

# Rawls, tolerancia internacional y las modernidades alternativas\*

David Álvarez García

University of Yale  
Political Science Department  
david.alvarezgarcia@yale.edu

---

## Resumen

El presente artículo analiza los problemas de la transición desde un *modus vivendi* hasta una concepción moral de la tolerancia liberal y su extensión al ámbito internacional en la obra de John Rawls. Para ello partimos de los problemas conceptuales implícitos en la experiencia de la Reforma europea como acontecimiento inspirador del *liberalismo político* y analizamos su desarrollo y acomodación a un contexto globalizado contemporáneo. Prestamos especial atención a los problemas que se plantean en las sociedades liberales con respecto al compromiso con los movimientos de disidencia transformadores dentro de las jerarquías consultivas y las demandas de reconocimiento tolerante igualitario de estas sociedades no liberales. Defendemos que es posible una lectura alternativa dentro de este marco. Esta nos permite explorar el potencial de evolución reflexiva de la *Sociedad de los Pueblos* como *utopía realista*. Si las sociedades tradicionales poseen la capacidad de desarrollar «adaptaciones creativas» modernizadoras (*modernidades alternativas*) se darían las condiciones realistas para una estructura básica global más densa, un mayor nivel de cooperación internacional y cauces de institucionalización de derechos individuales.

**Palabras clave:** Rawls, tolerancia, modernidades alternativas, *modus vivendi*, razón pública, Sociedad de los Pueblos, Habermas, democracia, derechos humanos.

---

## Abstract. *Rawls, International Tolerance and Alternative Modernities*

This article analyses the problems of the transition from a *modus vivendi* to a moral conception of toleration and its extension to the international realm in the work of John Rawls. This essay starts from conceptual problems implicit in the experience of the European Reform, an inspiring historical event in the emergence of *political liberalism*, and analyses its development and accommodation to the current globalized context. Special attention is paid to the problems arising from the commitment with dissenting transformative movements within consultation hierarchies and the demands of tolerant egalitarian recognition

\* Este trabajo ha sido realizado gracias al disfrute de una beca como Fulbright Fellow en la Universidad de Yale. Quiero expresar mi agradecimiento a los profesores Thomas McCarthy y Seyla Benhabib por sus comentarios sobre los problemas aquí tratados. Igualmente, reconozco una impagable deuda histórica en el estudio de la obra de Rawls con los profesores María Xosé Agra y Thomas Pogge. Como de costumbre, la paternidad de los errores es exclusiva del autor.

by non-liberal societies. We defend that it is possible to hold an alternative reading within this frame. It enables us to explore the potential for reflexive evolution in the *Society of Peoples* as a *realistic utopia*. If traditional societies have the capacity to develop modernising «creative adaptations» (*alternative modernities*), there would be realistic conditions for a thicker global basic structure, a higher degree of international cooperation and channels institutionalise individual rights.

**Key words:** Rawls, toleration, alternative modernities, *modus vivendi*, public reason *Society of Peoples*, Habermas, democracy, human rights.

### Sumario

- |   |   |
|---|---|
| 1. Concepciones de la tolerancia:<br>autonomía liberal y modernización social | 4. Una concepción bifocal<br>de la tolerancia |
| 2. Evolución y acomodación<br>en la tolerancia rawlsiana                      | 5. Conclusiones                               |
| 3. La dimensión transversal<br>de la tolerancia internacional                 | Bibliografía                                  |

En el presente artículo pretendemos examinar si la concepción de la tolerancia internacional de Rawls resulta una guía válida para reconciliarnos con nuestro mundo contemporáneo. La concepción de la tolerancia internacional de Rawls es una adaptación del *liberalismo político* a las características del escenario internacional. Ésta pretende ser una extensión diferenciada pero congruente de la concepción doméstica de la tolerancia liberal en la que paradójicamente Rawls sacrifica su compromiso con ciertos valores liberales democráticos para garantizar el pluralismo internacional y la tolerancia de sociedades jerárquicas decentes. En coherencia con el carácter moral de su concepción, Rawls garantiza un pleno respeto igualitario a las sociedades decentes que excluye todo tipo de presiones democratizantes por parte de las sociedades liberales. Consideramos que esta solución es insatisfactoria ya que rebaja excesivamente el nivel de exigencia y de compromiso democrático propio de una concepción liberal. Consecuentemente, proponemos una interpretación alternativa de la propuesta de Rawls que denominamos «concepción bifocal de la tolerancia» que podría dar una respuesta más satisfactoria al conflicto entre tolerancia igualitaria internacional y compromiso democrático en el escenario de la globalización actual. Para ello es necesario que (A) los procesos consultivos de las sociedades decentes se conciban de un modo que admita el cuestionamiento interno de las categorías jerárquicas y no excluya transformaciones democratizantes y (B) que su aceptación dentro de la Sociedad de los Pueblos se interprete dentro de un proceso de integración institucional global en un contexto de modernización inevitable.

En nuestra exposición (1) analizaremos brevemente la génesis de las concepciones normativas de la tolerancia liberal a partir de las condiciones de surgimiento del estado moderno tras las guerras de religión europeas. (2) Posteriormente analizaremos la exposición rawlsiana de la transición de un mero *modus vivendi* de convivencia institucional a una concepción moral de la tolerancia dentro de sociedades domésticas. (3) Seguidamente exploraremos las condiciones de extensión y adaptación de la concepción moral de la tolerancia liberal al escenario internacional. (4) Finalmente proponemos una lectura alternativa de la concepción rawlsiana de la tolerancia internacional.

## 1. Concepciones de la tolerancia: autonomía liberal y modernización social

Rawls defiende que el *liberalismo político* es una concepción realista porque es capaz de generar su propia estabilidad, es decir, su aceptación por parte de los ciudadanos a través de las razones correctas, a partir de soluciones meramente pragmáticas en las que la convivencia se había organizado como un mero *modus vivendi*. El referente histórico de la Reforma europea pretende ser una muestra de cómo puede generarse este proceso de estabilización alrededor de una concepción política legitimada moralmente<sup>1</sup>. Pero esta enumeración secuencial de etapas (conflicto, *modus vivendi*, tolerancia moral) no consiste en sí misma en una explicación que nos permita entender el proceso de transición. Si el modelo de la tolerancia religiosa es el paradigma que nos permite afirmar el realismo de una concepción política de la justicia en condiciones de pluralismo, necesitamos una comprensión más precisa de la transformación de una concepción pragmática de la tolerancia en una normativa.

Bernard Williams percibió con particular agudeza la complejidad interna de este concepto y la necesidad de clarificar su composición paradójica. Si la tolerancia excluye la indiferencia y mantiene por tanto un valor moral, implica que no puede tener un rango ilimitado. La tolerancia tiene sentido porque sabemos que existen circunstancias intolerables. La tolerancia como virtud es, por tanto, una cuestión de grados y se define por sus límites. La tolerancia moral supone pues que uno posee razones de peso para aceptar algo rechazable. A primera vista podríamos esquematizar esta relación como la de dos principios de distinto orden en la que el bien superior prevalece sobre las consideraciones negativas establecidas por el inferior. Esta aparente conciliación es únicamente el primer peldaño de una relación más compleja, que es la que aborda Williams: ¿cómo es posible que en cierta configuración histórica se

1. La relevancia de esta experiencia histórica en la inspiración del pensamiento de Rawls puede acreditarse en *Political Liberalism* (1993), en su reafirmación en el nuevo prólogo/guía de lectores de la segunda edición (1996), y posteriormente tanto en *The Law of Peoples* (1999) como en *Justice as Fairness. A Restatement* (2001). Habermas reconstruye un desarrollo paralelo de la idea de tolerancia a partir de la Reforma europea en «La tolerancia religiosa como precursora de los derechos culturales» en Habermas (2006).

generalizase la aceptación de aquello que previamente había sido considerado a todas luces *intolerable*? Si a nivel político el principio de orden superior refleja el valor supremo de la convivencia pacífica, ¿cómo se puede justificar que anteriormente esta actitud de apaciguamiento encarnase lo intolerable por excelencia, hasta el punto de justificar el exterminio e incluso el sacrificio de la propia vida en el intento? Si el bien supremo es la salvación del alma, la propia y la ajena, ¿en virtud de qué otro principio puede ser relativizado? No hay bienes que sean de un orden superior a uno de rango absoluto<sup>2</sup>. En este contexto la tolerancia parece una *virtud imposible*<sup>3</sup>. Williams apunta dos vías de salida de este atolladero, ninguna de ellas exenta de problemas<sup>4</sup>.

### 1.1. Tesis de la emergencia de la autonomía

Por una parte, esta evolución conceptual necesaria para establecer la estabilidad social podría ser explicada por el descubrimiento de un nuevo valor referencial que permita traducir y desactivar los antagonismos anteriormente descritos. El candidato más obvio para encarnar esta transvalorización es la *autonomía* y esta sustitución se apoyaría en la constatación de la imposibilidad de forzar una conversión religiosa sincera a través de la coacción física<sup>5</sup>. Denominaremos a esta explicación la *tesis de la emergencia de la autonomía*.

### 1.2. Tesis de la modernización inevitable

La otra vía alternativa sugerida para explicar este proceso de transición descansa en los cambios sociales producidos en la modernidad (económicos, tecnológicos, científicos, geográficos, culturales...) y en su impacto combinado sobre una población abatida por la experiencia de una guerra interminable. El resultado induciría cierto clima de escepticismo generalizado, relativización y una moderación en la intensidad de las creencias. Denominaremos a esta alternativa la *tesis de la modernización inevitable*.

2. El estudio más detallado y complejo de la inestabilidad racional de un *modus vivendi* desde la reconstrucción de la perspectiva de los participantes en el contexto de las guerras de religión es el de Dees (2004). El problema de la irracionalidad de la confianza recíproca se plantea de modo preciso en las p. 48-52.
3. Williams (1996).
4. Williams (1999), p. 65-75.
5. La *Carta sobre la Tolerancia* de Locke constituye una recopilación elocuente de argumentos de este tipo, si bien no explica por qué el gobierno no podría influir indirectamente en la difusión de las «creencias correctas» o restringir el proselitismo. Al mismo tiempo debemos recordar que ya que los católicos aceptan la autoridad de una teocracia extranjera que les autoriza a traicionar el juramento dado a miembros de otras confesiones, y que los ateos que no creen en un juicio final divino la juran en vano, ambos colectivos son, por definición, indignos de confianza y pueden ser excluidos de la sociedad.

El afianzamiento de la autonomía como valor superior abre la vía a la doctrina de la tolerancia liberal. Esto supone, en primer lugar, que el individuo deje de sentir como un deber la conformidad de los restantes miembros de la comunidad con la idea de bien profesada por uno. Además, implica el reconocimiento de que la autodeterminación de la propia vida dentro de un marco respetuoso con la convivencia de las libertades constituye un bien fundamental, que desplaza la percepción del valor de la ortodoxia o la santidad de la vida común. Williams se muestra bastante cauto con respecto al potencial de generalización de una conversión moral basada en principios tan abstractos y confía mucho más en la difusión de cierto escepticismo relativizador producido por el cambio social, la reflexión sobre los efectos acumulativos de la intolerancia y de los desastres de la guerra.

Sin embargo, ninguna de estas dos vías explica cómo se produce esta reorganización de las creencias. No basta sólo con que ciertas autoridades morales acusen un grado de desgaste, sino que las doctrinas oficiales tienen que ser reemplazadas por otras versiones alternativas que deben conectar eficazmente con el repertorio de referencias comunes sostenido por una población y hablar con una voz moralmente autorizada<sup>6</sup>.

- a) Si la nueva organización de la convivencia social se basa en un modus vivendi facilitado por la adopción de un armisticio entre las partes, propiciado por el desgaste del combate, entonces tenemos que explicar cómo desemboca este proceso en una forma de cooperación estable que no se vea amenazada por los cambios en los equilibrios de poder entre los bandos antagonistas<sup>7</sup>.
- b) Si la opción explicativa se acomoda a la adopción de la autonomía individual como valor fundamental entonces debemos analizar las implicaciones de esta concepción comprensiva de la persona que haría del liberalismo no únicamente un marco de coexistencia respetuosa en condiciones de pluralismo, sino «otra secta más».
- c) La versión de la tolerancia fundamentada en la autonomía presenta además otra dificultad añadida. Si la autoridad del estado debe ser ejercida de un modo que garantice y no interfiera el libre ejercicio de la libre determinación y revisión de los proyectos vitales de los individuos, el estado no sólo debe intentar ser utópicamente neutral en los fines y metas que promueva, sino que debe garantizar que los efectos de sus acciones sobre los distintos grupos también lo sean<sup>8</sup>. El conjunto de las profundas e incluí-

6. Perez Zagorin llama la atención sobre la necesidad de tener en cuenta la motivación religiosa de la tolerancia entre las partes, posible en parte a través del cuestionamiento de la noción de herejía, aunque esta constatación histórica tampoco explica cómo se produce esta transformación o los cambios sociales que llevan a esta «conversión», por emplear la terminología de Richard Dees. Ver: Zagorin (2003), p. 289; Dees, (2004), cap. 3.
7. Esta es la alternativa favorecida por John Gray en su interpretación del liberalismo hobbesiano. Ver Gray (2000).
8. Williams discute aquí los argumentos de Nagel (1991), p. 24. Ver también Nagel (2003), p. 77.

bles influencias que se derivan de la cultura de la modernidad (racionalismo, burocratización, individualismo, mentalidad científica, colonización del mundo de la vida, etc.) no pueden dejar de afectar al modo en cómo realizan sus valoraciones los miembros de las comunidades tradicionales y, por lo tanto, no se pueden justificar simultáneamente las consecuencias desiguales de la tolerancia institucional y el valor supremo de la autonomía moral en la tolerancia liberal<sup>9</sup>.

Así pues, o la tolerancia se impone con la generalización del ideal de autonomía moral personal, o las doctrinas tradicionales acaban siendo colonizadas por los efectos colaterales de la cultura moderna. Por lo tanto, los representantes de doctrinas no liberales tendrían motivos racionales para objetar el compartir un transfondo institucional significativo compatible con el liberalismo. Analizaremos posteriormente en el apartado 4 la tesis de la modernización inevitable en conexión con las condiciones de admisión a la Sociedad de los Pueblos. Para ello debemos analizar dos cuestiones previas: (a) ¿cómo es posible la transición de un *modus vivendi* a la tolerancia liberal? y (b) ¿cuáles son las condiciones para aceptar a una sociedad no liberal dentro de la estructura institucional de la Sociedad de los Pueblos en el contexto de la globalización?<sup>10</sup>.

## 2. Evolución y acomodación en la tolerancia rawlsiana

Rawls se ve obligado a analizar con más detalle esta espinosa secuencia de transición entre un *modus vivendi* y la tolerancia liberal en *Justice as Fairness. A*

9. Williams (2005), p. 133.

10. Rainer Forst [Forst, (2003)] desarrolla una clasificación de las distintas concepciones de la tolerancia y denomina (1) *concepción permisiva* a la que aquí nos referiremos como tolerancia vertical/imperial, (2) *concepción de coexistencia* a un mero *modus vivendi* político, (3) *concepción de respeto* a lo que denominamos reconocimiento horizontal/igualitario. Dentro de ésta: (3.1) distingue entre la *igualdad formal de respeto*, análoga al ideario secularista republicano; y (3.2) el *modelo cualitativo* que justifica ciertas acomodaciones y excepciones a la norma general de la convivencia para fomentar la inclusión. (4) Por último, su *concepción de la estima*, que nos parece discutible ya en ella la fascinación entusiasta por la diversidad eclipsa casi totalmente al elemento de *rechazo* indispensable para una concepción moral de la tolerancia. Forst mismo es consciente de ello y confiesa que su opción oscila entre (3.2) y (4). Como la gran mayoría de las concepciones sobre la tolerancia, las que recoge Forst están cortadas a la medida de las relaciones cívicas y no siempre son trasladables a la esfera internacional. Tal es el caso de la de Scanlon, que descansa en el valor de las relaciones cívicas no alienadas y en la recíproca capacidad de influencia sobre la vida común. Este último factor, la coexistencia, se suele dar por garantizado [Scanlon, (2003), p. 195-98]. Tanto Melissa Williams como Ingrid Creppell están en lo cierto cuando llaman la atención sobre la «voluntad de relación» como las predisposiciones psicológico-políticas para iniciar una relación que pueda ser institucionalizada en un marco de tolerancia, aunque nuevamente se limitan fundamentalmente al ámbito cívico. Ver: Williams, M. (2005) y Creppell (2008).

*Restatement*<sup>11</sup>. En esta reformulación, añade que el proceso puede verse facilitado por dos factores: cierta laxitud en las doctrinas comprensivas y que éstas no sean totalizadoras sino sólo parcialmente comprensivas, dejando áreas reservadas a la libre determinación discrecional del sujeto. En este escenario pueden darse además tres tipos de relaciones entre las doctrinas comprensivas profesadas por los distintos grupos y la concepción política. Éstas pueden ser de derivación, de compatibilidad no derivativa o de incompatibilidad. La tercera situación es la realmente conflictiva y es la que amenaza permanentemente la regresión desde un frágil *modus vivendi* cada vez que se modifican las relaciones de poder entre las partes. Mas si las incompatibilidades surgen después de que las partes hayan valorado positivamente la experiencia de la convivencia regulada por la concepción política, Rawls se muestra optimista con que el equilibrio pueda restablecerse ajustando la doctrina comprensiva y preservando la integridad de la concepción política. Así afirma que:

Suponemos que estos ajustes o revisiones tienen lugar a un ritmo lento al tiempo que la concepción política modela las doctrinas comprensivas para que encajen coherentemente con ella. (...) El hecho de que quienes afirman la concepción política comiencen desde dentro de su propia doctrina comprensiva, y que por lo tanto organicen sus doctrinas empleando distintas premisas y fundamentos, no hace que cuando son afirmadas sean menos religiosas, filosóficas o morales<sup>12</sup>.

Rawls, en cierto modo, parece presuponer que cuando la concepción política ha alcanzado cierta estabilidad, y por lo tanto se ha convertido en un foco continuado de consenso entre distintas doctrinas razonables, sus principios adquieren un nivel de reconocimiento y aceptación mayor que las problemáticas creencias emergentes que puedan amenazar la estabilidad social. Rawls evita en su metodología nociones metafísicamente cargadas como la de *verdad*, mas en este proceso de acomodación de creencias, los principios que han conseguido establecerse el tiempo suficiente encarnarían su concepto de *objetividad moral* como referencia estable de consenso intersubjetivo<sup>13</sup>. Pero esta

11. Rawls (2001), p. 192-95. Podemos observar cierta confluencia en Habermas sobre las adaptaciones cognitivas requeridas por la Reforma y la modernidad. Ver: «La tolerancia religiosa como precursora de los derechos culturales» en Habermas (2006), p. 265 y «La religión en la esfera pública», ambos en Habermas (2006), p. 146-48. Joshua Cohen mantiene que una concepción teóricamente independiente de los derechos humanos debe ser el marco de referencia en el que se reajusten internamente las tradiciones religiosas. Ver Cohen (2004), p. 231.

12. Rawls (2001), p. 193 y 195.

13. En cierto modo esta observación nos remite a la tercera función de la filosofía política, la de producir reconciliación y «calmar nuestra frustración y rabia contra nuestra sociedad y su historia mostrándonos el modo en que sus instituciones, cuando son comprendidas de un modo apropiado desde un punto de vista filosófico, son racionales, y se desarrollaron en el tiempo del modo en el que lo han hecho para lograr su forma racional actual.» Rawls (2001), p. 3.

reconciliación con la realidad social es posible porque el *overlapping consensus* sólo puede ser articulado a partir de los elementos de una cultura democrática que han sido previamente tamizados por nuestros juicios ponderados. Esta condición es la que impide una lectura radicalmente contextualista del giro político llevado a cabo por Rawls. Las tradiciones históricas son un referente de partida, pero su legado no se incorpora inmediatamente sino tras un proceso de consideración y de evaluación<sup>14</sup>. Rawls asume además que las doctrinas *irrazonables* sólo pueden ser: o bien incorporadas dentro de un *modus vivendi*, con efectos potencialmente desestabilizadores, o bien *toleradas* dentro de una sociedad liberal, siempre que se de la garantía de que son los ciudadanos razonables quienes ejercen el dominio y el control político<sup>15</sup>. Cabría preguntarse si, dado que el hecho del pluralismo en el ámbito internacional hace presuponer la existencia de pueblos no liberales, ¿por qué no extender este último criterio de tolerancia imperial, de dominación hegemónica y de intervención liberalizante con respecto a todos los pueblos no liberales?

### 3. La dimensión transversal de la tolerancia internacional

Rawls descarta de entrada una concepción imperial de la tolerancia liberal y reafirma su propuesta de tolerancia igualitaria así como la no injerencia de los pueblos liberales en las sociedades decentes no liberales con los que conforman una *Sociedad de los Pueblos*<sup>16</sup>. Esta concepción de la tolerancia se deriva del valor del reconocimiento igualitario de los pueblos, entendidos como ámbitos de ejercicio de la autodeterminación política. La interferencia extranjera sería supuestamente pernicioso por dos motivos: (a) además de herir el senti-

14. Kaufman (2006), p. 36. Esta importante matización permite distinguir entre un consenso empírico de tradiciones éticas, como el minimalismo de Walzer (1994) y un minimalismo justificativo. Ver: Cohen (2004), p. 200, 207 y 210.

15. Rawls (1999), p. 180.

16. Desde la perspectiva liberal, *The Law of Peoples* (LoP) es una extensión del liberalismo político a las relaciones internacionales. Consiste en una serie de ocho principios fundamentales que son reconocidos tanto por los pueblos liberales como por los apropiados para regular sus relaciones dentro de esta sociedad. Para demostrar que son realísticamente utópicos y que por lo tanto se pueden reconciliar con el hecho del pluralismo internacional, esta serie de principios debería poder ser considerada como razonable por parte de pueblos política y culturalmente no liberales. De modo paralelo a como sucedía en la esfera liberal doméstica, en la que el consenso solapado únicamente es requerido por parte de doctrinas comprensivas razonables, en la esfera internacional parece oportuno descartar del proceso de ratificación del consenso a aquellos regímenes que encarnan lo intolerable. El liberalismo político, si no pretende ser otra doctrina comprensiva más, potencialmente imperialista, debe poder introducir cierto grado de concertación moral con entidades no liberales. Pero si no desea confundir la tolerancia con la indiferencia, debe establecer un límite respecto a la inclusividad y a la aceptabilidad. Los principios presentados superan la prueba de la razonabilidad cuando son aceptados y gozan de reconocimiento por pueblos no liberales cuya organización social merece un grado de reconocimiento suficiente.

do del *honor debido* a la naturaleza moral de los pueblos, (b) bloquearía las vías internas de cambio social. En ambos casos, tanto para rechazar un modelo de tolerancia vertical-imperial como para afirmar una tolerancia horizontal-igualitaria, Rawls presupone una conexión de reconocimiento transversal entre pueblos liberales y súbditos de sociedades decentes.

En el reconocimiento igualitario la teoría opera a nivel macro, en el que los pueblos no sólo encarnan una naturaleza moral y razonable (a diferencia de los estados) sino que en ocasiones puede interpretarse su ontología como la de personalidades morales, con un «carácter distintivo» y con capacidad para representar una diversidad de relaciones de reconocimiento moral. Así, Rawls atribuye una actitud de «desprecio» a los pueblos liberales que no practican una genuina tolerancia igualitaria y una reacción de «amargo resentimiento» por parte de los pueblos decentes que experimentan esta falta de reconocimiento<sup>17</sup>. Mas aunque los sujetos de la *ley de los pueblos* (LoP en adelante) son, coherentemente, los pueblos, Rawls quiere dejar claro que en su ontología política la entidad moral de los pueblos se debe al valor que manifiestan para garantizar la autodeterminación y la vida política de sus miembros: «De este modo es expresada y realizada la sociedad política»<sup>18</sup>. Este rasgo es compartido por todos los pueblos decentes, liberales o no. El reconocimiento por parte de Rawls del valor del vínculo social y cultural es evidente cada vez que califica la alternativa de la emigración como una carga con un elevado coste humano<sup>19</sup>. Rawls es particularmente claro a este respecto en su correspondencia cruzada con van Parijs sobre *The Law of Peoples* y la Unión Europea. En su carta de respuesta, Rawls desanima a que la UE persiga un modelo federal como el estadounidense, advirtiendo sobre los efectos perniciosos que el capitalismo diseñado a la medida de las grandes corporaciones puede tener sobre la rica diversidad cultural europea y en la densa pluralidad de opciones de realización significativa para sus ciudadanos<sup>20</sup>. A este respecto podemos ver entrelazadas dos dimensiones distintas: la interpretación cultural de los pueblos: (a) como cauces para la realización de un ideal de florecimiento humano —compatible con una concepción mínima de la agencia individual—, y (b) la interpretación política, como expresión de la participación individual en un proyecto colectivo —que reclama derechos políticos.

17. Rawls (1999), p. 16, 47 y 62.

18. El párrafo en su extensión afirma: «Dejando a parte la profunda cuestión de si algunas formas culturales o modos de vida son en sí mismos buenos (como yo así lo creo) es seguramente cierto, *ceteris paribus*, un bien para los individuos y las asociaciones un bien el estar vinculados a su cultura particular y participar en su vida común pública y cívica. De este modo es expresada y realizada la sociedad política.», Rawls (1999), p. 61.

19. Por ejemplo: Rawls (2005), p. 277.

20. «Isn't there a conflict between a large free and open market comprising all of Europe and the individual nation-states, each with its separate political and social institutions, historical memories, and forms and traditions of social policy. Surely these are great value to the citizens of these countries and give meaning to their life.» Rawls y Van Parijs (2003), p. 15.

### 3.1. Tolerancia transversal y estructura reflexiva de la soberanía

La concepción minimalista de los derechos humanos aportada por Rawls funciona como un criterio límite del pluralismo admisible dentro de una *Sociedad de los Pueblos*, al tiempo que redefine las convenciones que se habían sedimentado desde la configuración del orden de Westfalia en las relaciones internacionales<sup>21</sup>. El lenguaje de la soberanía territorial que permitió pacificar las guerras de religión europeas se basa fundamentalmente en la convención reconocida de la no injerencia en los asuntos domésticos de otros estados. En su momento estableció que el ámbito de responsabilidad legítimo de un gobernante se limita a sus súbditos y no a sus hermanos en la fe. Un estado debía ser indiferente y no ingerente respecto a las cuestiones internas de otro estado vecino. Rawls recoge el polémico debate sobre la legitimidad de las intervenciones humanitarias en el convulso y genocida panorama del siglo XX e introduce el respeto a los derechos humanos y la limitación de la guerra a la estrictamente defensiva para restringir la soberanía. Así pues, la soberanía de los pueblos no es absoluta y, en palabras de Rawls, en la elaboración de la LoP, los gobiernos no son los autores de todas sus prerrogativas<sup>22</sup>.

En la primera posición original que diseña los principios de justicia de una sociedad cerrada y aislada no tiene sentido introducir la cuestión de la guerra. Las consideraciones sobre los límites de la soberanía de los gobiernos sólo emergen en la posición original internacional, y en ella se establece que la soberanía del gobierno como la organización política de un pueblo es restringida por los derechos humanos y la limitación del recurso de la guerra. Los pueblos son entidades preexistentes a la posición original en la que se ratifican los principios que guían su convivencia, pero la naturaleza de su soberanía es reinterpretada en este nivel internacional. Aunque el *liberalismo político* de Rawls es plenamente consistente con la tradición individualista liberal, su extensión más allá de las fronteras del estado es consecuente tanto con el internacionalismo liberal, como con la dimensión pragmática de su realismo utópico<sup>23</sup>.

El hecho del pluralismo internacional le lleva a Rawls a ampliar el grado de tolerancia liberal a culturas políticas asociativas y no individualistas. Sin

21. Resulta interesante que en esta maniobra compleja Rawls declara abiertamente que su estrategia busca la incorporación de los derechos humanos dentro de la teoría como un conjunto de intuiciones comunes acrisoladas en la experiencia histórica internacional, aunque al mismo tiempo evita ofrecer una justificación filosófica de estos derechos humanos.

22. Rawls (1999), p. 26-27.

23. Debemos señalar que en esta extensión se da una inconsistencia interna en la asimetría de la especificación de los principios de justicia, tal como explica Thomas Pogge. En el caso doméstico la concepción de la justicia se desarrolla en tres etapas mientras que en LoP sólo en dos. Ver Pogge (2004).

embargo, aunque el actor principal de LoP son los pueblos y, por tanto, no asume una posición cosmopolita que se centraría en los ciudadanos individuales, la necesidad de respetar los derechos humanos se mantiene como un factor externo con entidad suficiente como para limitar explícitamente la soberanía.

### 3.2. *Tolerancia transversal y expresión política en las jerarquías consultivas*

Como vimos, la inclusión de los pueblos decentes se realiza en condiciones de reconocimiento pleno y son merecedores del debido respeto igualitario. No son nunca considerados miembros de segunda o aspirantes con un estatuto provisional. Este mínimo de suficiencia que los hace dignos de reconocimiento moral se especifica a su vez en las condiciones de la organización social decente. Estos pueblos no son democráticos y justos según los criterios del *liberalismo político*, son jerárquicos y decentes. Sus miembros no son ciudadanos con un voto que debe ser tenido en cuenta en igualdad de condiciones, son súbditos con una voz que debe ser escuchada y consultada. Los súbditos no supervisan directa y periódicamente los fines de la actividad política, pero tienen razones para confiar en que la motivación de sus líderes es la de promover el bien común. Los pueblos decentes, además de estar organizados según una doctrina comprehensiva, dentro de una estructura jerárquica, no pueden tener ni una actitud agresiva ni expansiva, manifestando una satisfacción autocontenida en la disposición de fines y recursos propios. Estos rasgos son los que permiten identificar a un posible cooperador fiable y razonable dentro de una misma estructura básica. Finalmente, un pueblo decente debe también reconocer y garantizar ciertas condiciones mínimas a sus propios súbditos, esto es, cumplir con una lista acotada de derechos humanos básicos, para aspirar a ser objeto de la tolerancia liberal<sup>24</sup>.

La relación de tolerancia se da pues a dos niveles: los pueblos liberales y no liberales se reconocen y toleran recíprocamente si cumplen ciertas condiciones en su interacción (respetan tratados, no son agresivos, reconocen la soberanía igualitaria, etc.). Esta es una dimensión horizontal de la tolerancia. También se puede dar una dimensión transversal de la tolerancia cuando un pueblo condiciona la tolerancia de otro régimen en función del modo en cómo trata a sus súbditos.

Esta problemática ambigüedad con respecto al estatuto de los derechos humanos nos conduce a otras dos cuestiones relacionadas: (a) la posibilidad de reinterpretación y evolución de los elementos de la estructura básica internacional y (b) la justificación de los componentes y la extensión de la propuesta minimalista de derechos humanos básicos que enumera Rawls.

24. La lista propuesta por Rawls de derechos humanos urgentes consiste en: derecho a la vida (subsistencia y seguridad), libertad de esclavitud y servidumbre, mínima libertad de conciencia y religión, e igualdad formal acorde con la justicia natural. Rawls (1999), p. 65 y 79.

Comenzando por esta última cuestión, la razón de fondo de este minimalismo podría ser la de favorecer la inclusión de regímenes no liberales, eliminando derechos que pudiesen ser innecesariamente controvertidos y cuyo peso pudiese ser compensado por el bien mayor de la ampliación de la tolerancia dentro de la *Sociedad de los Pueblos*<sup>25</sup>. Tendría sentido suponer que los derechos básicos son aquellos que mejor identifican los aspectos irrenunciables de toda concepción de la vida humana. La ausencia de derechos típicamente liberales (como los civiles y políticos) indica que la promoción de la autonomía no se contempla como un criterio para limitar la tolerancia.

En ausencia de una justificación explícita por parte de Rawls sobre cuál es la fundamentación filosófica de su concepción de los derechos humanos, Donald Moon sugiere que la idea de agencia podría funcionar como criterio unificador de la lista. Su interpretación se apoya en que la presuposición de que los miembros de una organización social gozan de las condiciones de ejercicio de las capacidades fundamentales de la agencia humana es inherente a la concepción de la sociedad como un sistema de cooperación<sup>26</sup>. Esta explicación parece plausible a primera vista, pero por otra parte no resuelve ciertas cuestiones de fondo:

Podemos cuestionar la necesidad de redactar la lista de mínimos para limitar el rango de la tolerancia internacional utilizando un criterio que implica un requisito funcional imprescindible: (a) Si son un requisito fundamental para evitar el colapso de los sistemas de cooperación social entonces se podría simplificar mucho esta función indicando que únicamente se aceptan los sistemas de cooperación viables, discriminando a los estados fallidos e inestables. (b) Una segunda crítica a esta lectura tiene que ver con el requisito de que los pueblos decentes estén organizados en —complejas y exigentes— jerarquías consultivas. Si el fin de esta exigencia es garantizar que los responsables políticos tengan la necesaria información del nivel de satisfacción de las capacidades de agencia de sus súbditos, para así tomar las decisiones oportunas para promover el bien común, entonces la garantía de consulta no requiere el compromiso de ofrecer una respuesta justificada ni de atender a una contraréplica. Pare-

25. Podríamos decir que la UE aplica la estrategia opuesta. Se muestra maximalista con las condiciones de acceso que deben alcanzar los estados candidatos a la inclusión y, en lugar de rebajar el listón y confiar en que progresivamente los nuevos miembros absorban los estándares de los viejos, optan porque los beneficios de la inclusión funcionen como acicate para la transformación social. La cuestión que subyace es la de si de este modo no se estaría blindando la UE de posibles aportaciones foráneas que se pierden en la traducción.
26. «The standard of protecting agency is not as demanding a standard as the liberal ideal of autonomy, for it does not require that individuals have the capacities (and dispositions) to engage in critical reflection on their choices and the social expectations to which they are subject, but it does provide a minimal set of human rights that limit the range of societies that can be full members of an international society of peoples. Because rights are necessary to any system of social cooperation, they are universal rights.» Moon (2003), p. 264.

ce una sofisticación deliberativa excesiva para un orden social no comprometido con la promoción de la autonomía individual<sup>27</sup>.

### 3.3. *Minimalismo, inclusión consultiva y autogobierno*

Dado este margen existente entre las condiciones mínimas de agencia que recoge la concepción rawlsiana de los derechos humanos y las exigencias de justificación del diseño consultivo decente: ¿sería posible interpretar las condiciones de inclusión consultiva como mecanismos susceptibles de promover reformas de autogobierno democrático?

La idea de partir de la noción de pueblo como el actor relevante permite incorporar los modos de organización social holistas, basados en estructuras orgánicas, asociativas o estamentales. Rawls hace explícita su deuda con Hegel y reproduce en una extensa nota su crítica al atomismo individualista liberal<sup>28</sup>. Su diseño de las jerarquías consultivas otorga primacía a la representación de aquellos intereses susceptibles de traducción en clave estamental, pero detalla un proceso consultivo-deliberativo tan sofisticado y exigente que hace difícil que el sistema pueda blindarse contra la reforma interna y la evolución social. Aunque la lista de derechos humanos que limitan la soberanía de los gobiernos no incluye derechos civiles y políticos liberales significativos, ni son fundamentados en una concepción sustantiva de la autonomía humana, Rawls señala sin embargo que todas las personas en una sociedad decente son consideradas racionales y capaces de aprendizaje moral<sup>29</sup>. Podemos suponer fácilmente que esta capacidad funciona en ambas direcciones, tanto respecto a los disidentes —a los que no se puede considerar parternalistamente como carentes de buen juicio—<sup>30</sup> como en relación a los jueces y a los representantes oficiales del régimen. Ambas partes se comprometen en un proceso público de justificación racional a pedir y dar razones, dentro del marco conceptual de la concepción compartida del bien-común y limitado por su esquema de relaciones estamentales<sup>31</sup>. El disidente, para hacer oír su voz legítimamente, debe

27. Rawls (1999), p. 61.

28. Rawls (1999), p. 73, n. 13. Resulta interesante el comprobar que se hace eco del déficit de representación en la democracia liberal debido a que únicamente recoge la representación de los intereses individuales que pueden ser traducidos a términos equivalentes a los privados de la mayoría de los individuos. Este sesgo privatizador implícito en el proceso político tendría como consecuencia la erosión de las dimensiones sociales y su aportación al enriquecimiento de la vida colectiva. Curiosamente, Rawls apunta que estas reflexiones de Hegel tienen como trasfondo la propuesta de Constitución liberal de Wünttemberg de 1815-16 y advierte que, finalmente, Hegel se decantó por el proyecto liberal en contra de los conservadores. De un modo irónico, Rawls aplica a Hegel su propia dialéctica. El teórico de la sociedad orgánica-estamental se decanta por la modernización liberal.

29. Rawls (1999), p. 71.

30. Rawls (1999), p. 72.

31. «Moreover, should the judge and other officials listen, the dissenters are not required to accept the answer given to them; they may renew their protest, provided they explain

expresarse de acuerdo con las competencias propias de su condición de miembro de un estamento, una corporación o una asociación que a su vez pertenece a un proceso consultivo mayor. Este requisito implica serias limitaciones adicionales para la posibilidad de evolución social. Supone que, si las reivindicaciones son formuladas en términos no reconocidos por la clasificación estamental oficial, podrían ser desestimadas. Este es un problema común en los grupos socialmente excluidos, que se ve además agravado porque si no existe la protección del derecho de asociación o de la libertad de prensa, los sujetos sometidos a exclusiones sociales no pueden coordinarse como un colectivo capaz de movilización política. Ni siquiera ellos tendrían conciencia de la magnitud del problema o de lo generalizado de su causa. Rawls analiza el caso de la opresión histórica de las mujeres y de la sistemática violación de sus derechos humanos y apunta que para evitar que las jerarquías consultivas reproduzcan esta situación, la mayoría de los representantes de los grupos excluidos deben ser escogidos entre los miembros previamente oprimidos<sup>32</sup>. Pero como veíamos anteriormente, si la representación en el sistema se limita a los roles estamentales reconocidos, y no existe una esfera pública libre capaz de coordinar los intereses de los excluidos, este grupo no llega a constituirse dentro del proceso consultivo. Si las mujeres están excluidas de la participación directa en la esfera económica y su representación se canaliza a través de las asociaciones de madres y esposas, resulta improbable que el reducido número de mujeres que inicialmente demanden la posibilidad de ser económicamente activas encuentren una caja de resonancia para sus peticiones dentro del grupo de las madres tradicionales o dentro de los varones empresarios. La posibilidad de independencia económica no sólo puede alterar la percepción de los roles de género dentro de doctrinas tradicionales, por lo que despertaría reticencias y resistencias por parte de los sectores más conservadores, sino que además podría repercutir en la promoción tradicional de ciertos recursos «excepcionales» recogidos dentro de la doctrina oficial, como casos de legítimo divorcio, pero escasamente realizados por la situación de dependencia económica de las mujeres<sup>33</sup>.

En su concepción de la crítica social, Rawls parece asumir implícitamente la visión de Michael Walzer<sup>34</sup>, entendida como una función fundamentalmente interna, hermenéuticamente conectada con su trasfondo cultural, y expresada en su mismo lenguaje. Sin embargo en LoP resulta complejo conciliar

---

why they are still dissatisfied, and their explanation in turn ought to receive a further and fuller reply. Dissent expresses a form of public protest and it's permissible provided it stays within the basic framework of the common good idea of justice.» Rawls (1999), p. 72.

32. Rawls (1999), p. 75.

33. Sobre los problemas de exclusión y la arbitrariedad de las jerarquizaciones corporativas de los distintos pueblos, especialmente en el caso de las mujeres en el hipotético caso de una secesión del estado de Kerala de la federación india. Ver: Nussbaum (2002), p. 295-297.

34. Ver especialmente Walzer (1987) y (1994).

las expectativas de evolución interna de las sociedades no liberales con el protocolo consultivo establecido dentro de la jerarquización corporativa. Parte de estas limitaciones parecen contradecirse con el análisis posterior que el propio Rawls realiza de la idea de razón pública dentro de *Justice as Fairness. A Restatement*. Aquí analiza las precondiciones del uso de la justificación racional en contextos no públicos, como asociaciones, corporaciones o iglesias. Estas entidades pueden autoregularse al margen de la razón pública liberal. Dentro de estos ámbitos no liberales en los que la pertenencia no tiene por qué ser igualitaria, el proceso de argumentación y justificación es público únicamente en relación a sus miembros, y no respecto a la ciudadanía y a la sociedad política. Rawls admite que este proceso de justificación debe adaptarse a los fines específicos de cada una de estas entidades y que, por tanto, ha de tenerse en cuenta su naturaleza para establecer las condiciones propias de la razonabilidad en cada caso particular<sup>35</sup>. Mas aunque acepta cierto grado de tolerancia a este respecto, se muestra contundente en relación a la radicalidad del ejercicio de dar y pedir razones, incluso en ámbitos no liberales, y vincula esta competencia directamente a las capacidades comunes de la humanidad:

Toda forma de razonamiento —sea ésta individual, asociativa o política— debe aceptar ciertos elementos comunes: principios de inferencia y reglas de demostración; deben incorporar los conceptos fundamentales de juicio, inferencia y demostración e incluir estándares de corrección y criterios de verdad. De otro modo no serían formas de razonamiento sino otra cosa: mera retórica o artificios de persuasión. La capacidad de aprender y aplicar estos principios es parte de nuestra razón humana común. Estamos hablando de razón, no simplemente de discurso<sup>36</sup>.

Existe pues una interconexión normativa entre las precondiciones de la justificación racional y de la aceptabilidad de la autorregulación colectiva que fundamenta unos mínimos exigibles no sólo en el ámbito de la razón pública liberal. El diseño del proceso consultivo decente si es compatible con el respeto de estas condiciones de justificación racional debe contemplar la posibilidad de la reformulación —tanto por los disidentes como por los propios jueces— de las categorías de estratificación social que, como veíamos en el caso analizado, constriñen el proceso de justificación. El proceso consultivo debería pues estar abierto a la posibilidad de adaptación y evolución social para garantizar que sigue representando, interpretando, actualizando y expresando el ideal social de sus miembros.

Sin embargo, el hecho de que sociedades jerárquicas no se blinden a la posibilidad de evoluciones democratizantes no implica que tengamos que renunciar a concebir las condiciones de autogobierno democrático como un derecho humano importante. A su vez, el hecho de que tengamos razones para mantenerlo dentro de la lista de derechos humanos no implica necesariamen-

35. Rawls (2001), p. 93.

36. Rawls (2001), p. 92.

te que debemos imponerlo por la fuerza ni excluir a estas sociedades decentes de la Sociedad de los Pueblos.

### 3.4. *Tolerancia, autogobierno democrático e intervención*

Los defensores más ortodoxos de la perspectiva de la tolerancia que presenta Rawls en LoP justifican la conexión entre los niveles macro (reconocimiento igualitario entre pueblos) y micro (tolerancia jerárquica consultiva) a través del énfasis en la noción de autogobierno y del respeto debido a la pluralidad de formas (decentes) que éste adquiere en los distintos contextos culturales. Este argumento normalmente va acompañado de una resuelta condena de los intentos de imposición forzosa del universalismo moral y el igualitarismo democrático, especialmente a través de intervenciones militares. A este respecto, Stephen Macedo defiende la posición rawlsiana sobre la tolerancia internacional de regímenes no democráticos, apoyándose en las reflexiones de Susan Okin<sup>37</sup> sobre el doloroso precio de alienación social y cultural que tienen que pagar las mujeres en los procesos de emancipación femenina dentro de sociedades tradicionales. Macedo opta por una vía gradual de conciliación interna entre la valorada pertenencia cultural y la lucha progresiva contra las condiciones de opresión: «Si se les dan las oportunidades adecuadas de hablar y de ser tomadas en serio, puede que las mujeres en las sociedades tradicionales no estén deseosas de intervenciones extranjeras»<sup>38</sup>. Pero esta es una falsa oposición. Macedo no explica cómo se incrementan las opciones de participación y de emancipación de los colectivos subordinados cuando no existe un derecho humano reconocido de autogobierno democrático. Al mismo tiempo, no diferencia entre la justificación de un derecho y las condiciones de aplicación política<sup>39</sup>. Se pueden tener justificadas razones para condenar una situación que viola derechos reconocidos al tiempo que se justifica la tolerancia pragmática cuando las circunstancias de la intervención plantean problemas aun mayores.

Creemos que es posible defender la plausibilidad de un derecho humano al autogobierno democrático de un modo compatible con el respeto al valor de la pertenencia cultural dentro de una concepción moral de la tolerancia internacional<sup>40</sup>. La articulación de estos elementos que presenta Seyla Benhabib nos parece especialmente clarificadora y acertada. Su formulación parte de la protección de la libertad comunicativa de los individuos. Esta es interpretada como la competencia básica que permite contextualizar jurídicamente el derecho moral abstracto de ser miembro reconocido de una comunidad humana.

37. Moller-Okin (2005). Hay que advertir que en este ensayo, Okin clarifica y reelabora su «Is Multiculturalism Bad for Women?», que es objeto de crítica en Brown (2006).

38. Macedo (2004), p. 1736.

39. Kok-Chor Tan plantea la distinción entre «realizar un juicio» y «actuar conforme a un juicio» para exponer su crítica cosmopolita-fuerte a LoP. Véase, Tan (2006), p. 84-85.

40. Benhabib (2007), p. 21-24.

Esta traducción se da dentro de comunidades culturales que siempre están internamente diferenciadas<sup>41</sup>, y la mejor garantía de que se dan las condiciones óptimas para esta traducción es a través de la protección de la participación en el derecho de autogobierno colectivo. Pero la justificación de un derecho humano al autogobierno democrático no implica directamente la intervención militar extranjera, ya que la valoración de esta decisión se debe en última instancia al ejercicio prudencial del juicio de unos políticos morales y no de meros moralistas políticos.

La tolerancia moral excluye la indiferencia y por tanto implica un cierto grado de disconformidad. Por otra parte, al concebir los derechos humanos como una lista asumimos que su realización es siempre parcial, tanto en el número de elementos como en su intensidad. La aceptación dentro de la Sociedad de los Pueblos de sociedades jerárquicas no blindadas a transformaciones democratizantes es tolerable y compatible con la defensa del valor de un derecho humano al autogobierno democrático.

#### 4. Una concepción bifocal de la tolerancia

La propuesta de la tolerancia internacional de Rawls opera a dos niveles distintos que se conectan en una formulación paradójica: *la mejor forma de incrementar la posibilidad de transformaciones deseables en las sociedades decentes es no deseárselas*.

La concepción rawlsiana de genuina tolerancia igualitaria entre pueblos liberales y decentes no es compatible con una concepción estratégico-política de la tolerancia. No es posible sostener simultáneamente ambas perspectivas desde la misma posición. Este problema nos lleva a pensar que quizás se trata de dos posiciones distintas y que deberíamos considerar el punto de vista del observador como uno externo al de los agentes involucrados en el escenario. Así, el punto de vista del teórico externo estaría describiendo las condiciones de posibilidad de una vía de evolución deseable que sólo es factible si los actores profesan actitudes sinceras de confianza y de reconocimiento moral. Como veíamos con respecto al ejemplo de las guerras de religión y al nacimiento del *liberalismo político*, la transformación de un *modus vivendi* en una concepción moral independiente de la tolerancia sólo se produce cuando las partes tienen motivos probados para la confianza recíproca y una valiosa experiencia de la cooperación conjunta. La tolerancia implica un margen razonable de confianza<sup>42</sup>. Pero en esta posición teórica se entremezclan varios niveles de un

41. Benhabib (2004) presenta una crítica más detallada de la idealización homogeneizante de la noción rawlsiana de «pueblo».

42. Michael Blake identifica el dilema trágico entre el individualismo y el internacionalismo liberal de Rawls, pero en su comentario crítico sobre las reflexiones de Nussbaum sobre los límites de la tolerancia anteriormente citadas no reconoce este otro dilema de fondo, que una perceptible proclividad a la intervención socava todas las bases para una futura cooperación o, parafraseando al propio Kant, «destruye la espe-

modo problemático. El proyecto de LoP es defendido enfáticamente como una *utopía realista* y para acreditar este estatus debe apoyarse en la experiencia de procesos históricos análogos que soporten estas proyecciones normativas<sup>43</sup>. Rawls se apoya explícitamente en la experiencia de la tolerancia religiosa en Europa como un ejemplo concreto, pero para ilustrar el caso de los pueblos decentes se limita a una tipología ideal de la que únicamente concreta que el caso del modelo virtual de *Kazanistán* sería conceptualmente compatible con un estado islámico<sup>44</sup>.

Rawls podría, en una analogía con el *liberalismo político* doméstico, defender una estrategia de tolerancia imperial con respecto a los pueblos no liberales<sup>45</sup>, y cierto grado de presión pragmática para administrar la introducción de cambios liberalizantes. Mas como vimos, Rawls opta por dar garantías de no intervención suficientes como para no obstruir las posibilidades de reforma interna<sup>46</sup>.

Pero que las transformaciones sean internas no implica que sean espontáneas. Rawls confía en el establecimiento de procesos de integración institucional dentro de la estructura básica de la *Sociedad de los Pueblos*. Este trasfondo compartido establece mecanismos de cooperación análogos a las instituciones internacionales contemporáneas (Banco Mundial, OMC, FMI, ONU) de las que sabemos que la implementación de las condiciones de ingreso modifica y condiciona sustancialmente las respectivas instituciones domés-

---

ranza de una paz cosmopolita futura». Ver: Blake (2002), p. 334. Andreas Follesdal por su parte enfatiza los efectos contraproducentes de la confianza deteriorada cuando es de dominio público que los liberales afirman razones para intervenir. Ver: Follesdal (2006), p. 303.

43. Rawls (1999), p. 16. Con respecto a las proyecciones de evolución histórica, Rawls asume en LoP las tesis histórico-constructivistas de evolución institucional de Daniel Philpott, ejemplificadas en la consolidación y la transformación del orden de Westfalia y posteriormente en los procesos de descolonización y la formación de la ONU. Véase Philpott (2001).
44. Kazanistán representa una tipología meramente ideal, una posibilidad conceptual que justifica una expectativa utópica. Esta es realista si se muestra convincentemente accesible desde nuestro mundo. Michael Doyle intentó aplicar estos criterios al mundo islámico y los candidatos que más se aproximan son: Omán, Kuwait, Bahrein y, parcialmente, Qatar y Bután. En «One World, Many Peoples: International Justice in John Rawls's *The Law of Peoples*», *Perspectives on Politics*, 4:1 (2006), p. 116-118 (Tabla A-1). Sobre la importante distinción respecto a un consenso tradicionalista, véase nota 15 *supra*.
45. Para un ejemplo ilustrado históricamente de esta mentalidad véase McCarthy (2007); Koskenniemi (2001); Keene (2002) y Anghie (2005). Para un estudio crítico de la representación orientalista del sujeto de la tolerancia imperial liberal ver Wallerstein (2006) y Brown (2006) esp. caps. 6 y 7.
46. «All societies undergo gradual changes and this is no less true of decent societies than of others. Liberal societies should not suppose that decent societies are unable to reform themselves in their own way. By recognizing these societies as bona fide members of the Society of peoples, liberal peoples encourage this change.» Rawls (1999), p. 61.

ticas. Rawls admite un grado de interdependencia entre el diseño de la estructura básica doméstica y la internacional, una relación reflexiva que hace que aunque metodológicamente la sociedad doméstica sea la primera en ser diseñada, su forma final pueda incorporar posteriores modificaciones para acomodar las exigencias de la estructura básica de la sociedad internacional<sup>47</sup>. Si trasladamos esta condición de interacción reflexiva de las entidades políticas a nuestro escenario institucional tenemos que confrontar dos tipos de respuestas: (a) las transformaciones modernizadoras del capitalismo global podrían provocar movimientos reaccionarios conservadores o (b) podrían estimular procesos de cambio social que abran posibilidades innovadoras de evolución. Esta última alternativa podría facilitarse si las sociedades liberales ofrecen términos justos de cooperación institucional y si son percibidos como socios no ingerentes y dignos de confianza.

#### 4.1. Estructura política reflexiva y modernidades alternativas

Siguiendo a Habermas, podemos describir el conflicto intelectual ente la representación del mundo que transmiten las instituciones de la modernidad y la imagen totalizadora del mundo propia de las doctrinas tradicionales como una disonancia cognitiva<sup>48</sup>. Esta implica un conflicto de creencias incompatibles ante el que caben tres respuestas distintas: (1) potenciar una actitud de indiferencia acomodaticia que asuma acriticamente esta tensión, (2) desplegar mecanismos de defensa reaccionarios que blinden ideológicamente a las comunidades tradicionales filtrando y neutralizando las influencias modernizantes, (3) buscar activamente nuevas configuraciones de sentido que reestablezcan ámbitos de coherencia.

Habermas asocia la primera de estas respuestas a algunas tendencias postmodernas que se muestran escépticas respecto a la pertinencia o posibilidad de ofrecer una legitimación racional. La segunda correspondería con el resurgir de movimientos integristas y fundamentalistas, pero también con un estancamiento de los procesos consultivos ante condiciones de evolución social. La tercera implica un compromiso de justificación racional compatible con la transformación y la emancipación social. Esta última función se refleja fundamentalmente en las condiciones de tolerancia de democracias postseculares con respecto a las doctrinas comprensivas contenidas en el seno de su cultura

47. «In justice as fairness the question of justice between peoples is postponed until we have an account of political justice for a well-ordered democratic society. Observe, though, that beginning with the justice of the basic structure doesn't imply that we cannot revise our account for a democratic society (domestic justice) in view of what justice between peoples turns out to require. The two parts of a more complete political conception —the justice of domestic society as well as of the relations between societies— can be adjusted to each other in the course of working them out.» Rawls (2001), p. 13-14.

48. Jürgen Habermas; «Tratamiento cultural igualitario y los límites del liberalismo postmoderno» en Habermas (2006), p. 294.

pública. Tanto Habermas como Rawls defienden que esta conciliación, cuando afecte a aspectos de las *esencias constitucionales*, debe realizarse dentro de las constricciones neutrales de la *razón pública* y del *deber de civilidad*<sup>49</sup>. Y, aunque resulta crucial nuevamente el papel de los críticos y disidentes internos<sup>50</sup> y, aunque su relevancia es especialmente significativa respecto a la recepción de estas reelaboraciones dentro de las sociedades decentes-tradicionales, su discurso también cuestiona dimensiones de la tolerancia liberal. Los emigrantes y disidentes críticos plantean demandas de reformulación de las concepciones de la tolerancia tanto para las sociedades de salida como para las de acogida. Su influencia puede ser decisiva para realizar lo que Taylor denomina como «adaptaciones creativas», esto es, procesos de modernización no necesariamente occidentalizadores ni colonizantes<sup>51</sup>. Una exitosa adaptación creativa tendría que satisfacer un doble reto: (1) lograr una institucionalización funcionalmente análoga (no idéntica) del potencial emancipador de la modernidad con los recursos culturales de una sociedad determinada, y (2) cubrir las demandas funcionales de crecimiento económico.

Para Thomas McCarthy resulta inevitable que la adaptación de los rasgos esenciales de una modernidad globalizada implique la modificación de los trasfondos de vida tradicionales<sup>52</sup>. La adopción de marcos legales internacionalmente equiparables resulta decisiva tanto para la coordinación de la cooperación en mercados cada vez mayores como para hacer frente a la proliferación exponencial de conflictos e interacciones<sup>53</sup>. Este proceso de homologación legal desencadena una serie de transformaciones sociales difíciles de evitar ya que están ligadas a las características formales del mismo concepto de derecho. De este modo, se restringen las posibilidades de divergencia dentro de la modernidad al tiempo que se expanden las garantías de respeto a condiciones cada vez más exigentes de protección, inclusividad y participación social de los individuos<sup>54</sup>.

49. Como veíamos anteriormente, para Rawls este proceso de ajuste es asimétrico. La concepción política de la justicia posee mayor estabilidad y opera como el marco de referencia en el que se reorganizan las creencias conflictivas. El modelo del equilibrio reflexivo sólo resulta válido si tenemos en cuenta esta asimetría entre las nuevas intuiciones emergentes y los principios consolidados y establecidos. Ver n. 14. Para una comparación entre las concepciones respectivas de cultura pública y razón pública de Rawls y Habermas ver su célebre intercambio en *Journal of Philosophy* (1995).

50. Habermas (2008); Taylor y Gaondar (2003), p. 453-455.

51. Taylor (2001).

52. Taylor (2001) p. 185-96, discutido por Thomas McCarthy en McCarthy (2001), p. 231. Sobre los límites de esta regulación ver: Jürgen Habermas, «¿Una constitución política para una sociedad mundial pluralista?», en Habermas (2005), p. 355.

53. Ver Slaughter (2004) y Feldman (2007) esp. 1049-70.

54. Charles Taylor realiza una sugestiva exploración de la tradición confuciana y de los procesos de Reforma dentro de las distintas ramas del budismo que permite ver algunas confluencias prodemocráticas a partir de premisas muy distintas de las de la tradición de los derechos subjetivos de la modernidad. Resulta especialmente interesan-

## 5. Conclusiones

En este artículo hemos concluido con la presentación de una perspectiva bifocal entre la posición de actor (reconocimiento igualitario) y la del teórico (evolución democratizante) que nos permite dar un nuevo enfoque a la concepción rawlsiana de la tolerancia internacional que reconcilie la tolerancia igualitaria con el compromiso liberal democrático. Nuestra tesis defiende que en el escenario de la globalización, entendida como un proceso de modernización inevitable, la propuesta de Rawls sólo mantendría su dimensión utópica si permite transitar a nuevas formas de modernización de las sociedades tradicionales. Paralelamente, para facilitar e incentivar localmente la posibilidad de estas adaptaciones, la cultura política liberal democrática tendrá que ser percibida como un socio fidedigno en las instituciones internacionales. Esto implica que: (a) no debe ser percibida como imperialista, (b) debe ofrecer términos justos de cooperación en las instituciones globales y (c) debe implicarse en un diálogo reflexivo que facilite nuevas traducciones contextualizadas de los ideales de emancipación humana.

## Bibliografía

- AGRA, María Xosé (1997). «Una concepción clásica de la justicia social y política». *Daimón. Revista de Filosofía*, 15, 135-156.
- (2004). «Antes y después de Rawls. La filosofía política en la brecha». *Revista Internacional de Filosofía Política*, 32, 71-92.
- ANGHIE, Antony (2005). *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BENHAHIB, Seyla (2004). «The Law of Peoples, distributive justice and migrations». *Fordham Law Review. Symposium on Rawls and the Law*. 72:5, 1761-1788.
- (2007). «Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights». *The Proceedings and Addresses of The American Philosophical Association*, 81:2, 7-32.
- BLAKE, Michael (2002). «Toleration and Reciprocity: commentary on Martha Nussbaum and Henry Shue». *Politics, Philosophy & Economics*, 1:3, 325-335.
- BROWN, Wendy (2006). *Regulating Aversion. Toleration in an Age of Identity and Empire*. Princeton: Princeton University Press.
- COHEN, Joshua (2004). «Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?». *The Journal of Political Philosophy*, 12:2, 190-213.
- (2006). «A Human Right to Democracy?». En: Ch. SYPNOWICH (ed.). *The Egalitarian Conscience*, Oxford: Oxford University Press, p. 226-250.

---

te teniendo en mente las movilizaciones recientes en Birmania y Tibet en nombre de la democratización y la autodeterminación. Ver: Taylor (1996). Joshua Cohen esboza una estrategia de acomodación de la tradición confuciana a estándares de derechos humanos en Cohen (2004), p. 203-207. Cohen y Sabel defienden una estrategia mixta en la que confían en que los efectos transformadores de los procesos de integración global complementen la mayor amplitud de integración de una concepción minimalista de los derechos humanos. Ver: Cohen y Sabel (2005), p. 788-790 y Cohen (2006).

- COHEN, Joshua y SABEL, Charles (2005). «Global Democracy?». *NYU Journal of International Law and Politics*, 37:4, 763-797.
- CREPPELL, Ingrid (2008). «Toleration, Politics and the Role of Mutuality». En: Melissa WILLIAMS y Jeremy WALDRON (eds.). *The Limits of Toleration. NOMOS*, XLVIII, New York University Press.
- DEES, Richard (2004). *Trust and Toleration*. Londres: Routledge.
- FELDMAN, Noah (2007) «Cosmopolitan Law?». *Yale Law Journal*, 116, 1022-1070.
- FOLLESDAL, Andreas (2006). «Justice, Stability and Toleration». En: MARTIN & REDDY (eds.). *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?*. Oxford: Blackwell, p. 299-317.
- FORST, Rainer (2003). «Toleration, Justice and Reason». En: MCKINNON y CASTIGLIONE (eds.). *The culture of toleration in diverse societies*. Manchester: Manchester University Press, p. 71-85.
- GRAY, John (2000). *Two Faces of Liberalism*. Londres: Polity Press.
- HABERMAS, Jürgen (1995). «Reconciliation through the public use of reason». *Journal of Philosophy*, 92:3, 109-131.
- (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- (2008). «Notes on a post-secular society». *Signandsight.com*, (18 de junio de 2008; <http://www.signandsight.com/features/1714.html>).
- KAUFMAN, Alexander (2006). «Rawls's Practical Conception of Justice: Opinion, Tradition and Objectivity in Political Liberalism». *Journal of Moral Philosophy*, 3:1, 23-43.
- KEENE, Edward (2002). *Beyond the Anarchical Society. Grotius, Colonialism and Order in World Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KOSKENNIEMI, Martti (2001). *The Gentle Civilizer of Nations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MACEDO, Stephen (2004). «What Self-governing Peoples Owe to One Another: Universalism, Diversity and the Law of Peoples». *Fordham Law Review*, 72.
- MCCARTHY, Thomas (2001). «On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity». En: Dilip P. GAONKAR (ed.). *Alternative Modernities*. London: Duke University Press, p. 197-235.
- (2007). «From Modernism to Messianism: Liberal Developmentalism and American Exceptionalism». *Constellations*, 14:1 (2007), p. 3-30.
- MOON, Donald (2003). «Rawls and Habermas on Public Reason: Human Rights and Global Justice». *Annual Review of Political Science*, 6, p. 257-274.
- NAGEL, Thomas (1991). *Equality and Partiality*. Oxford: Oxford University Press.
- (2003). *Rawls and Liberalism*. En: Samuel FREEMAN (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 62-85.
- NUSSBAUM, Martha (2002). «Women and the Law of Peoples». *Politics, Philosophy & Economics*, 1:3, p. 283-306.
- OKIN, Susan Moller (2005). «Multiculturalism and Feminism: no simple question, no simple answers». En: A. EISENBERG y J. SPINNER-HALEV (eds.). *Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 67-89.
- PHILPOTT, Daniel (2001). *Revolutions in Sovereignty. How Ideas Shaped Modern International Relations*. Princeton: Princeton University Press.
- POGGE, Thomas (2004). «La incoherencia entre las teorías de la justicia de Rawls». *Revista Internacional de Filosofía Política*, 23, p. 28-48.
- RAWLS, John (1995). «Reply to Habermas», *Journal of Philosophy*, 92:3, p. 132-80.
- (1999). *The Law of Peoples, with «The Idea of Public Reason Revisited»*. Cambridge: Harvard University Press.

- (2001). *Justice as Fairness. A Restatement*. Erin Kelly (ed.). Cambridge: Harvard University Press.
- (2005). *Political Liberalism. Expanded Edition*. Harvard University Press.
- RAWLS, John y VAN PARIJS, Philippe (2003). «Three Letters on the Law of Peoples and the European Union». *Revue de Philosophie Économique*, 7, p. 7-19.
- ROSAS, Joao Cardoso (2002). «Rawls in Portugal and Spain». *European Journal of Political Philosophy*, 1:2, p. 243-255.
- SCANLON, T. M. (2003). *The Difficulty of Tolerance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SLAUGHTER, Anne-Marie (2004). *A New World Order*. Princeton: Princeton University Press.
- TAN, Kok-Chor (2006). *The Problem of Decent Peoples*. En: MARTIN & REDDY (eds.). *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?*. Oxford: Blackwell, p. 76-94.
- TAYLOR, Charles (1996). «A World Consensus on Human Rights?». *Dissent*, 43 (Summer), p. 15-21.
- (2001). «Two Theories of Modernity». En: Dilip P. GAONKAR (ed.). *Alternative Modernities*. Londres: Duke University Press.
- TAYLOR, Charles y GAONKAR, Dilip (2003). «Block Thinking and Internal Criticism». *Public Culture*, p. 18:3.
- WALLERSTEIN, Immanuel (2006). *European Universalism. The Rhetoric of Power*. New York: The New Press.
- WALZER, Michael (1987). *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1994). *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame Press.
- WILLIAMS, Bernard (1996). *Toleration: An Impossible Virtue?* En: David HEYD (ed.). *Toleration: An Elusive Virtue*. Princeton University Press, 1996.
- (1999). *Tolerating the Intolerable*. En: Susan MENDUS (ed.). *The Politics of Toleration. Tolerance and Intolerance in Modern Life*. Edinburg U. P. 1999.
- (2005 [1996]). *Toleration, a Political or Moral Question?* En: G. HAWTHORN (ed.). *In the Beginning Was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton University Press.
- WILLIAMS, Melissa (2005). «Tolerable Liberalism». En: A. EISENBERG y J. SPINNER-HALEV (eds.). *Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 19-40.
- ZAGORIN, Perez (2003). *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*. Princeton: Princeton University Press.