

# Minimalismo liberal en el ámbito de los derechos humanos: ¿conveniente o peligroso?

Pura Sánchez Zamorano

Cuando *El Derecho de Gentes* de John Rawls hizo su primera aparición (en la versión de 1993)<sup>1</sup>, las críticas no se hicieron esperar: al igual que en *Una Teoría de la Justicia*, el autor volvía a teorizar la justicia internacional *con posterioridad a* la justicia doméstica, asumiendo así, de alguna manera, la independencia y autosuficiencia de las estructuras básicas de las comunidades nacionales o plurinacionales; y, lo que era aún peor, los derechos humanos que ahora incluía como obligatorios en su «Derecho de Gentes» (DG) suponían un *grave recorte a la baja* de los estándares de la Declaración Universal y los subsiguientes Convenios Internacionales. (Pues, a diferencia de lo que defendiera en *Una Teoría*, el autor ya no subscribía una «extensión» o generalización del igualitarismo *individualista* del liberalismo –sus derechos constitucionales o de ciudadanía– a otros pueblos; según Rawls, podían existir «pueblos razonables» *aunque jerárquicos o estamentales* que respetaran «ciertos derechos», pueblos que merecían una tolerancia, tolerancia también *liberal*, por parte del liberalismo; el autor daba existencia, en su DG, a «Kazanistán» como constructo de teoría «ideal» y llamaba a los derechos que Kazanistán *podía «idealmente»* respetar «derechos humanos» *simpliciter*.)

Muchas de las críticas aducidas contra el DG procedieron de los llamados «cosmopolitas neo-rawlsianos» o sus partidarios. Y es que, en la década de los 80 y basándose en la propia *Teoría* de Rawls, autores como Charles Beitz y Thomas Pogge habían ya desarrollado en sus escritos<sup>2</sup> un programa mucho más *coherente* y exigente sobre lo que la «extensión» del liberalismo democrático o igualitario a la esfera internacional *debería* implicar.

<sup>1</sup> Rawls, J., «The Law of Peoples», en S. Shute and S. Hurley (eds.), *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures*, Basic Books, 1993.

Una segunda versión, más extensa y en la que me baso al escribir estas páginas, apareció en 1999; véase la versión española de la misma, Rawls, J., *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón pública»*, Paidós, Barcelona, 2001.

<sup>2</sup> Véase, sobre todo, Beitz, Ch., *Political Theory and International Relations*, Princeton, 1979; y Pogge, Th. W., *Realizing Rawls*, Cornell, 1989.

También la autora de estas páginas, en su Tesis Doctoral de 1995 (publicada en el 2002 como *Nonfoundational Human Rights and Culture*), criticó duramente a Rawls, así como las propuestas de otros teóricos ilustres relativas a la promoción de los derechos humanos en un mundo «dividido»<sup>3</sup>. En mi opinión de entonces, sólo los «cosmopolitas» merecían aplauso. Ahora bien, buenas razones me han llevado, con el correr de los años, a cambiar de opinión desde entonces. A toro pasado, puedo decir que aquella obra mía era en exceso cándida, y que su candidez radicaba en su idealismo «legalista»: en la creencia de que los «mejores principios» morales y legales –tal como yo los descubría en la *Declaración Universal*– siempre pueden, por su «bondad» (al menos por su bondad *probada* en las sociedades más liberales–democráticas), vencer las resistencias ético-culturales y político-doctrinales que se dan en las diversas comunidades del mundo de hoy y engendrar, así, su propia universalización.

Deseo por consiguiente, aquí, enmendar mi candidez y,

1. Exponer brevemente las críticas que, durante la últimos años, se han venido aduciendo *contra el cosmopolitismo neo-rawlsiano*, muchas de las cuales actualmente comparto, y que, en mayor o menor medida, los propios cosmopolitas han incorporado.

2. Presentar, también brevemente, lo que ahora considero son «aciertos» del «Derecho de Gentes» de John Rawls (en su versión, más detallada, de 1999).

3. Concluir con un somero análisis de lo que se ha venido en llamar «la nueva cara» del liberalismo, o, en otras palabras, «la nueva idea de *la tolerancia liberal* en el ámbito *internacional*» («idea» que, aunque no rawlsiana en sentido estricto, apunta a veces a Rawls como a su fuente); pues he de decir de entrada que, aun cuando el «minimalismo liberal» en el campo de los derechos humanos puede tener sus «ventajas», sus posibles peligros teóricos y prácticos son también notables.

Creo que el tema que les esquematizo es fundamental para nuestro tiempo: se trata de dilucidar si un Derecho Internacional que desde 1945-1948 incluye el respeto a los derechos humanos entre sus principios puede tornarse más *efectivo*; y, en el fondo, si dichos derechos humanos, más efectivos, pueden por fin amparar la satisfacción de las necesidades básicas de los más pobres y desfavorecidos de nuestro planeta.

## I

Según los cosmopolitas neo-rawlsianos en sus escritos de los años 80, la «extensión» de los ideales y prácticas liberales a la arena internacional –en particular, de cara a fundamentar un Derecho Internacional liberal– *debería* empezar por la cuestión de la *justicia* (liberal) «*global*», esto es, la concerniente a la «estructura básica interdependiente y globalizada de nuestro mundo» y de la cual dependen, *en primer lugar*, la justicia doméstica y el bienestar de todos los

<sup>3</sup> Sánchez Zamorano, Pura, *Nonfoundational Human Rights and Culture*, UAM Ediciones, Madrid, 2002. Además de la de Rawls, la obra examinaba y criticaba las propuestas de Richard Rorty, Tore Lindholm y el jurista sudanés musulmán Abdullahi A. An-Na'im, entre otras.

seres humanos. Si el liberalismo aspira a ser consistente con su propio «igualitarismo moral-individualista», entonces, según estos autores, la realización de «su» justicia —la justicia de corte liberal-igualitario (rawlsiano)— no puede depender de «azares arbitrarios desde el punto de vista moral tales como la *distinta* nacionalidad o ciudadanía». Los principios rawlsianos deberían regular las *principales instituciones internacionales, transnacionales y supranacionales* —la «estructura básica global»—, de cara a asegurar, *allí*, a través de su funcionamiento, la igualdad de derechos fundamentales y la igualdad de oportunidades a todos los seres humanos y, a los «más desfavorecidos» en particular, los recursos socio-económicos suficientes para hacer las dos primeras igualdades «valiosas o útiles». La ruta indicada, piensan estos autores, es la mejor manera de conceptualizar, promover y realizar los derechos humanos *de la Declaración Universal (DU)*, y no otros<sup>4</sup>.

Concretando un poco, en su obra de 1979, Beitz propuso dos Principios diferentes de justicia «global», esto es, a satisfacer por esas instituciones internacionales, transnacionales y supranacionales que interconectan o hacen el planeta interdependiente:

a) El Principio de redistribución global, que exige que los beneficios socio-económicos *superiores* de los grupos de personas (en el globo) «más favorecidos» repercutan en la mejora de la situación socio-económica de los grupos de personas (en el globo) más pobres; y b) el Principio de redistribución global *de recursos naturales*, que prescinde del dato de la «interdependencia global», y que exige un impuesto o dividendo sobre la propiedad y/o la tenencia de los mayores y/o mejores recursos naturales.

Por su parte Pogge, en su obra de 1989, propuso el criterio rawlsiano *completo*; es decir, que la estructura global básica satisficiera *los dos* Principios de Rawls; pues, según el autor, «cada ser humano del globo *debe* disfrutar, al nivel de la estructura básica global, de las libertades, oportunidades y recursos socio-económicos justificados por Rawls (para una estructura básica doméstica)».

<sup>4</sup> La justicia de corte liberal-democrático o liberal-igualitario puede basarse en la «satisfacción» de los principios rawlsianos o en la de un conjunto de principios similares *por parte de la estructura básica*. La estructura básica de una sociedad (sea doméstica, sea internacional) es el conjunto de sus instituciones legales, políticas, económicas y sociales más importantes, «consideradas como un todo» o «sistema».

Como es sabido, los Principios de la Justicia rawlsianos son:

— Primer Principio: igual libertad (iguales derechos personales, procesales, civiles y políticos) para todos.

— Segundo Principio: las desigualdades económicas y sociales (en ingresos y riquezas, estatus, posiciones de autoridad, etc.) sólo son legítimas si,

— 2 a) los empleos, roles y posiciones se encuentran «abiertos a todos» según las condiciones de una *Igualdad de Oportunidades «sustantiva»*; es decir, las «perspectivas» económicas y sociales *superiores* deben depender del talento y la motivación o esfuerzo exclusivamente, y *no* de las «contingencias sociales» (como un clase social baja, por ejemplo; lo que quiere decir que dichas «contingencias» deben suavizarse o compensarse vía impuestos); y

— 2 b) dichas desigualdades contribuyen al máximo beneficio de todos los miembros de la sociedad y, en particular, al de sus miembros «más desfavorecidos» (por las «contingencias *naturales*»); es decir, los ingresos *superiores* de los más «talentados» deben, a través otra vez de los impuestos, ayudar a *maximizar* las «perspectivas» socio-económicas de los «menos talentados» (o minusválidos, etc.), y contribuir, así, al mayor «valor» de las libertades y oportunidades de estos últimos. (Nótese que Rawls no habla de *derechos* (sino de beneficios), *sociales y económicos*.)

Nótese, asimismo, que lo que los cosmopolitas reivindican en los años 80 es que las *principales instituciones internacionales, transnacionales y supranacionales* satisfagan los principios rawlsianos.)

Las críticas más importantes aducidas *contra* los cosmopolitas en los últimos años han sido las siguientes:

a) La propuesta cosmopolita implica que todas las personas *de todas las sociedades* han de tener *los mismos* derechos y oportunidades que los ciudadanos de las sociedades liberales (y ello pese a las observaciones de Pogge, en *Realizing Rawls*, de que los dos Principios «globales», realizados, «dejan espacio a la diversidad cultural». Ese «espacio», apunta la que esto escribe, es mínimo: las diferencias (culturales) permitidas por los principios «globales», caso de ser ejecutados, giran sobre asuntos más bien triviales).

Ahora bien, continúa la crítica, la concepción liberal de la persona como agente y *ciudadano* autónomo e igual es tan «controvertida» a nivel internacional que no será fácilmente aceptable en los ámbitos *domésticos no-liberales*, si ello es así, la justicia «global», verosímilmente subvertida en dichos ámbitos, no puede consumarse.

b) El *tipo* de interacción que la estructura básica (e.b.) de una sociedad liberal posibilita —la «cooperación» entre ciudadanos libres e iguales; una cooperación *con garantías* de reciprocidad y de «seguridad» o *assurance* en la reciprocidad— ni se da ni es previsible (ni quizá deseable) que se dé en la esfera internacional. La «cooperación» (recíproca y garantizada) entre individuos depende de instituciones legales, políticas y sociales *compartidas* y generalmente suscritas; y es dicho *tipo* de interacción (sus beneficios y sus cargas) el que justifica la aplicación de principios de *distribución*.

Ahora bien, en la esfera internacional/«global» ni existen instituciones democráticas efectivas de toma de decisiones, ni instituciones efectivas que hagan cumplir dichas decisiones (como las típicas del imperio de la ley). La mera «interdependencia económica» no justifica, así, la aplicabilidad de la justicia rawlsiana, cuyo *sujeto primario es la cooperación social* entre individuos; y *a fortiori* no justifica la aplicabilidad de una teoría de la justicia *distributiva* (de corte *liberal-igualitario* u otro). (A falta de las instituciones del imperio de la ley y de la democracia a nivel «global», es difícil imaginar cómo miles de millones de personas pueden resolver problemas de decisiones y *acciones colectivas* a ese nivel; y es aún más difícil comprender por qué dichas personas participarían en esquemas de *distribución*.)

c) Abundando en lo anterior, los cosmopolitas no prestan atención suficiente a lo que significa que un estado tenga extensos *poderes coercitivos* sobre sus ciudadanos y *sólo sus ciudadanos*. Un estado, a través sobre todo de su sistema legal y sus políticas socio-económicas, determina de manera significativa la creación y recaudación de riqueza en su territorio, esto es, el «producto» de la cooperación social y la fracción del mismo con que se han de complimentar, entre otros, los requisitos de la justicia. Esto quiere decir, 1. que dicha coerción del estado (y dichos requisitos de justicia) son sustentados por y han de justificarse, ante todo, *a su ciudadanía*, en tanto que afectan sus «perspectivas de vida»; y 2. que, por tanto, los *deberes mutuos* entre las personas que *comparten responsabilidades* y «cargas» *ante un estado común* —que cooperan con reciprocidad y con garantías de que nadie «se zafa» de la misma— son más fuertes que los deberes mutuos entre las personas *que no las comparten*.

Ahora bien, los cosmopolitas pretenden separar la cuestión de la *distribución* «global» (de beneficios) de la cuestión de *su creación y regulación*; pero, ¿sería

plausible que un estado coerciera sólo a sus ciudadanos en lo que se refiere a «un flujo positivo de recursos desde su territorio a las naciones más desaventajadas», teniendo que renunciar a dicha coerción en lo que se refiere a la creación de otros recursos y, sobre todo, a su destino y distribución finales *en dichas sociedades desaventajadas*? ¿Por qué un estado cuyos ciudadanos son, debido a su estructura básica, más laboriosos, productivos, ahorrativos, inversores... y «justos» debería distribuir sus beneficios socio-económicos «superiores» a los pueblos más «desfavorecidos» —a los ciudadanos más «desfavorecidos» del globo—, *con independencia de a qué es debida la situación de desventaja* de estos últimos? En su DG, Rawls pone un ejemplo a este respecto; permítanme alterarlo un poco: imaginemos dos estados cuyo nivel de bienestar (medido según los «bienes sociales primarios» de que disfrutan sus ciudadanos) es bastante similar. Imaginemos que el primer estado (¿Francia?) decide, de cara a las próximas décadas, disminuir considerablemente la edad de jubilación, aumentar considerablemente las pensiones de los jubilados y beneficios similares. El segundo estado (¿España?) no hace tal cosa, o incluso alarga la vida laboral de sus trabajadores y sus contribuciones a la realización de la justicia. La cuestión es, ¿por qué España, con sus recursos previsiblemente superiores, debería mantener a muchos jóvenes franceses del mañana, cuando las perspectivas de estos últimos han sido dañadas por *decisión* de sus propios conciudadanos (y, quizá, de ellos mismos)? Esto no quiere decir que todas las situaciones de desventaja en los diversos «pueblos» se deban a decisiones libres, esto es, mayoritarias; sólo quiere decir que hemos de *distinguir* entre casos basados en decisiones/políticas mayoritarias y otros casos.

d) En resumidas cuentas, los cosmopolitas parecen mantener una concepción un tanto obsoleta de *las causas* de la riqueza/la pobreza de las naciones: la carencia de recursos «*naturales*», como si éstos fuesen los únicos o los más importantes recursos en la economía contemporánea; las «*rapiñas capitalistas*» de las «*instituciones globales*», sobre todo el comercio globalizado o las corporaciones multinacionales, etc. Por otro lado, parecen fetichizar la igualdad «*material*» entre pueblos (o entre grupos de personas en el globo), a expensas del componente de la «*libertad*» de la *Teoría* de Rawls. Pues, ¿cómo, según ellos, han de lograrse y asegurarse, a nivel «*global*» (y doméstico *no-liberal*), las libertades iguales? (Dicen poquísimos al respecto.) ¿Y no es cierto que dichas libertades (y oportunidades) iguales tienen bastante que ver con la riqueza y la justicia de algunas comunidades?

Los neo-rawlsianos, con todo, y en lo que se refiere a estos últimos respetos, han cambiado de parecer en los últimos años. Volveré a ello más abajo.

## II

Según J. Rawls en su *Derecho de Gentes* (DG, 1999), el igualitarismo moral individualista del liberalismo debe, *en el ámbito internacional*, ser reemplazado por el «compromiso» (*concern*) —también *liberal*—, con la reciprocidad y la tolerancia «razonable» *entre pueblos*. La «*extensión*» del liberalismo al ámbito de la «*sociedad de los pueblos*» ha de comenzar con la elaboración de los ideales y principios que han de guiar *la política exterior de un pueblo liberal justo*; ahora bien, en dicha elaboración, un pueblo liberal justo ha de considerar los «puntos

de vista» de otros pueblos, *no-liberales (pero razonables)*, de modo que los ideales y principios (de política exterior) aducidos sean imparcial e igualmente razonables para estos últimos. Un pueblo liberal justo no «prescribe», simplemente, sus ideales y principios en lo que se refiere a las relaciones y el Derecho Internacional. Los principios del DG, esto es, principios que constriñen o intiman las acciones (también domésticas) de todos los estados, han de ser *aceptables* para todos los pueblos «bien ordenados».

Dejando aparte la importante cuestión (ya subrayada en mi obra, anteriormente citada) de cómo exactamente se teorizan/idealizan los pueblos no-liberales «razonables» (sobre todo los pueblos *islámicos* razonables como Kazanistán, y ello en una era de re-islamizaciones fundamentalistas) de cara a que un DG «razonable» —la tolerancia internacional «razonable»— los tolere, éstos son algunos de los «aciertos» que el DG rawlsiano presenta, a mi modo de ver:

a) Como incluso el propio Charles Beitz ha reconocido recientemente<sup>5</sup>, las concepciones filosófico-«legalistas» de los derechos humanos han de ser, si no sustituidas, al menos perfeccionadas por *una teoría política de los derechos humanos* (o una familia de ellas), similares a la del DG de Rawls. Necesitamos una teoría política de los derechos humanos porque, aun cuando la *práctica política internacional con respecto a dichos derechos es bastante «deficiente»*, dicha práctica «ha de ser tomada *seriamente en cuenta*», y como punto de partida (de cara a su mejora).

¿Qué ha sucedido, en la práctica política internacional de los últimos 60 años, con aquellos «estándares comunes» de la D. U., estándares a los que «debían aspirar y aproximarse» las instituciones y prácticas legales, políticas, económicas y sociales de «*todos los estados y pueblos*», y cuya realización, se decía, pasaba a ser un asunto «de incumbencia internacional»? Quizá lo mejor que puede decirse de ellos es que se han quedado en el nivel de la mera «promoción», mientras que al nivel del «cumplimiento» (*enforcement*) los estándares realizados, y no siempre, han sido los más «elementales»<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Beitz, Ch., «Human Rights and *The Law of Peoples*», 2004, en <http://www.nyuhr.org/docs/>

<sup>6</sup> «El sistema *internacional efectivo* de protección de los derechos humanos», *propósito* de la Carta Internacional, se ha mudado, en la práctica de los últimos 50 o 60 años,—en un sistema «internacional» de monitorización y supervisión de derechos que *se limita* a la emisión de «resoluciones y recomendaciones», *sin fuerza legal*, por parte de la ONU; y ello en respuesta a «informes» más o menos *voluntarios* y periódicos por parte de los estados individuales sobre sus «esfuerzos». (La posibilidad, contemplada en la primera mitad de los años 40, de que un estado o un grupo de estados pudiera presentar quejas e iniciar acciones «independientes» de cara a impedir violaciones de derechos en territorios foráneos quedó, en la práctica, poco definida legalmente a nivel internacional y sin apoyos de facto); —de acuerdo con lo anterior, la *universalidad* (del *conjunto* explícito) de los derechos se acepta en una «versión» que sólo obliga a los estados individuales a abstenerse de violaciones «repetidas o sistemáticas» y de violaciones «*graves*» (es decir, de violaciones como el genocidio, la tortura o la discriminación racial). En otras palabras, prácticamente el *conjunto entero* de derechos humanos puede ser eludido —pues, exceptuando la violación de los principios contra el genocidio, la tortura y la discriminación racial, la violación del resto de principios no es tan «grave»—, eso sí, supuesto que dicha «elusión», aunque notable, no sea excesivamente «sistemática». — ¿Podemos verdaderamente creer, entonces, que *tales* derechos humanos —objeto de *tal* «internacionalización» o incumbencia internacional— guardan alguna similitud con los de la *Ley*? Dejando aparte la debilidad y el cuestionable funcionamiento de la ONU—una Organización que acepta, entre sus miembros «iguales» y en «*good standing*», estados claramente *criminales*—, la internacionalización se complica debido a la general renuencia, por parte de los estados más legales, a «*intervenir*» en «los asuntos de derechos humanos» de otros estados, aunque sea en la forma de «no-intervención *positiva*», esto es, rompiendo todo tipo de relación con los estados delincuentes. (La ausencia, hasta la fecha, de un Tribunal Internacional *de derechos humanos* es sólo la «punta del iceberg» del problema que discutimos.)

b) Ahora bien, si en política internacional no ha habido, hasta la fecha, acuerdo *práctico* sobre el *contenido* (sino el más elemental) de los derechos humanos quizá, piensa Rawls, el número de los estándares a respetar podría *aumentar su número* si animamos a todos los pueblos a 1. volver a considerar el importante *rol internacional* de dichos derechos; y 2. intentar justificarlos y «legitimarlos» según las «razones» de sus propias tradiciones ético-culturales.

*Una de las funciones* de los derechos humanos en el ámbito internacional ha de seguir siendo, como quiere Rawls, la de proporcionar estándares (comunes) de «legitimidad doméstica», de cara a que su cumplimiento *excluya la «intervención»* (*justificada o razonable*) *de la sociedad de los pueblos razonables*; pues, según el autor, si dicha intervención, o siquiera «interferencia», fuese necesaria, entonces *ha de ser también efectiva* (lo que quiere decir que las organizaciones internacionales y *todos los estados «bien ordenados o decentes»* han de estar dispuestos, y no como hasta ahora, *a sufragar sus «costes»*). *Que los derechos humanos en el DG rawlsiano pasen a ser «un subconjunto de los derechos que los ciudadanos de un régimen liberal-democrático poseen (e incluso un subconjunto de aquellos de que disfrutaban los miembros de las sociedades jerárquicas decentes)»* se justifica, entre otras razones y según el autor, por *la función especial* de dichos derechos en un DG más práctico —esto es, verdaderamente *dispuesto* a la intervención razonable—, y *utópico*. ¿Utópico?

c) Es verdad que, en el DG, Rawls sólo se centra en el rol *inter-nacional* (literalmente) de los/(sus) derechos humanos: el de precisar la «legitimidad doméstica» de cara a precisar y hacer practicable la intervención «justificada» y, en definitiva, el de contribuir a una mayor coexistencia y paz entre los pueblos; y ello pese a que *otra función fundamental de los derechos humanos* (su objeto último) es, según la Carta Internacional, la de servir de *garantías* a todas las *personas* en el logro de sus intereses primordiales.

Pero, se me preguntará, ¿es que el «rol» que Rawls destaca no apunta, en última instancia, a mejorar la vida de los ciudadanos de todas las comunidades del planeta?

Ya he dicho que los derechos humanos *rawlsianos* suponen un grave recorte a la baja de aquellos incluidos en la D. U.; ellos son: derecho a la vida (a los medios de subsistencia y a la seguridad personal); derecho a la libertad (entendida como libertad respecto de la esclavitud, la servidumbre y el trabajo forzado); libertades de religión, conciencia y pensamiento (aunque no sean libertades «iguales» en lo que hace a todos los «miembros» de las sociedades *jerárquicas* pero «decentes»); derecho de propiedad, y derecho a la igualdad *formal* (según las reglas de la justicia natural de que «casos similares han de ser tratados de modo similar»; ello implica la protección de las minorías, al menos en sus intereses más elementales). *Con todo, es asimismo verdad que dichos derechos suponen una ampliación* con respecto a los estándares *efectivamente* respetados en los últimos 60 años. Una teoría política de los derechos humanos, entonces, ha de elegir entre el punto de vista legalista/maximalista (pero vulnerable), y el nuevo punto de vista, realista y al tiempo «utópico», en el sentido de que «extiende o ensancha los límites *tradicionales* de lo posible y practicable políticamente».

d) Si por su función internacional que, como hemos visto, se pretende «efectiva», los derechos humanos del DG han de gozar del *acatamiento* de todos

los *pueblos* (sus «gentes»); si, además, cualquier derecho internacional *plausible* «ha de preservar un espacio significativo para la idea de la autonomía colectiva de un pueblo o autodeterminación»; si, por último, mantener entre pueblos *un respeto mutuo* es más importante, en el contexto inter-gentes, que aspirar a una sociedad de pueblos «totalmente justos» (liberales) (entre otras cosas, la falta de respeto genera el resentimiento, en tanto que el respeto puede facilitar reformas domésticas de corte liberal, apunta Rawls), entonces, impulsar un «consenso *por solapamiento entre pueblos*» en torno a un DG «razonable» es lo apropiado<sup>7</sup>.

La concepción de los derechos humanos del DG es «razonable» porque es *política* («política» en el sentido de Rawls); esto es, no se basa en ninguna doctrina ni tradición *particular*, ni en los derechos indicados en las mismas; se basa en ideas «público-políticas» del propio liberalismo y de las sociedades decentes *en lo que se refiere a las condiciones de la decencia mínima (y la coexistencia) en el ámbito internacional*. Son esas ideas las que articulan los conceptos de tolerancia «razonable» (o no-tolerancia) entre pueblos a nivel internacional; y son esas ideas las que *cada* tradición en el planeta, desde sus bases y razones «compartidas», debe intentar desarrollar y justificar/legitimar social y más ampliamente.

e) Uno de los principios *más prácticos del DG de Rawls vis-à-vis las reivindicaciones de los cosmopolitas* es, a mi entender, el deber de asistencia. Todos los pueblos (liberales y no-liberales pero decentes), dice el autor, tienen la obligación, según el DG, de asistir a aquellos pueblos que viven «bajo condiciones desfavorables», y ello hasta que logren alcanzar un régimen socio-político liberal o decente. Permítanme desarrollar, mínimamente y tal como yo lo entiendo, dicho deber (Rawls no lo hace). Me baso, en mi desarrollo, en el artículo de Charles Beitz, «Human Rights and *The Law of Peoples*» ya citado<sup>8</sup>, pero tratando de mostrar que las pequeñas críticas que Beitz aduce contra Rawls en lo que se refiere al deber mencionado pueden perfectamente ser acomodadas por el propio DG rawlsiano.

Imaginemos que un pueblo no satisface los derechos humanos del DG y, en particular, las necesidades básicas o de subsistencia de sus ciudadanos: el alimento, el vestido, el agua potable, la higiene y asistencia médica necesarias, etc. (D. U., Artículo 25.1, y DG). Lo primero que habría que determinar es 1. si dicho pueblo tiene la capacidad (esto es, los recursos materiales, la tecnología, el capital humano, etc., suficientes) para satisfacer dichas necesidades, *pero no la voluntad*; o 2. si dicho pueblo tiene la voluntad pero *no la capacidad* de satisfacerlas. (Es a

<sup>7</sup> Los principios del DG rawlsiano son:

1. Los pueblos son libres e independientes y tienen derecho, dentro de ciertos límites –los límites marcados por el resto de principios del DG, especialmente el respeto a los derechos humanos–, a su autonomía colectiva.

2. Los pueblos tienen un deber de no-intervención, excepto cuando dicha intervención es razonable.

3. Los pueblos son iguales en lo que se refiere a los tratados y acuerdos que los vinculan, así como en las organizaciones de «cooperación» que conforman.

4. Los pueblos deben cumplir sus tratados y acuerdos, y respetar sus organizaciones de cooperación.

5. Los pueblos tienen derecho a la auto-defensa, pero no a la guerra. (En las guerras de auto-defensa los pueblos deben observar las limitaciones de la Convención de Ginebra y similares.)

6. Los pueblos deben respetar los derechos humanos del DG.

7. Los pueblos tienen el deber de asistencia cuando las «condiciones de desventaja» de otros pueblos se deben a la falta de recursos propios, capital humano, tecnología, etc. (esto es, la falta de *capacidad propia*). (Detalle este último deber más abajo.)

<sup>8</sup> Beitz, Ch., *op. cit.*, pp. 18 y ss.



la luz de esta distinción o similares como debemos entender las observaciones de Rawls según las cuales muchas sociedades con *escasos* recursos *naturales*, como Japón, pueden ser decentes; mientras que a sociedades cuya «tradición y cultura política» es deficiente, el logro de nuevos recursos naturales puede no suponerles un avance en «decencia», e incluso suponerles un retroceso, como es el caso de muchos países árabes tras su acceso al petróleo).

En el caso 1., Rawls recomendaría algún tipo de «interferencia o intervención» internacional; en el caso 2., la obligación de asistencia, Rawls justificaría dicha obligación de asistencia exactamente como Beitz pretende, a saber: 1. En una posición original de «pueblos» o «gentes» (sus representantes) –pueblos que, para cualificar como «razonables», han de preocuparse por los intereses básicos de *todos* sus ciudadanos–, bajo un velo de la ignorancia por el que se desconocen las circunstancias –incluyendo las «capacidades»– *económicas* de cada pueblo, los mencionados representantes acordarían un deber de asistencia entre pueblos (es decir, la responsabilidad *internacional* y general de *contribuir* a la ayuda, caso de que las *capacidades* domésticas sean escasísimas o nulas). Y 2., lo harían, no sólo porque la aceptación de una responsabilidad internacional para asegurar mínimos materiales es esencial a una teoría de los derechos humanos que persigue ser *completa* y la *base práctica* de una «federación de pueblos razonables»; lo harían también porque todo «representante» –en realidad, cualquiera con sentido común–, sabe que, *para el individuo*, sus medios de subsistencia son fundamentales para vivir, simplemente, y no sólo para poder perseguir cualquier otro interés práctico.

A Beitz, como a Pogge (sobre todo a este último)<sup>9</sup>, les sigue preocupando que las graves privaciones de algunos países del mundo sean *el resultado*, evitable, de las políticas y prácticas de las «instituciones globales» existentes (lo que ciertamente conllevaría el deber general *prima facie* de «evitar el resultado, el daño» para no hacer daño). Con todo, los ejemplos que ambos dan sobre los perjuicios, evitables, de las instituciones «globales» van, desde la imposición de altos aranceles a la importación, a la imposición de estrictas obligaciones *anti-dumping*, a la concesión de subsidios a la agricultura o proteccionismo a algunas industrias, todo ello por parte de los países ricos y en el seno de instituciones como la OMC..., y todo lo cual perjudica a los pobres. (Pogge enfatiza ahora que sus críticas a la OMC (o al Banco Mundial, o al FMI) no entrañan una postura contraria al desarrollo económico en los países pobres, ni a la promoción en ellos de la libre empresa, ni a la apertura de sus mercados a la «globalización».) Pero si ello es así, si la crítica es que las instituciones globales abren los mercados de los países ricos «demasiado poco», de modo que estos países obtienen beneficios de la empresa y el comercio «libres» que les están negados a los pobres, entonces el DG de Rawls puede acomodar dicha crítica.

Según Rawls, «todos los pueblos (*legales, decentes*) deben ser *iguales* en lo que se refiere a los tratados y acuerdos que los vinculan, *así como en la organizaciones de 'cooperación' que conforman*». (Entre esas «organizaciones de cooperación», Rawls menciona organizaciones de comercio, de banca, de «federación», como

<sup>9</sup> Véase Pogge, T., *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, 2002.

una ONU reformada, etc.). Ello quiere decir que las «reglas de juego» de dichas organizaciones han de ser imparciales, las mismas para todos los pueblos. Es más, y según el autor, si dichas organizaciones tuvieran efectos «injustos según el DG» —esto es, si afectarían negativamente a la estabilidad de la estructura básica internacional «bien ordenada» y/o a las estructuras básicas bien ordenadas y razonables de cada pueblo; en particular, a la cumplimentación de los derechos humanos por parte de estos últimos—, entonces, también deberán ser corregidos y compensados por el mencionado «deber de asistencia».

Y es que, de acuerdo con Rawls, la *igualdad socio-económica* entre pueblos no es un *bien en sí misma* en el DG (esto es lo que los cosmopolitas perseguían en los años 80). Según dicho *Derecho* sólo son injustas las desigualdades (*de todo tipo*) que tienen efectos «injustos», injustos según *las pautas* del propio DG, bien sobre la estructura básica de la sociedad de pueblos, bien sobre las relaciones (o el «trato») entre un «pueblo» y sus miembros. Una vez que esos efectos han sido remediados, una vez que la sociedad «ayudada» logra alcanzar un régimen socio-político liberal o decente, el deber de ayuda se extingue<sup>10</sup>.

¿Tendrán los países decentes del mundo y una comunidad internacional más decorosa la voluntad de impulsar este DG rawlsiano, minimalista, sí, pero con principios e indicaciones mucho más prácticos?

### III

En la última década o así, «la nueva idea de la tolerancia liberal en el contexto *internacional*», pero en *versión pragmata*, ha ido adquiriendo fuerza en las propuestas de eruditos muy importantes; antes del DG de Rawls, tenemos la propuesta de un «mundo-bazar» por parte de R. Rorty; y poco después del DG, la propuesta (similar a la rortyana) de John Gray en *Two Faces of Liberalism* (2000), por mencionar las más importantes<sup>11</sup>. Dicho en pocas palabras, lo que ambos autores proponen es que «los pilares (morales) del liberalismo» —esto es, los derechos de ciudadanía y la práctica democrática— dejen de considerarse «pilares (morales) de un único régimen proyectado al mundo»..., y pasen a ser considerados (por los «diferentes» pueblos) «simplemente como *mecanismos eficaces* a la hora de asegurar un *modus vivendi* entre culturas (sean culturas a nivel inter o intra-estatal)». Las propuestas de Rorty y Gray, «minimalistas», pero «prudenciales» antes que *morales* (como la de Rawls), parecen decir: «Oigan: hace más de tres siglos las sociedades liberales descubrieron los derechos y la democracia, y les

<sup>10</sup> Nótese que el deber de asistencia rawlsiano, tal como acabo de desarrollarlo, precisa, de alguna manera, las implicaciones del argumento (impecable pero «vago») de P. Singer en *Famine, Affluence, and Morality* (1972), según el cual «si está en nuestro poder *evitar* que algo muy malo siga sucediendo —como la muerte o el sufrimiento de seres humanos debidos a la falta de alimento, cuidados médicos, higiene y similares—, y *sin tener que sacrificar por ello nada de importancia moral comparable*, entonces, *debemos moralmente evitarlo* (*contribuir positivamente a evitarlo*). (Singer no dice cómo exactamente o en qué medida.)

En lo que se refiere a la crítica de Pogge (*op. cit.*, 2002, p. 37 y ss.), según la cual «Son ciertas la tiranía, la corrupción y la incompetencia de los gobiernos, las instituciones y la cultura pública de muchos países en vías de desarrollo [...], pero bastantes países ricos son también responsables, pues «cooperan y se aprovechan de ellas», sólo decir que el DG no permitiría tal cooperación con estados «ilegales o delincuentes».

<sup>11</sup> Véase la versión española, Gray, John, *Las dos caras del liberalismo*, Paidós, Barcelona, 2001.

fue muy bien. ¿Por qué no los ensayan ustedes como 'expedientes útiles', como elementos de una justicia 'meramente procedimental' para que 'sus' diversas culturas 'se lleven bien' entre sí y también con nosotros?»

¿Cuáles son las ventajas y los riesgos de este tipo de propuestas?

En un primer momento, no parece muy descabellado que, en un mundo de auto-determinaciones *culturalistas* por doquier como el nuestro, la reacción de aquellos países/ «gentes» empeñados en el pasado en «extender» —aunque fuera sólo mediante la «*soft law*» o la persuasión— las prácticas y los principios más racionales, morales e inclusivos (y por ello, más susceptibles de devenir universales), se haya convertido en una reacción de cansancio y, quizá, auto-defensa: «*Allá vosotros. Allá vuestros derechos*». Las proposiciones de un *modus vivendi* entre comunidades políticas y culturas diversas en el que los *ideales* de los derechos humanos y de una sociedad democrática pasan a ser «procedimientos» o «expedientes» («ventajosos» y muy mínimos), para «coexistir» inter e intra-culturalmente —dado que casi toda cultura, hoy en día, está «hecha de retazos de otras culturas»—, podrían obedecer, *en parte*, a dicho cansancio. ¿Por qué seguir insistiendo en el proyecto «ilustrado» del pasado si, aparte de no haber tenido mucho éxito práctico, el mundo no parece ir «en ese sentido»? Procuremos un *mínimo de orden* «entre pueblos y culturas» y, por lo demás, «que cada cual se apañe como pueda».

Ahora bien, dicha «idea» —la idea del *hands-off* liberal en las relaciones internacionales— pudiera también tener *otros* motivos menos loables y, sobre todo, *otras* implicaciones prácticas a la larga. En cuanto a los primeros, no parece que debiéramos descartar la *creciente «pereza»* de un gran número de países/«gentes» *occidentales* a la hora de defender, con acciones y no sólo retórica, los *principios* propios; esto es, los principios *morales* que contribuyen a nuestro bienestar pero que, en tanto que morales, han de considerar a «extraños», pudiendo obligarnos a incurrir en «graves costes». Los costes, hoy día —esto es, el coraje moral—, no son «populares». Por otro lado, *contra* el liberalismo, y precisamente en el seno de las sociedades liberales, se han venido *imponiendo*, en las últimas décadas, *toda suerte de modas, tópicos y movimientos anti-liberales*, que se califican a sí mismos de «progresistas» aun cuando no calculen sus implicaciones para el bienestar humano general: así, el pacifismo o la «anti-globalización» *a toda costa*, el relativismo nivelador, e incluso el odio con respecto a la propia civilización; o la desinformación más completa en materia de ley, política y economía internacionales, desinformación que conforma todo tipo de «almas bellas» en lo que se refiere a dichos asuntos. ¿Contribuyen la cobardía moral, la ignorancia o falta de información y la irresponsabilidad a mejorar la situación de los que sufren en el mundo, personas de carne y hueso aun cuando no las conozcamos?

¿Y cuáles pudieran ser las consecuencias a la larga del «*modus vivendi*» inter-«pueblos» e inter-«cultural»?

En primer lugar, merece la pena subrayarse que sólo de una manera *secundaria* es el respeto de otros «pueblos» una tolerancia *liberal*. El respeto liberal se refiere ante todo a *personas* y es *universalista*; ello quiere decir que *no deberíamos respetar* (mucho menos «apreciar») los «modos de vida», las comunidades histórico-culturales, las autonomías colectivas o auto-determinaciones, etc., «divergen-

tes», *con independencia* de sus implicaciones para la igual dignidad de *todos* sus ciudadanos. En este sentido, en el sentido de la reivindicación de un trato adecuado e igual según *el ideal* de los derechos humanos de la D. U., el liberalismo no tiene por qué renunciar a la persuasión, a la educación, a la denuncia, o a la diseminación de sus ideas, en sus relaciones con otras naciones. (Centrarse, como hace Rawls, en el asunto de la «intervención razonable» es una necesidad práctica, pero no hay por qué restringir las posibilidades. Y animar, como hace Rorty, a que, más allá del «orden mínimo y ventajoso», las diferencias sigan «floreciendo» en los diversos «clubes privados» del bazar-mundial, es una temeridad.)

La tolerancia *mal entendida* de otros «pueblos» no hace sino reificar, indirectamente, aquellas tendencias que, durante los últimos 30 años, han sido las más hostiles a la defensa de los derechos humanos iguales, y a la constitución de un *sistema internacional efectivo* para su protección: aquellas que subrayan «la diferencia» en sus aspectos más «idealistas» (ideológico-doctrinales, religioso-escriturales), más exclusivistas y más contextualistas (es decir, más «*culturalistas*»). Dicha reificación, por ende, podría suponer un grave riesgo, no sólo para la irradiación, sino para la propia supervivencia de los valores morales y políticos del liberalismo en nuestros propios países.

Por último, el mencionado culturalismo podría implicar el *mismo tipo de impedimento* para la justificación/aceptación de «soluciones o expedientes útiles» que el que, hasta ahora, ha constituido para la justificación/aceptación de los *valores* de la D. U. Pues las «bases o razones justificatorias» *fundamentalizadas* de algunas culturas, esto es, lo ideológico-diferente puede abarcar, en su largo alcance, a lo *práctico*. En 1947, mucho antes de que el rawlsiano «consenso por solapamiento» nos fuese familiar, un concepto prácticamente idéntico fue avanzado por la UNESCO cuando, a propuesta de la ONU, aquélla se embarcó en una «investigación de los fundamentos teóricos de la Declaración Universal» (que se hallaba entonces en redacción)<sup>12</sup>. De acuerdo con la UNESCO, *se podía* reconocer la validez universal de los derechos humanos sobre la base de «ideas *especulativas* sobre el mundo, el ser humano y el conocimiento» *muy diferentes* entre sí. Por una parte, razonaba la UNESCO, tras las nociones-base que la DU no *especificaba* —dignidad humana (igual)—, los «intereses y necesidades» de dicha dignidad, etc.— podían darse, en las diversas regiones del mundo, concepciones morales, ético-culturales y sociales diversas y en *conflicto* unas con otras; con todo, si dichas concepciones, por separado, se mostraban, después de todo, *a favor de los derechos*, poco importaba que las mismas fuesen culturalmente «particulares» o privativas. Por otra parte, opinaba la Organización, no se debía insistir en una «filosofía mundial», común, de los derechos humanos; y no sólo debido al pluralismo (también cultural-«filosófico») existente en el mundo sino, sobre todo, al

<sup>12</sup> A propuesta, como digo, de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, la UNESCO circuló en 1947, entre los juristas, pensadores y filósofos más eminentes de sus estados-miembro, un cuestionario sobre «los fundamentos teóricos (a su juicio) de la DU». Las respuestas se re-entregaron a la Comisión y muchas de ellas fueron publicadas por la UNESCO en *Human Rights. Comments and Interpretations* (Unesco, 1950). Las secciones más relevantes del volumen mencionado son el «Apéndice II: *The Grounds of an International Declaration of Human Rights*», que es la declaración-resumen de los autores (y la fuente de las ideas que desarrollo en el texto); y la «Introducción», escrita por Jacques Maritain.

*desacuerdo constante* en la propia «Filosofía» sobre la última y verdadera «naturaleza del mundo y el ser humano», o sobre la naturaleza de la «última y verdadera justificación».

En resumidas cuentas, decía la UNESCO, «las fundamentaciones/justificaciones *Filosóficas* de los derechos son demasiado variadas e incluso antagónicas entre sí; y en última instancia *ineficaces* de cara a lograr acuerdo y observancia (en el tema de los derechos)». Lo que se debe perseguir es el consenso, no sobre concepciones especulativas, sino sobre *ideas prácticas comunes*: «sobre un cuerpo (mínimo) de creencias que sirvan de guía en la práctica [...], como *un programa común* para la paulatina realización de los derechos, la armonización de los mismos cuando entran en conflicto, y la reforma de las instituciones para su ejercicio»<sup>13</sup>.

En la obra que vengo glosando, la UNESCO animaba (a todos los pueblos y culturas) a tener en cuenta *la evolución histórica* de los derechos humanos; es decir, *los retos* —engendrados sobre todo por el estado y la economía modernos— a los que cada categoría de derecho había histórica y *eficazmente «respondido»*, retos que, opinaba, estaban «deviniendo cuasi-universales». Para ello esbozaba las líneas de dicha evolución (sobre todo, *en Occidente*), y ofrecía una lista esquemática y consensuada (entre autores), de derechos humanos, bastante similar a la de la DU.

Con todo, quizá la UNESCO se mostraba en exceso optimista en lo que pretendía; pues que *se pueda*, desde las distintas «concepciones y razones» de los distintos «contextos culturales», respaldar *la fuerza y prioridad moral de los derechos humanos* —cuando entran en conflicto con muchos otros objetivos sociales—, y *su sustancia* (el conjunto *entero* de los derechos), no quiere decir que la cosa se haya logrado de hecho; por otro lado, las «concepciones y razones» *especulativas*, diversas según las diversas culturas, pueden afectar en un alto grado a *las ideas prácticas* que, en el campo que sea, cada cultura persigue: pues, ¿se ha logrado, de hecho, el consenso sobre ideas prácticas y programas *comunes* en lo que se refiere a la *realización* de los derechos humanos? De modo más general, ¿se puede *en lo práctico* aprender de «otros pueblos» (por ejemplo, *aceptando e importando soluciones similares* a retos sociales similares: los propios derechos) cuando la tendencia en nuestro mundo ha sido la de erigir la propia «diferencia» en fundamento incuestionable?<sup>14</sup>

<sup>13</sup> UNESCO, *op. cit.*, 1950, pp. 10, 16-17, 258-9, 262-3 y 266-8.

<sup>14</sup> Lean, por poner un ejemplo, lo que dice el jurista sudanés musulmán Abdullahi A. An-Na'im en «*Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights: the Meaning of Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment*»: está de acuerdo en que los castigos contemplados por la Sharia (para los casos de robo y «fornicación») pueden, en otras culturas, considerarse «draconianos». Con todo, dice el autor, «esas ofensas en particular están estrictamente definidas y penadas según términos expresos del Corán y la Sunna: [las penas] están definitivamente decretadas por la voluntad categórica de Dios». El «derecho» islámico, continúa el autor, no prohíbe los «argumentos racionales»; así, la investigación «científica», *común a otras culturas*, sobre si ese tipo de castigo reforma al ofensor y protege a la comunidad a través de la disuasión, *o no*, también puede considerarse; «sólo que, en el Islam, *el contexto de referencia*, esto es, la palabra categórica de Dios, es 'integral' a *la validez de toda razón e investigación científica*». (Esto, dicho por un autor que pretende reformar la Sharia, y que vive en el exilio por dicha pretensión, es significativo. Sobre todo es instructivo para aquellos «pragmatistas» que pretenden ofrecer *mínimos* derechos humanos y en tanto que «soluciones ventajosas».) An-Na'im, Abdullahi A., «*Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights: the Meaning of Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment*», en An-Na'im (ed.) *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*, University of Pennsylvania Press, 1992.

Concluyendo, considero que el «recorte a la baja» de los *estándares* de la Carta Internacional de derechos humanos será, a la larga, inevitable. Pero tendremos que juzgar muy cuidadosamente si ese recorte será beneficioso, en el sentido de permitir centrarnos en *más estándares urgentes* que los hasta ahora *de facto* respetados —como la subsistencia de los más necesitados—, y respaldados por una acción o «interferencia» efectivas; o si será perjudicial, en el sentido de permitirnos «racionalizar» nuestra pereza, ignorancia, e irresponsabilidad..., así como las jerarquías y estamentos de «otros pueblos». Una cosa es ser prácticos y otra *no-liberalmente* «tolerantes y comprensivos».