerancia y la racionalidad constituye un valioso precedente para el desarrollo de la idea del *ius cosmopolitanum* defendida por Immanuel Kant en su defensa del humanismo cosmopolita como fundamento axiológico del proyecto de la Modernidad (Llano Alonso, 2016, pp. 113-114).

En esta *ecumene* mundial o *totus orbis* prefigurada por Vitoria prevalecen los seres humanos sobre los intereses nacionales, y la acepción universal del *ius gentium*, entendido como Derecho común de la humanidad, con unos objetivos que —según Francesco Viola— trascienden el alcance del Derecho internacional clásico —alude este autor al *law of nations*, que se desvincula del Derecho natural de los individuos y que se ocupa exclusivamente de regular las relaciones entre las naciones (Estados), que empezaría a desarrollarse a partir de la Paz de Westfalia, firmada en 1648— (Viola, 2004, p. 177) pues sus fines están consagrados a la defensa de la universalidad y la racionalidad de las reglas jurídicas que tutelan las legítimas expectativas de los seres humanos, y preservar los bienes y valores fundamentales de toda la humanidad (Menéndez Reigada, 1932, p. 46; Míajia de la Muela, 1965, p. 342).

Esta pérdida de identidad del *ius gentium* (que a partir del Tratado de Westfalia se identificará con el *law of nations*, rompiendo de este modo con la tradición romanística e iusracionalista que integraba tanto a los individuos como a las naciones), se consumará en el pensamiento de Vattel al criticar éste la confusión existente entre el Derecho natural de los individuos y el de las naciones (que, en su opinión, son por sí solas autosuficientes e independientes como para ser jueces últimos del propio comportamiento). Esta misma consideración de los Estados como principales (exclusivos) actores del Derecho internacional, que circunscribe a los ciudadanos dentro

del ámbito interno del Derecho constitucional, ha sido compartida hasta hace poco por autores como John Rawls.

Sorprende el hecho de que Rawls no cite en *The Law of Peoples*, a los dos cofundadores del Derecho internacional: Francisco de Vitoria y Hugo Grocio. También llama la atención el hecho de que, contra el pronóstico de quienes esperaban ver en su trabajo una actualización de la tesis humanista-cosmopolita sobre la sociedad de naciones defendida por Immanuel Kant en *Zum ewigen Frieden* (1795), lo único que hiciera el filósofo norteamericano fuera desplazar el epicentro del Derecho internacional de los Estados a los pueblos. Por cierto, cuando Rawls utiliza el término “pueblo” me parece que lo hace refiriéndose a una connotación eminentemente *cultural*, y no *política*, lo cual no quiere decir necesariamente que Rawls pretenda hacer un guiño al relativismo multicultural, puesto que su compromiso con el cosmopolitismo neokantiano es firme, como el propio autor pone de manifiesto (Rawls, 1999, p. 23).

### 3. ESTADOS Y PUEBLOS: BREVE ESTUDIO COMPARATIVO ENTRE LAS TESIS INTERNACIONALISTAS DE KANT Y RAWLS

Una de las primeras conclusiones que cabe extraer de la lectura de las tres principales obras que jalonan el desarrollo del pensamiento jurídico-político de John Rawls: *A Theory of Justice*, *Political Liberalism* y *The Law of Peoples* es el influjo que sobre ellas ejerce la filosofía de Immanuel Kant. En efecto, ya en el mismo Prefacio del primer libro de Rawls, aclamado por la crítica y considerado uno de los más importantes del pensamiento filosófico del siglo XX, su autor admitía la naturaleza altamente kantiana de su teoría de la justicia. Es más, reconoce Rawls, frente a la dicotomía entre utilitarismo e intuicionismo, lo que en realidad desea hacer con su primer libro es precisamente “generalizar y llevar a un orden superior de abstracción la teoría tradicional del contrato social como lo representan Locke, Rousseau y Kant” (Rawls, 1971, pp. viii y 11).

Se ha discutido mucho sobre la coherencia interna de la obra de Rawls en el desarrollo de su concepción la justicia y sobre la aplicación de los principios éticos que definen una sociedad bien ordenada al escenario de las relaciones internacionales entre los Estados. Ni en *A Theory of Justice* ni en *Political Liberalism* (Rawls, 1993a, p. 369) —donde circunscribe su idea de justicia como equidad dentro de la esfera pública de una sociedad civil con régimen constitucional y democrático— entró en el fondo del asunto y lo fue posponiendo hasta la impartición de su conferencia de 1993, aunque —como se ha podido advertir— habría que esperar a la publicación de *The*



*Law of Peoples* a finales de la década de los noventa del pasado siglo para encontrar una exposición amplia de los criterios que, según Rawls, deben regir en una sociedad de pueblos bien ordenada (Ansuátegui Roig, 2002, p. 613). Sin embargo, Rawls reconocía que el tema que pretendía abordar entonces era tan complejo que excedía el formato de una sola lección y que requería una mayor elaboración del mismo por su parte para evitar el riesgo de que su idea de extender el contrato social a una hipotética sociedad de pueblos fuera tergiversada (Rawls, 1993b, pp. 41-46).

Para Rawls los principios del Derecho de gentes no tienen por qué deducirse necesariamente de los principios de justicia, pero eso no significa —advierte Miguel Ángel Rodilla— que piense que debemos renunciar a integrar ambos principios en una forma de pensamiento congruente. Esto explica el hecho de que, al elaborar su doctrina del Derecho de gentes, Rawls se decida a articular este concepto a partir de una idea liberal de la justicia internacional, en otras palabras, que su intención no es otra que extraer el fundamento del Derecho de gentes desde el interior de la cultura del liberalismo (Rodilla, 2004, pp. 203-204). Según este mismo autor, con su proyección de los problemas de la justicia doméstica a los de la justicia global, Rawls se sitúa al final de la tradición doctrinal del *ius gentium* de la que parten los iusnaturalistas neotomistas españoles (Vitoria y Suárez) y la Escuela del iusnaturalismo moderno (desde Grocio y Pufendorf hasta Burlamaqui y Vattel), si bien Rawls apenas presta atención a estos antecedentes y centra su interés sobre todo en Kant y su opúsculo sobre la paz perpetua (Rodilla, 2004, p. 205).

En este epígrafe me propongo averiguar hasta qué punto son paragonables las tesis iusinternacionalistas de Kant y Rawls, si la lectura que hace el autor norteamericano del libro del filósofo de Königsberg es o no del todo rigurosa y, en su caso, si permite concluir que hay una relación de continuidad entre ambos pensadores. Como ya he sostenido en anteriores trabajos en los que me ocupaba de estudiar hasta qué punto *The Law of Peoples* es o no una reformulación genuina de *Zum ewigen Frieden*, existen motivos para concluir que esta coincidencia podría ser solo superficial (Llano Alonso, 2002a, pp. 634-647; 2002b, pp. 154-170).

Desde el mismo inicio del libro, en sus líneas proemiales, Rawls aspira a extender la idea de justicia como equidad a las relaciones internacionales (tal y como anteriormente había indicado en *A Theory of Justice* §58). De igual forma que la Teoría de la justicia se expresa a través de principios regulativos, el Derecho internacional (al que Rawls se refiere como Derecho de los pueblos o Derecho de gentes) también se erige sobre un ideal socio-político al que denomina “utopía realista” (*Realistic Utopia*). Al referirse al significado de este término Rawls nos devela cuál es su propósito:

Nuestra esperanza para el futuro de nuestra sociedad se basa en la creencia de que el mundo social permite una democracia constitucional razonablemente justa [*a reasonably just constitutional democracy*] que exista como miembro de una Sociedad de Pueblos [*Society of Peoples*] razonablemente justa (Rawls, 1999, p. 11).

Cuando Rawls invoca la necesidad de establecer una sociedad de los pueblos razonablemente justa que sirva para solucionar los problemas de la humanidad, causados en gran parte por las iniquidades y la injusticia política, por las guerras injustas, la opresión, la intolerancia, la persecución por motivos de conciencia, ideológicos o religiosos, la violencia, el hambre, la pobreza, o la marginación social, parece que está apelando a Kant como argumento de autoridad, concretamente al ideal de la federación pacífica de Estados (*foedus pacificum* o *Friedensbund*). Ahora bien, mientras que para el pensador prusiano esta expresión implica en realidad una federación de *Estados* libres y republicanos —es decir, lo que hoy conocemos como Estado de Derecho— (Kant, 1968, 356), en cambio Rawls piensa sobre todo en una sociedad de *pueblos* liberales y decentes, o lo que es igual, una sociedad de “pueblos bien ordenados” (*well-ordered peoples*), término que se inspira —según nos confiesa el propio Rawls (1999, 4)— en el concepto de “République bien ordonnée” utilizado por Jean Bodin al comienzo de *Les Six Livres de la République* (1576).

En relación con el término “pueblo” —al que Rawls se refiere de forma unívoca— se han diferenciado al menos cuatro posibles acepciones de especial interés para un estudio iusfilosófico: pueblo en sentido *filosófico*, entendido como “totalidad orgánica”; pueblo en su significado *jurídico*, como “ámbito de validez personal del ordenamiento jurídico estatal”; pueblo como categoría *sociológica* referida a “la colectividad de personas físicas cuantitativamente mensurable que integran un Estado”; y pueblo como concepto *ideológico* que comprende a aquellos colectivos de personas que “por profesar ciertas ideas o poseer determinadas cualidades, y porque son o se considera que son mayoritarios, se entiende que pueden equivaler al pueblo” (Pérez Luño, 2001a, p. 195). En relación con estas cuatro acepciones, da la impresión de que a pesar de que Rawls parece aludir al segundo sentido de este vocablo (el jurídico), al no hacerlo de forma expresa, podría dar pábulo a interpretaciones en clave multiculturalista, relativista o incluso nacionalista de su texto, con lo que, de dar por buena esta hipótesis, se estaría aprobando también que Rawls se habría desviado de la letra y el espíritu liberal e individualista que inspira el proyecto humanista-cosmopolita e irenista de Immanuel Kant (conclusión que yo personalmente no comparto por los motivos que expondré más adelante).

¿Y por qué prefiere Rawls hablar de pueblos en vez de Estados? Al desarrollar su tesis de la utopía realista, el pensador norteamericano pone de manifiesto el paralelismo que para él existe entre los ciudadanos de una sociedad doméstica justa y razonable, por un lado, y los pueblos liberales democráticos y decentes de la sociedad de pueblos, por otro, puesto que ambos comparten —cada uno en su esfera doméstica e internacional, respectivamente— su condición de actores principales. Por eso afirmará Rawls a continuación:

La idea de los pueblos en lugar de los estados es crucial en este punto: nos permite atribuir motivos morales —una lealtad a los principios del Derecho de gentes, que, por ejemplo, permite guerras solo de defensa propia— a los pueblos (como actores), que no podemos hacer por los Estados (Rawls, 1999, p. 17).

No obstante, convendría insistir en que una cosa es la idea de que los pueblos (tanto los liberales democráticos como los decentes), y no los Estados, sean actores de la sociedad de pueblos, tal como sostiene Rawls, y otra bien distinta es pretender derivar esta idea rawlsiana de la tradición humanista-cosmopolita de la Ilustración, atribuyéndose con ello la responsabilidad de haber contribuido con su libro a actualizar la tesis kantiana de la sociedad de naciones. A este respecto, sería oportuno recordar que cuando Kant escribe en torno a la posibilidad de construir una federación de Estados libres y republicanos que debe actuar como si fuera el pilar del Derecho internacional, con ello nos está advirtiendo también del peligro que conlleva en sí mismo el progresivo proceso asociativo de los Estados, en la medida en que, por remota que sea esta posibilidad, siempre cabrá el riesgo de que una potencia termine imponiendo a los demás Estados de la federación una especie de Monarquía mundial, esto es, una suerte de despotismo global o imperio frágil y anárquico que estaría siendo constantemente debilitado por las guerras internas que librarían entre sí los pueblos y regiones que lo conforman en su lucha por alcanzar la libertad y la autonomía (Kant, 1968, p. 367).

Esta última hipótesis es la que sirve precisamente a Rawls como excusa para justificar su particular apuesta por los pueblos en lugar de los Estados como únicos actores de su utopía realista. Se ha criticado la inconsciencia de Rawls al confiar el protagonismo de las relaciones internacionales a “unas entidades conceptualmente tan ambiguas e inaferrables como son los pueblos” (Vitale, 2006, p. 120), en lugar de seguir fielmente el modelo de federación de repúblicas (o Estados de Derecho) propuesto por Kant. En efecto, para el filósofo estadounidense los pueblos tienen una natura-

leza moral de la que carecen los Estados (muy en particular los Estados criminales) que solo actúan en defensa de sus propios intereses soberanos y omiten la aplicación de los principios de solidaridad y de reciprocidad en sus relaciones internacionales con otras sociedades. Por el contrario, los pueblos liberales y decentes sí son proclives a mostrar a los demás pueblos su respeto y tratarlos como iguales. A propósito de su preferencia por los pueblos antes que por los Estados Rawls nos da la siguiente explicación:

El término “pueblos”, entonces, está destinado a enfatizar estas características singulares de los pueblos, distintas de los Estados, tal como se conciben tradicionalmente, y resaltar su carácter moral y la naturaleza razonablemente justa o decente de sus regímenes. Es significativo que los derechos y deberes de las personas con respecto a su supuesta soberanía se deriven del mismo Derecho de los pueblos, con el que estarían de acuerdo junto con otros pueblos en circunstancias adecuadas. Como pueblos justos o decentes, las razones de su conducta concuerdan con los principios correspondientes. No se mueven únicamente por sus intereses de búsqueda prudentes o racionales, las llamadas razones de Estado (Rawls, 1999, p. 27).

A la preferencia de Rawls a favor de los pueblos y en detrimento de los Estados se le podrían hacer dos observaciones: en primer lugar, que a algunos les podría sugerir una aproximación al multiculturalismo por parte de Rawls que poco o nada tendría que ver con el perfil universalista que tiene su obra moral y política; en segundo lugar, para ser justos, considero que del mismo modo que Rawls distingue entre pueblos liberales y decentes (ambos respetuosos con los postulados humanitarios del Derecho de gentes) de los Estados criminales (*outlaw states*), de las sociedades que adolecen de condiciones desfavorables (*societies burdened by unfavorable conditions*) y de los absolutismos benévolos (*benevolent absolutisms*) respetuosos con la mayoría de los derechos humanos, pero cuyas sociedades no están bien ordenadas porque impiden a sus miembros tener un papel significativo en el proceso de adopción de medidas políticas, de igual forma podría haber discernido entre Estados democráticos de Derecho (comprometidos con la garantía de los derechos humanos y observantes de las normas del Derecho internacional) y aquellos otros Estados con regímenes políticos no democráticos, porque son precisamente estos últimos los Estados a los que Rawls denomina como “criminales”, acusación que, obviamente, no dirige contra los Estados democráticos de Derecho (Rawls, 1999, p. 63).

Al denunciar las carencias y los errores en los que incurrían, desde un punto de vista liberal-democrático, los Estados y al censurar la amoralidad de sus fines para justificar su exclusión del nuevo orden internacional,

Rawls parece no ser consciente de los cambios que han experimentado tanto los Estados como el propio Derecho internacional contemporáneo desde la fundación de la ONU en 1945. Como es sabido, en la doctrina internacionalista se establece una clara diferencia entre el Derecho internacional *clásico*, surgido en 1648 a raíz de la Paz de Westfalia, y en cuyo ordenamiento jurídico se regulan fundamentalmente las relaciones entre los Estados y se distribuyen competencias entre ellos, y el Derecho internacional contemporáneo, que se caracteriza por su finalidad humanista-social y por incorporar una nueva función: la de procurar el desarrollo integral de todos los individuos y los pueblos sin excepción (Carrillo Salcedo, 2000, pp. 72-73).

A propósito de la percepción rawlsiana del Derecho de gentes como orden normativo internacional en el que solo se reconoce como únicos agentes válidos a los pueblos cabría concluir que su argumento parece tan refutable como la idea clásica de un Derecho internacional monopolizado subjetivamente por los Estados. En este sentido, la doctrina internacionalista contemporánea más consolidada reconoce a los pueblos como sujetos del Derecho internacional público junto a los Estados y nuevos sujetos como las organizaciones internacionales, las comunidades beligerantes y los individuos o personas físicas como sujetos pasivos de derechos y obligaciones. Ahora bien, en comparación con los demás sujetos del Derecho internacional, los pueblos presentan un problema añadido que puede dar lugar a problemas hermenéuticos y de aplicación del Derecho internacional a causa de su indeterminación conceptual. Por ello, resulta bastante paradójico el hecho de que, desde una perspectiva histórica, el proyecto de paz perpetua kantiano (en el que las repúblicas o Estados de Derecho ocupan una posición central) se adecúe mejor a estas nuevas pautas y caracteres del Derecho internacional que el modelo teórico alternativo de Rawls, donde los únicos Estados que se contemplan (los criminales) están fuera del orden jurídico y la justicia transnacionales (Rawls, 1999, pp. 62-64).

Por último, a colación de la curiosa lectura que hace Rawls de *Zum ewigen Frieden*, no menos sorprendente resulta el hecho de que, pese a declararse seguidor del proyecto kantiano de paz perpetua, pretenda soslayar o silenciar el papel tan relevante que les corresponde jugar a los Estados soberanos; es más, como en su momento advirtiera Antonio Truyol y Serra, para Kant, el Estado de Derecho es “una condición *sine qua non* de un orden de paz universal válido” (Truyol y Serra, 1970, p. 192). En lugar de ser consecuente con lo que defiende Kant en el *Segundo artículo definitivo* de su opúsculo a propósito del *foedus pacificum*, Rawls realiza una interpretación un tanto sesgada que le conduce hasta una verdad a medias: por un lado, como afirma Rawls, es cierto que Kant es partidario de la idea de fundar un gobierno mundial polarizado por una monarquía universal —por

ser un despotismo despiadado que llevaría inevitablemente a las naciones hacia la anarquía y la guerra— (Kant, 1968, pp. 354-355; Rawls, 1999, pp. 35-36), aunque, por otra parte, Kant no se opone a la “idea positiva” de un Estado o república mundial (*Weltrepublik*) como asegura Rawls. Más bien al contrario, para Kant, la federación defensiva de repúblicas no representa más que “un subrogado (o sucedáneo) negativo” (*das negative Surrogat*), es decir, un mal menor o un remedio temporal que, a diferencia de la república mundial, no garantiza la paz definitivamente (Kant, 1968, pp. 356-357).

#### 4. UN MODELO DE ORDEN MUNDIAL JUSTO: A PROPÓSITO DE LA UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS Y DEL COSMOPOLITISMO TRUNCADO DE JOHN RAWLS

La importancia que concedía Rawls al estudio de la doctrina kantiana de la virtud y la relevancia que ésta tendría para el desarrollo de su teoría de la justicia quedó reflejada a lo largo de las lecciones impartidas en la década de los '70 sobre la filosofía moral de Kant, recopiladas y editadas dos años antes de su muerte en un libro titulado *Lectures on the History of Moral Philosophy* (2000). Al ocuparse de la segunda formulación o máxima del imperativo categórico, Rawls dedica un epígrafe completo a explicar el concepto kantiano de humanidad (*humanity; Menschheit*):

Kant se refiere, por humanidad, a aquellos de nuestros poderes y capacidades que nos caracterizan como personas razonables y racionales que pertenecen al mundo natural (...) Estos poderes incluyen, primero, los de personalidad moral, que nos permiten tener una buena voluntad y un buen carácter moral; y segundo, las capacidades y habilidades que debe desarrollar la cultura: las artes y las ciencias, etc. (Rawls, 2000, p. 188).

Teniendo en cuenta este precedente kantiano que sirve a Rawls como punto de partida para iniciar el proceso de universalización de su teoría de la justicia, llama la atención que, al pretender ampliar los postulados éticos de la teoría de la justicia desde el orden jurídico-político interno o doméstico de las sociedades liberales bien ordenadas al plano global y cosmopolita de la humanidad (más allá de los confines del Derecho internacional), se decante finalmente por una interpretación reduccionista de los derechos humanos que parece no tener en cuenta el preminente puesto histórico que ocupa Kant, entre los clásicos de la Filosofía del Derecho, como adalid del universalismo (Nussbaum, 2019, p. 137). Es sabido que en Kant confluyen

y culminan el iusnaturalismo racionalista y el contractualismo (Pérez Luño, 2001b, p. 478) y que ambas corrientes doctrinales tienen un denominador común: postular unas facultades jurídicas básicas que son propias de *todos* los hombres sin excepción; aquí radica precisamente el valor de la universalidad de los derechos humanos para el pensador de Königsberg.

Por lo tanto, en la filosofía kantiana no se hacen concesiones al multiculturalismo ni al relativismo ético como, por el contrario, da la impresión que ocurre con la teoría rawlsiana del Derecho de gentes para legitimar a los pueblos jerárquicos decentes (*decent hierarchical peoples*) como el imaginario *Kazanistán*, un hipotético pueblo musulmán que Rawls pone como ejemplo y que, pese a no ser liberal, sin embargo sí es pacífico y respetuoso con los derechos humanos (Rawls, 1999, pp. 4-5, 63). Esta habilitación de los pueblos jerárquicos decentes no tiene otra finalidad que justificar su entrada en la sociedad de naciones en condiciones de igualdad con los pueblos liberales y democráticos, con lo cual Rawls realiza *de facto* una selección bastante arbitraria de derechos y libertades fundamentales de la que quedarían excluidos precisamente aquéllos que pudieran comprometer la “decencia” de dichos pueblos (me refiero a los no liberales).

Anticipándose a sus críticos, Rawls previó con antelación las objeciones que le formularían a su Derecho de gentes, tanto por no ser suficientemente liberal, como por su condescendencia respecto a los pueblos jerárquicos decentes (cuyos Estados son mayoritariamente confesionales y, por ende, no se preocupan de garantizar en la práctica la igualdad de las minorías y el pluralismo religioso). Desde la perspectiva rawlsiana, los derechos humanos no coinciden con los derechos fundamentales que tienen reconocidos constitucionalmente los ciudadanos de las sociedades abiertas, liberales y democráticas. En el Derecho de gentes de Rawls los derechos humanos se conciben como una clase especial de derechos urgentes (*urgent rights*) como la libertad respecto a la servidumbre, la esclavitud y el trabajo forzado, la libertad de conciencia, de pensamiento y de religión (pero no en términos de igualdad), y la seguridad de los grupos étnicos frente a los asesinatos masivos y el genocidio, el derecho de propiedad y el derecho a la igualdad formal, expresada en las reglas de justicia natural (Rawls, 1999, pp. 65, 78-79).

Entendidos en este sentido, afirma Rawls, los derechos humanos no pueden ser considerados patrimonio exclusivo del liberalismo o de la tradición occidental, ni se puede negar su contribución en su promoción a los pueblos decentes. Así pues, para el profesor estadounidense, hay un claro paralelismo entre la idea de la *razonabilidad* (*reasonableness*) como principio-guía del liberalismo político y la regla ética-normativa de la *decencia* (*decency*), que obliga a los pueblos decentes a observar las leyes de la paz,

a respetar los derechos humanos y seguir una idea de la justicia como bien común que tenga en cuenta los intereses fundamentales de todos en la sociedad. Si cumplen con estas exigencias, no hay razón para que los regímenes liberales no admitan o discriminen a los regímenes jerárquicos decentes de una razonablemente justa sociedad de los pueblos (Rawls, 1999, pp. 67, 80).

Sin embargo, este planteamiento utópico-realista de Rawls en relación con su interpretación de los derechos humanos en el marco del Derecho de gentes se aleja de la concepción cosmopolita de la justicia global en la que sus estudiantes y discípulos pensaban que iba a desembocar su Teoría de la justicia (como sucede en el caso de Onora O' Neill o Thomas Pogge y otros autores afines a una visión cosmopolita o transnacional de la Teoría de la justicia y los derechos humanos de tercera generación a los que me referiré en el último epígrafe). Esta concepción de la justicia global o cosmopolita, según ha advertido Patrick Hayden, requiere la incorporación de exigencias mucho más fuertes sobre los derechos civiles y políticos que los reconocidos por Rawls, a fin de eliminar la discriminación basada en la raza, el origen étnico, el sexo, el idioma, la religión y la opinión política (Hayden, 2002, p. 143).

Paradójicamente, fue el propio Rawls quien, a principios de la década de los '70, había invocado en *A Theory of Justice* la reforma de los estados jerárquicos en estados que incorporasen los principios de igualdad de derechos y libertades:

Tenemos que admitir que a medida que cambian las creencias establecidas, es posible que los principios de justicia que parece racional reconocer también cambien. Así, cuando se abandona la creencia en un orden natural fijo que sanciona a una sociedad jerárquica, asumiendo aquí que esta creencia no es verdadera, una tendencia que se estableció en la dirección de los dos principios de justicia en orden serial. La protección efectiva de la igualdad se vuelve cada vez más importante en apoyo de la autoestima (Rawls, 1971, §82, p. 548).

En rigor, habría que admitir que la teoría de la justicia de Rawls ha contribuido en cierto modo a la consolidación del proceso de universalización de los derechos humanos, y que la suerte final que pueda correr esta aportación teórica dependerá, en última instancia, del efectivo grado de compromiso de la sociedad internacional en la extensión de los principios de justicia a todos los individuos, y no solo a los que habitan en países con democracias liberales estables; pero, por otra parte, no conviene olvidar que un orden mundial justo como el que aspira alcanzar en *The Law of Peoples* necesita la previa institucionalización de los derechos humanos, la democratización de todos los Estados y la aplicación de un Derecho cosmopolita en



la línea marcada por Immanuel Kant. Obviamente, la consecución de estos objetivos dentro de un marco humanista-cosmopolita que trascienda los márgenes del universalismo realista de Rawls aumentaría ostensiblemente las probabilidades de que los hombres consigan convivir en condiciones de colaboración solidaria, paz y seguridad (Hayden, 2002, p. 170).

Pero, contrariamente a lo que Rawls nos sugiere en su libro sobre el Derecho de gentes, no parece que con la actitud tolerante de las sociedades democráticas liberales hacia las sociedades no-liberales pero decentes haya garantía suficiente como para evitar que la integridad y la universalidad de los derechos humanos sea socavada en la práctica por aquellos regímenes no liberales en los que no hay un Estado de Derecho, ni división de poderes, ni soberanía popular, ni tan siquiera principios tan centrales como los de legalidad o interdicción de la arbitrariedad de los poderes públicos. Por otra parte, la justicia, las libertades y los derechos humanos son criterios básicos para legitimar a todo Estado de Derecho; por eso, si en el proceso de legitimación de la sociedad internacional es preciso fomentar el tránsito de los Estados autocráticos hacia formas de gobierno plurales y democráticas, condiciones *sine qua non* para la formación de sociedades abiertas en sentido popperiano, del mismo modo será necesario que, por pura coherencia, y a fin de poder sentar las bases de una futura democracia humanista y cosmopolita, los Estados democráticos se comporten como tales, es decir, garantizando el sistema de derechos humanos y siendo respetuosos con el orden jurídico internacional (Llano Alonso, 2020, p. 17; Moreno González, 2020, pp. 156-159).

##### 5. UNA RELECTURA CONTEMPORÁNEA DE *THE LAW OF PEOPLES* EN CLAVE COSMOPOLITA

Han transcurrido dos décadas desde la publicación de *The Law of Peoples*, margen de tiempo razonable para calibrar la importancia de una obra a la que algunos se apresuraron a calificar de “libro equivocado”, tanto por su supuesta falta de profundidad analítica, como por su presunto fracaso en la reconstrucción histórico-conceptual de la idea del *ius gentium* que Rawls pretendía reelaborar o renovar (Vitale, 2006, p. 116). A mi juicio, quienes menosprecian el valor de esta obra tardía de Rawls, parecen pasar por alto, entre otras cosas, la meritoria labor realizada por el pensador estadounidense en aras de la actualización, la restauración y posterior aplicación de los artículos definitivos propuestos por Kant para la paz perpetua. Como se recordará, el filósofo prusiano establecía en la sección segunda de *Zum ewigen Frieden* un paralelismo ético-jurídico entre los individuos

y los pueblos, en la medida en que ambos debían salir del *status naturalis* (un estado de permanente inseguridad), y constituir una sociedad civil regulada bajo el imperio del Derecho y/o la razón. Partiendo de estas premisas, Kant diferenciaba tres círculos concéntricos de normatividad por los que tendrían que regirse: en primer lugar, las relaciones de los ciudadanos de las distintas repúblicas o Estados de Derecho (*ius civitatis*); en un segundo orden, las relaciones internacionales entre los Estados de Derecho libres (*ius gentium*); y por último, en el tercer nivel, los hombres y los pueblos, considerados en sus mutuas relaciones externas, como ciudadanos del mundo (*ius cosmopolitanum*) (Kant, 1968, pp. 348-349).

Siguiendo la fundamentación contractualista e iusnaturalista-rationalista de Immanuel Kant, cuya idea de la confederación pacífica de Estados influyó tanto —según confiesa el propio Rawls— en su propuesta del Derecho de gentes (Rawls, 1999, p. 86), el profesor de la Universidad de Harvard extiende el pluralismo de la sociedad liberal democrática, donde coexisten la concepción política de la justicia y la razón pública, a la sociedad política de los pueblos bien ordenados (en los que, como ya se ha visto, se equiparan los pueblos liberales y los decentes). En mi opinión, esta equiparación entre sociedades liberales y las sociedades jerárquicas decentes no implica necesariamente una renuncia por parte de Rawls a los fundamentos universalistas que han inspirado su obra desde *A Theory of Justice*, sino que más bien responde a su sentido de la coherencia con la ideología liberal (Gray, 2001, pp. 12 y ss.). En efecto, para Rawls, la defensa de los principios y valores del liberalismo conlleva la aceptación del antiperfeccionismo y la neutralidad del Estado ante sus ciudadanos (*mutatis mutandis*, en el plano internacional, supondría admitir la neutralidad de la sociedad de naciones ante cada uno de sus miembros). En resumidas cuentas, para Rawls, no hay una sola forma de vida correcta o una única concepción del bien objetivamente superior a las demás (Kukathas-Pettit, 1990, pp. 142 ss.).

A propósito del paralelismo entre individuos y Estados que abandonan el *status naturalis* para, por medio de un pacto o contrato originario, constituir una sociedad de individuos y Estados libres, cabe resaltar la sugerente reformulación del enfoque contractualista de Rawls que han propuesto sus discípulos Charles Beitz y Thomas Pogge. En efecto, para ambos autores, el modo más apropiado de convertir las instituciones de la doctrina rawlsiana de la justicia en una teoría de la justicia global distributiva (*international distributive justice*) es aplicar la posición original a todo el mundo. De acuerdo con esta interpretación, las partes establecerían, como individuos, un contrato en el que todo estaría por decidirse (*global veil of ignorance*), para crear así una estructura universal justa. Este nuevo orden global, que apunta a una democracia cosmopolita, no estaría basado en las jerarquías

de poder existentes, sino que sería justo con todos los seres humanos, en la medida en que son personas morales iguales y libres de elegir el orden global que deseen (Beitz, 1979, pp. 154-161; 1989, p. 247; Pogge, 2005, p. 6; Nussbaum, 2006, p. 264).

Pero antes de proyectar esta especie de posición original a escala global que nos proponen Beitz y Pogge habría que convenir que no todos los países han alcanzado el mismo nivel de desarrollo y que no todos los individuos que en ellos habitan disponen de iguales oportunidades. Ambos autores son plenamente conscientes de la existencia de dichos desequilibrios y desigualdades, de ahí que planteen la necesidad de ampliar el sistema de derechos e instituciones democráticas vigente en las sociedades liberales también a los pueblos sometidos a regímenes antidemocráticos. A este respecto, habría que advertir que una interpretación *lato sensu* de este argumento podría llevarnos a presumir la existencia de una relación directamente proporcional entre democracia y desarrollo que podría resumirse en la siguiente premisa: a mayor grado de democratización de un país, mejores condiciones de vida de sus habitantes (Llano Alonso, 2013a, pp. 69-70).

Es evidente que ni Beitz ni Pogge son ajenos a la problemática cotidiana de los derechos humanos en general, y del derecho al desarrollo en particular, incluso en las naciones más prósperas y tecnológicamente avanzadas (Beitz, 1982, p. 162; Pogge, 2002, pp. 30 ss). Ahora bien, dejando muy claro que ambos condenan la desigualdad de oportunidades vitales básicas entre los hombres, estos dos autores también están convencidos de que el marco democrático universal es el más idóneo para aplicar su visión de la posición original rawlsiana al contrato global y sentar así las bases de una sociedad internacional más justa y solidaria dentro de un marco institucional cosmopolita (Beitz, 2010, pp. 98-99; Pogge, 2010, pp. 114-133).

Entre los discípulos de Rawls, quizás la más influenciada por la doctrina ética e iusfilosófica kantiana sea Onora O' Neill como se pone de manifiesto en su particular enfoque de las libertades y los derechos humanos. La división que hace en dos planos de la teoría de la justicia rawlsiana (uno intraestatal y otro interestatal) permite a esta filósofa y politóloga británica realizar una doble propuesta: en primer lugar, la expansión de la idea de justicia más allá de las fronteras nacionales; y, en segundo lugar, el reconocimiento de nuevos agentes del Derecho internacional contemporáneo en un mundo cada vez más globalizado e interconectado tecnológicamente (desde las grandes empresas multinacionales hasta las organizaciones y agencias no gubernamentales). Por cierto, esta reformulación que hace O' Neill de *A Theory of Justice* en términos transnacionales (*transnational justice*) hace que sus fundamentos humanistas y universales no queden constreñidos dentro de los márgenes convencionales de los Estados nacio-

nales (O'Neill, 2000, p. 115). Por último, la apelación por parte de esta autora a una conciencia ética cosmopolita, vinculada directamente con el legado doctrinal del humanismo kantiano, desborda incluso los límites del universalismo liberal que Rawls defiende en *The Law of Peoples*, y le anima a defender a ultranza la idea de la justicia global dentro de una sociedad democrática universal en la que todo ser humano pueda desarrollarse libremente como persona (O'Neill, 1996, pp. 172-173; 2010, pp. 72-73).

## 6. CONCLUSIÓN

A lo largo del presente artículo se han analizado algunos de los aspectos claves y más controvertidos del argumentario que Rawls expuso en *The Law of Peoples* a propósito de las instituciones globales y del sistema de Derecho de gentes contemporáneo. Como se ha comentado anteriormente, este opúsculo, articulado por dos ensayos (uno sobre Derecho de gentes y otro sobre razón pública), se ubica en la fase crepuscular de la obra rawlsiana y fue recibido por la crítica con una mezcla de desencanto y expectación casi a partes iguales. En cualquier caso, nadie puede poner en duda que con su teoría del Derecho de gentes y del orden mundial justo Rawls contribuyó notablemente a reavivar el debate doctrinal contemporáneo en torno al futuro del liberalismo político, la universalidad de los derechos humanos y la justicia cosmopolita (Llano Alonso, 2013b, p. 422).

Como se recordará, en *The Law of Peoples* Rawls no contempla en la posición original global que las partes estén representadas por individuos (seres humanos), puesto que esa representación la tienen los pueblos (el conjunto de la sociedad). Con posterioridad, Beitz y Pogge han llevado a cabo una reformulación cosmopolita de la teoría rawlsiana de la justicia como equidad para solucionar el problema de la justicia global. En suma, se trataría de recrear por su parte una especie de posición original que permitiera establecer un sistema justo de cooperación entre los "ciudadanos del mundo" considerados como libres e iguales entre sí mediante el velo de caracteres moralmente tan arbitrarios como la nacionalidad de sus representantes. Así pues, el resultado sería una versión globalizada de los dos principios de justicia de John Rawls (1971, §3, p. 302), y un principio de diferencia global que requeriría desigualdades económicas a favor de los individuos menos favorecidos a escala mundial (Wenar, 2001, pp. 81-82).

Por eso, frente al original argumento internacionalista y utópico-realista de Rawls, el cosmopolitismo global postula una mejora de condiciones para realizar los derechos humanos. De acuerdo con esta propuesta, todo individuo tiene derecho a que las instituciones le garanticen el disfrute de

unas mínimas condiciones de humanidad y justicia en su vida. Y lo más importante, los cosmopolitas también piensan que las fronteras entre los Estados no pueden servir como excusa para la perpetuación de la desigualdad. En este sentido, tanto para Beitz, como para Richards, Barry y Pogge, un contrato global individualista sería la única respuesta lógica a las premisas liberales rawlsianas (Beitz, 1979; Richards, 1982; Barry, 1989; Pogge, 1989). Además, el cosmopolitismo moral y jurídico sostiene que es moralmente inaceptable que algunas personas, solo porque hayan nacido en la parte “equivocada” del mundo no puedan tener apenas acceso a los bienes vitales y de bienestar más básicos (Zanetti, 2001, p. 210; Arcos Ramírez, 2009, pp. 121 ss).

En su respuesta a los críticos, pero muy especialmente a Beitz, Richards, Barry y Pogge, Rawls optará por enrocarse en su estrategia internacionalista, que pasa por una extraña combinación entre realismo conformista y utopía realizable; en primer lugar, señalará Rawls, hay que aceptar el hecho de que no todas las sociedades son liberales y, en segundo lugar, tampoco puede ignorarse que sería contraproducente frustrar la vitalidad de las sociedades decentes jerarquizadas. A partir de estas dos premisas, concluirá Rawls, lo *razonable* es hacer que funcione su proyecto del Derecho de los pueblos, porque si no se intenta será imposible saber si las sociedades no liberales pueden o no ser aceptables, “y la posición original tampoco nos lo enseña” (Rawls, 1999, pp. 82-83).

Veinte años después de su publicación, y al margen de la decepción que pueda haber causado en quienes esperaban que Rawls hubiese dado un paso firme en la *dirección cosmopolita* (parafraseando a Cristoph Martin Wieland), la relectura de *The Law of Peoples* —el opúsculo que compone el tríptico del liberalismo político rawlsiano junto a *A Theory of Justice* y *Political Liberalism*— ofrece pocas dudas respecto a la honestidad del empeño de su autor por actualizar —aunque a mi juicio fracasara en el intento— la tradición del *ius gentium* y por reencontrar las raíces del proyecto humanista-cosmopolita de la Ilustración. Inspirándose en el espíritu liberal, iusracionalista y universalista con el que Kant encaró los conflictos y la problemática de su época, Rawls tomará ese punto de referencia para buscar respuestas a las complejas interrogantes a las que se enfrenta la sociedad internacional de nuestro tiempo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ansuátegui Roig, F. J. (2002). Kant, Rawls y la moralidad del orden internacional. En Agustín Squella (ed.). *John Rawls. Estudios en su memoria. Revista de Ciencias Sociales*, 47, 593-631.
- Arcos Ramírez, F. (2009). *La justicia más allá de las fronteras. Fundamentos y límites del cosmopolitismo*. Valencia: PUV-Tirant lo Blanch.
- Beitz, C. R. (1979). *Political Theory and International Relations*. Princeton (Nueva Jersey): Princeton University Press.
- Beitz, C. R. (1982). Democracy in Developing Societies. En R. D. Gastil (ed.). *Freedom in the World. Political Rights and Civil Liberties* (pp. 145-166). Westport (Connecticut)-Londres: Greenwood Press.
- Beitz, C. R. (2010). Justice and International Relations. En Garrett W. Brown & David Held (eds.). *The Cosmopolitan Reader* (pp. 85-99). Malden (Massachusetts)-Cambridge: Polity Press.
- Buchanan, A. (2000). Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World. *Ethics*, 110, n.º 4, 697-721.
- Carrillo Salcedo, J. A. (2000). Derechos humanos y Derecho internacional. *Isegoría*, 22, 69-81.
- Dargent, E. (2003). El Derecho de Gentes de John Rawls: ¿realista pero no liberal? *Agenda Internacional*, 19, 155-178.
- Fassò, G. (1966). *Storia della filosofia del diritto. Volume I: Antichità e Medioevo*. Bolonia: Il Mulino.
- Ferrary, J.-L. (1995). Ius fetiale et diplomatie. En Émile Frezouls (ed.). *Les relations internationales* (411-432). París: Brill.
- Garrán Martínez, J. M.<sup>a</sup> (2013). *La doctrina de la "guerra justa" en el pensamiento de John Rawls* (Presentación de Miguel Ángel Rodilla). Madrid: Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de Las Casas". Universidad Carlos III de Madrid-Dykinson.
- Gray, J. (2001). *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, trad. esp. M. Salomon. Barcelona: Paidós.
- Hayden, P. (2002). *John Rawls: Towards a Just World Order*. Cardiff: University of Wales Press.
- Kant, I. (1968). *Zum ewigen Frieden* (1795). En *Kants Werke* (VIII). Akademie Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck von Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlín: Walter de Gruyter & Co. 341-386.
- Kaser, M. (2004). *Ius gentium*, trad. esp. F. J. Andrés Santos. Granada: Comares.
- Kukathas, Ch.-Pettit, P. (1990). *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*. Oxford: Polity Press&Blackwell Publishers Ltd.
- Llano Alonso, F. H. (2002a). De la cosmópolis kantiana a la "utopía realista" de John Rawls: algunas consideraciones sobre el Derecho de gentes. En Agustín

- Squella (ed.). *John Rawls. Estudios en su memoria. Revista de Ciencias Sociales*, 47, 633-656.
- Llano Alonso, F. H. (2002b). *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant*. Madrid: Dykinson-Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de Las Casas". Universidad Carlos III de Madrid.
- Llano Alonso, F. H. (2013a). El derecho al desarrollo en el sistema de derechos humanos: entre los derechos de la personalidad y la actividad del Estado. En M.ª Isabel Garrido Gómez (ed.). *El derecho humano al desarrollo* (pp. 45-74). Madrid: Tecnos.
- Llano Alonso, F. H. (2013b). Cosmopolitismo y derechos humanos: el debate doctrinal en torno a la justicia global y la democracia universal en el siglo xx. En Gregorio Peces-Barba Martínez, Eusebio Fernández García, Rafael de Asís Roig, Francisco Javier Ansuátegui Roig y Carlos R. Fernández Liesa (dirs.). *Historia de los derechos fundamentales (Tomo IV: Siglo XX. Volumen II: Ideologías políticas y derechos humanos en el siglo xx)* (pp. 387-446). Madrid: Dykinson-Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de Las Casas. Universidad Carlos III de Madrid.
- Llano Alonso, F. H. (2016). Humanismo renacentista, razón universal y sociedad humana en el pensamiento jurídico de Francisco de Vitoria. *Derechos y Libertades. Revista de Filosofía del Derecho y Derechos Humanos*, 34, 91-114.
- Llano Alonso, F. H. (2020). Prólogo. En Gabriel Moreno González. *La democracia humanista* (pp. 15-20). Sevilla: Athenaica Ediciones.
- Menéndez Reigada, I. G. (1931-1932). El Derecho de gentes según el P. Vitoria, *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, IV, 37-71.
- Miaja de la Muela, A. (1965). El derecho *totius orbis* en el pensamiento de Vitoria. *Revista Española de Derecho Internacional*, Vol. XVIII, 1, 341-364.
- Moreno González, G. (2020). *La democracia humanista*. Sevilla: Athenaica Ediciones.
- Nussbaum, M. C. (2006). *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge (Massachusetts)-Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Nussbaum, M. C. 2019. *The Cosmopolitan Tradition. A Noble but Flawed Ideal*. Cambridge (Massachusetts)-Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- O' Neill, O. (1996). *Towards Justice and Virtue. A Constructive Account of Practical Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O' Neill, O. (2010) A Kantian Approach to Transnational Justice. En Garrett W. Brown & David Held (eds.). *The Cosmopolitan Reader* (pp. 61-80). Malden (Massachusetts)-Cambridge: Polity Press.
- Pérez Luño, A. E. (1995). *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Trotta.
- Pérez Luño, A. E. (2001a). *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*. Madrid: Tecnos.

- Pérez Luño, A. E. (2001b). El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos. En Gregorio Peces-Barba Martínez, Eusebio Fernández García y Rafael de Asís Roig (dirs.). *Historia de los derechos fundamentales (Tomo II: Siglo XVIII. Volumen II: La filosofía de los derechos humanos)* (pp. 451-483). Madrid: Dykinson-Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de Las Casas. Universidad Carlos III de Madrid.
- Pogge, T. W. (1989). *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press.
- Pogge, T. W. (2001). Review: Rawls on International Justice. *The Philosophical Quarterly*, 51, n.º 203, 246-253.
- Pogge, T. W. (2002). *World Poverty and Human Rights*. Oxford: Polity Press-Blackwell Publishers.
- Pogge, T. W. (2010). Cosmopolitanism and Sovereignty. En Garrett W. Brown y David Held (eds.). *The Cosmopolitan Reader* (pp. 114-133). Malden (Massachusetts)-Cambridge: Polity Press.
- Pogge, T.W. - Barry, C. (2005). *Global Institutions and Responsibilities. Achieving Global Justice*. Oxford: Blackwell.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge (Massachusetts)-Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J. (1993a). *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1993b). The Law of Peoples. En Stephen Shute & Susan Hurley (eds). *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures* (41-82). Nueva York: Basic Books.
- Rawls, J. (1999). *The Law of Peoples*. Cambridge (Massachusetts)-Londres: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Barbara Herman (ed.). Cambridge (Massachusetts)-Londres: Harvard University Press.
- Richards, D. (1982). International Distributive Justice. *Nomos*, 24, 275-299.
- Rodilla, M. A. (2004). Epílogo. Doce años más. En Chamdran Kukathas y Philip Pettit (autores). *La Teoría de la justicia de John Rawls y sus críticos* (pp. 153-231), trad. esp. M. A. Rodilla. Madrid. Tecnos.
- Tan, K-C. (2012). Cosmopolitanism and Nationalism. *II Politico*, 77, 188-205.
- Truyol y Serra, A. (1970). *Fundamentos de Derecho internacional público*. Madrid: Tecnos.
- Viola, F. (2004). Derecho de gentes antiguo y contemporáneo, trad. esp. I. Trujillo, *Persona y Derecho*, 51, 165-189.
- Vitale, E. (2006). Rawls y el "Derecho de gentes". Apuntes de lectura, trad. esp. A. Greppi, *Isonomía*, 24, 115-134.
- Watson, A. (1993). *International Law in Archaic Rome: War and Religion*. Baltimore/Londres, John Hopkins University Press.
- Wenar, L. (2001). Contractualism and Global Economic Justice. 76-90. En Thomas Pogge (ed.). *Global Justice*. Oxford- Malden (Massachusetts): Blackwell Publishing.
- Zanetti, V. (2001). Global Justice. Is Interventionism Desiderable? *Metaphilosophy*, 32, 1196-211.