

Política interna mundial: un mundo moralizado¹

Global domestic politics: a moralized world

Thomas Pogge²

Universidad de Yale (Estados Unidos)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9081-1314>

Recibido: 16-09-2023

Aceptado: 24-11-2023

Resumen

Las sociedades más avanzadas de la actualidad se estructuran en torno a tres elementos normativos: el Estado de derecho, la satisfacción de las necesidades humanas básicas y la limitación de las desigualdades. Estos elementos están profundamente arraigados en la cultura, hasta el punto de que se espera que los ciudadanos subordinen plenamente sus diversos intereses y valores personales a un compromiso con el funcionamiento justo y equitativo de su sociedad. Esta arraigada expectativa normativa de imparcialidad es sorprendente: una madre que hace un favor a su propio hijo es ampliamente denunciada si lo hace en el desempeño de un cargo público. Por dura que pueda parecer esta condena del nepotismo, es una condición previa clave para las sociedades más exitosas que han existido hasta la fecha. Podría decirse que la supervivencia a largo plazo de la humanidad requiere un logro civilizatorio análogo en el plano global. Allí también, las normas y los acuerdos institucionales justos y equitativos pueden persistir solo si se espera que quienes se encargan de su diseño y funcionamiento sean estrictamente imparciales en la ejecución de sus funciones públicas y, por tanto, ampliamente denunciados por cualquier

¹ Traducido por Johnny Antonio Davila, Universidad Loyola.

Este artículo ha sido producido en el marco del proyecto de investigación “Constitucionalismo multinivel y gobernanza mundial. Fundamentos y proyecciones del cosmopolitismo en la sociedad del riesgo global” (PID2020-119806GB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

² (thomas.pogge@yale.edu). Doctor en Filosofía de la Universidad de Harvard, *Leitner Professor* de Filosofía y Asuntos Internacionales, así como director fundador del *Global Justice Program* de la Universidad de Yale. El Prof. Pogge es miembro de la Academia Noruega de las Ciencias y cofundador tanto de *Academics Stand Against Poverty* (ASAP), una red internacional para potenciar el impacto de académicos, profesores y estudiantes sobre la pobreza mundial, como de *Incentives for Global Health*, un equipo para desarrollar un complemento al régimen de patentes que mejore el acceso de los pobres de todo el mundo a los fármacos más avanzados. Algunas de sus publicaciones son *Politics as Usual*, Polity, 2010; *World Poverty and Human Rights*, 2ª edición, Polity, 2008 y *John Rawls: His Life and Theory of Justice*, Oxford, 2007. Más información en <https://campuspress.yale.edu/thomaspogge/>. El autor desea agradecer al profesor Dr. Antonio Dávila su valiosa ayuda en la preparación y clara traducción de este ensayo para un público hispanohablante.

favoritismo hacia su país de origen. Como un mero reflejo de *modus vivendi*, el estado actual de las relaciones internacionales implica la expectativa contraria: que los agentes que operan a nivel supranacional actúen para promover los intereses y valores concretos de su Estado de origen. Este nepotismo nacional impide el surgimiento de un orden mundial basado en valores compartidos que la humanidad necesita urgentemente para dominar los grandes retos que plantean las armas sofisticadas y otras tecnologías peligrosas controladas a nivel nacional; el cambio climático y la contaminación; el agotamiento de los recursos y los grupos de presión supranacionales que dan lugar a acuerdos institucionales internacionales ineficaces e inestables que pueden conducir a un colapso económico masivo.

Palabras-clave: derechos humanos, desigualdad, Estado de derecho, imparcialidad, John Rawls, justicia, *modus vivendi*, nacionalismo, necesidades básicas, nepotismo, paz, poder, Thomas Hobbes.

Abstract

Today's most advanced societies are structured around three normative elements: rule of law, meeting basic human needs, and constrained inequality. These are culturally deeply entrenched to the point that citizens are expected fully to subordinate their diverse personal interests and values to their shared commitment to their society's just and fair functioning. This entrenched normative expectation of impartiality is surprising: a mother giving a favor to her own beloved child is widely denounced if she does so in the execution of a public office. Harsh as such condemnation of nepotism may appear, it is a key precondition for the most successful societies yet created. Arguably, the long-term survival of humanity requires an analogous civilizational achievement on the global plane. There, as well, just and fair rules and institutional arrangements can persist only if those entrusted with their design and operation are expected to be strictly impartial in the execution of their public roles and hence widely denounced for any favoritism toward their home country. Reflecting a mere *modus vivendi*, the current state of international relations involves the opposite expectation: that agents operating at the supranational level will act to advance the special interests and values of their home state. Such national nepotism prevents the emergence of a world order based on shared values, which humanity urgently needs to master the great challenges posed by nationally controlled advanced weapons and other dangerous technologies, by climate change, pollution, and resource depletion, and by supranational lobbying resulting in inefficient and unstable international institutional arrangements that can lead to massive economic collapse.

Keywords: basic needs, human rights, impartiality, inequality, John Rawls, justice, *modus vivendi*, nationalism, nepotism, peace, power, rule of law, Thomas Hobbes.

1. Introducción

Hablar de política interna mundial expresa el deseo de alinear la política internacional con la política interna. La política es la formulación y aplicación de normas y decisiones colectivamente vinculantes.

El modelo que se tiene en mente no es cualquier tipo de política interna, sino la de auténticas democracias que funcionan bien, como Noruega, Alemania, España o Canadá. Y la política internacional no debería adaptarse en todos los aspectos a dicha política interna –lo que equivaldría a un Estado mundial–, sino solo en dos aspectos concretos. En primer lugar, la política internacional debe cumplir con el principio de seguridad jurídica, es decir, los conflictos internacionales –al igual que los internos– deben ser resueltos con autoridad y eficacia por órganos de arbitraje oficialmente competentes que decidan imparcialmente con arreglo a normas generales. En segundo lugar, este sistema de normas generales y de aplicación imparcial no solo debe ser coherente y completo, sino también justo, de modo que no perjudique especialmente a las partes que son más débiles desde el punto de vista económico y militar. *El deseo de una política interna mundial es, por tanto, el deseo de seguridad jurídica bajo normas justas que sean interpretadas uniformemente por órganos imparciales y aplicadas por igual a todas las personas*³.

Es fácil ver que el deseo de un mundo así tiene a la razón de su lado: tanto a la razón de la Ilustración, resumida en los escritos políticos de Kant⁴, como a la razón –menos sutil– de la supervivencia, que nos dice claramente que el progreso inexorable de las tecnologías militarmente útiles, en el contexto de la política internacional convencional, debe conducir con el tiempo a la catástrofe. Sin embargo, en el mundo real no se percibe ninguna tendencia clara hacia la materialización de este deseo. Debemos comprender este hecho decepcionante si queremos contribuir a la realización del deseo de una política interna mundial.

2. Resistencia argumentativa al imperativo de una política interna mundial

El deseo de una política interna mundial parece encontrar un fuerte apoyo moral en la idea de que todas las personas tienen el mismo valor y, por tanto, deben recibir el mismo trato. Esta idea se vulnera cuando falta seguridad

³ Para ahorrar palabras, en lo sucesivo hablaremos a menudo simplemente de normas justas, pero en esto siempre habrá que tener en cuenta la justa interpretación y aplicación de dichas normas por parte de organismos de aplicación imparciales.

⁴ Lo que está vinculado con la “idea de que se debe establecer un derecho público de los pueblos a decidir sus disputas de una manera civil, por así decirlo, a través de un proceso, no de una manera bárbara (a la manera de los salvajes), es decir, por la guerra” (Kant 1797: 351).

jurídica –por ejemplo, porque el trato entre personas solo está regulado de forma rudimentaria, o no está regulado en absoluto, o porque las normas existentes no se aplican eficazmente y, por tanto, también se incumplen a menudo–. La idea de la igualdad de todas las personas también se vulnera cuando falta la justicia –por ejemplo, porque las propias normas existentes o incluso su interpretación o aplicación autorizada favorecen a algunos actores y perjudican a otros–. Así pues, la idea moral de la igualdad de todas las personas parece elevar el deseo de una política interna mundial a imperativo moral.

Sin embargo, este argumento que invoca la idea de la igualdad de valor de todos los seres humanos suele desecharse rápidamente porque se considera irrelevante. La idea invocada puede apoyar la conclusión de que, desde el punto de vista del universo⁵, las vidas, necesidades, intereses y juicios de todas las personas tienen la misma importancia. Pero esta conclusión carece de significado práctico porque las acciones, políticas y decisiones de diseño institucional concretas no se seleccionan ni se valoran desde el punto de vista del universo. Son elegidas por actores situados en contextos específicos, como, por ejemplo, los padres en un centro comercial, quienes obviamente pueden dar un peso extraordinario en sus acciones a las necesidades e intereses de sus propios hijos, sin que ello ofenda la igualdad fundamental de todos los seres humanos. De hecho, la mayoría diría que esos actores situados en contextos concretos *deberían* incluso dar prioridad a las personas cercanas sobre los extraños, y que una interpretación contraria de la igualdad humana debería rechazarse solo por esa razón.

Pero si miramos un poco más de cerca, descubrimos que incluso el privilegio de los padres de dar más peso a los intereses de sus hijos tiene sus límites. Por un lado, estos límites son cuantitativos y se refieren a la pregunta sobre *cuánto* peso adicional pueden conceder los padres a las necesidades e intereses de sus hijos. Sin embargo, aún más interesantes son otros límites que se refieren a los *contextos* en los que se permite dar *cualquier peso* adicional. Por ejemplo, si una madre tiene que tomar decisiones como directora de un instituto, no puede dar *ningún tipo* de peso adicional al interés de su hijo por sacar buenas notas. Lo mismo ocurre si ocupa un cargo público en el que interviene, por ejemplo, en la adjudicación de contratos públicos.

Lo mismo ocurre incluso cuando se limita a ejercer el cargo de ciudadana, por ejemplo, cuando se pronuncia sobre la cuestión de si, a la luz de la discriminación histórica en el sistema educativo, deben concederse ahora determinadas prestaciones a las niñas o a los niños que no son blancos. En este contexto, la madre no debe basar sus contribuciones al debate público en los intereses de sus propios hijos, es decir, no debe pensar: “quiero a mis hijos, y

⁵ Henry Sidgwick utiliza esta memorable expresión para referirse a la igual valía de todos los seres humanos en su libro *The Methods of Ethics* (1981).

si fueran niñas o tuvieran un color de piel que no fuese blanco, por supuesto que me pronunciaría *a favor* de tales beneficios. No obstante, como mis hijos son varones blancos que pagarían impuestos por tales beneficios y además perderían ventajas competitivas a causa de ellos, alzaré mi voz en *contra* de tales beneficios”. Incluso quienes se oponen a los beneficios especiales para grupos históricamente discriminados considerarían moralmente cuestionable tal línea de pensamiento. En sus manifestaciones públicas y en su comportamiento electoral, los ciudadanos deberían dejar de lado sus lealtades privadas y guiarse únicamente por la justicia y el bien común⁶.

Esta parte del pensamiento moral normal es sorprendentemente exigente. No solo reclama que, cuando las exigencias de un rol público y otro privado entren en conflicto o competición, se dé más peso a las exigencias del rol público. Más bien, exige que en los roles públicos se practique la más estricta imparcialidad, es decir, que no se conceda *ningún* peso adicional a las necesidades e intereses de los propios hijos, cónyuge, padres y amigos. Quienes actúan en tales funciones deben entender sus exigencias como “razones excluyentes” (*exclusionary reasons*) en el sentido de Joseph Raz, o sea, razones sólidas de primer nivel combinadas con razones de segundo nivel, que compiten para dejar de lado razones de primer nivel que, de otro modo, serían relevantes para la acción⁷.

Es asombroso que en muchos países se haya interiorizado esa exigencia de imparcialidad y se siga ampliamente⁸. Para conseguirlo, han sido necesarios siglos de guerras culturales en distintos continentes. De vital importancia para el resultado histórico es el hecho demostrado de que, en cada periodo histórico, las sociedades que iban por delante en la interiorización de una fuerte exigencia de imparcialidad tenían importantes ventajas competitivas sobre

⁶ Ronald Dworkin ha hecho mucho por explicar esta exigencia de “preocupación y respeto” como condición para el ejercicio legítimo del poder político. Véase el capítulo 6 de Dworkin 1986 y la introducción de Dworkin 2002.

⁷ Cf. la sección 1.2 de Raz 1990. El fiel desempeño de una función oficial de este tipo podría ser algo menos exigente si se entendiera que los deberes vinculados a esa función solo tienen prioridad léxica sobre las lealtades y apegos privados del titular de la función, que podrían entonces seguir determinando la elección entre opciones igualmente permisibles. La jefa de compras de una empresa podría entonces aceptar la oferta de su hijo, porque es su hijo, si esa oferta es tan buena como la de otro oferente. Sin embargo, la visión predominante de la imparcialidad requerida es tan estricta que tendremos en mayor estima a la madre en este caso incluso si toma la decisión lanzando una moneda al aire o si rechaza decidir.

⁸ Este logro civilizatorio recibe un considerable refuerzo psicológico por el hecho de que se educa a las personas para que se sientan orgullosas de poder atribuir su éxito a sus propios logros. Se nos enseña que el verdadero éxito se niega a los que lo han conseguido gracias al nepotismo (aunque sus privilegios sean los mismos que los de los que han triunfado gracias a su talento y trabajo duro) —como los atletas que ganan sobornando al árbitro o envenenando al adversario—. Teniendo esto en cuenta, muchos piensan que los hijos de nuestro ejemplo deberían tener en su corazón alcanzar el éxito en una competición justa y abierta en la que las mujeres y quienes no sean blancos disfrutaran de una auténtica igualdad de oportunidades —y que sus padres deberían entender que si sesgaran la competición a favor de sus hijos (bloqueando las medidas de apoyo a la igualdad de oportunidades para las chicas y los no blancos), estarían privando a sus hijos de la oportunidad de alcanzar un auténtico éxito—.

las sociedades en las que dicha interiorización aún no había llegado tan lejos. Dado que perturba una división del trabajo eficiente y basada en el mérito, el nepotismo es un obstáculo importante para cualquier sociedad que se enfrente a retos difíciles y pretenda competir con otras sociedades.

A continuación, trataré de describir con un poco más de detalle este requisito de imparcialidad nacional. Su idea central es que las normas básicas de una sociedad, así como sus políticas y funcionarios, deben dar la misma importancia a las necesidades e intereses de todos los miembros de esa sociedad. Esto da lugar a varias exigencias procesales y materiales dirigidas a la organización de una sociedad nacional. Una implicación de procedimiento es que las personas obligadas por las normas que se aplican en un territorio nacional deben tener las mismas oportunidades de influir en la formulación de dichas normas y en el diseño de los acuerdos institucionales que las aplican y hacen cumplir. Por ejemplo, sería incoherente con la igualdad de condición de todos los ciudadanos que las leyes de una sociedad fueran elaboradas por una asamblea elegida solo por hombres o en cuya elección se diera mayor peso a los votos de los hombres o de los blancos o de quienes pagan impuestos más altos o viven en zonas poco pobladas. A menos que exista una razón convincente para dar mayor peso a los juicios de unos ciudadanos que a los de otros⁹, el valor de la igualdad moral requiere un sistema democrático universal para el ejercicio del poder político.

Algo más controvertida es la idea de que la igualdad moral de los ciudadanos constriñe los procesos colectivos de toma de decisiones no solo formal, sino también materialmente. John Rawls defiende esta idea cuando argumenta que una sociedad viola la igualdad moral de sus ciudadanos si no garantiza el justo valor de las libertades políticas básicas. Como ejemplo, Rawls cita a Estados Unidos, donde la competición política se financia y configura en gran medida mediante donaciones privadas¹⁰. Aunque este sistema satisface formalmente el principio de “cada ciudadano, un voto”, EE. UU. está de hecho mucho más cerca del principio de “cada dólar, un voto”: las decisiones políticas se subastan abiertamente y se venden a través de grupos de presión¹¹.

Además de estas implicaciones *procedimentales* (formales y materiales),

⁹ Existen razones de peso para excluir a los niños de la toma de decisiones democráticas. En casi todos los casos, los niños no tienen los conocimientos, la experiencia y el juicio necesarios para tomar buenas decisiones políticas, y los intereses de los niños suelen estar mejor protegidos a través de los derechos políticos de los miembros adultos de su familia, así como a través de los derechos políticos que ellos mismos tendrán en el futuro.

¹⁰ Véase la sección 82 de Rawls 1971 y, en particular, la lección VIII de Rawls 1993. Rawls critica allí duramente la decisión del Tribunal Supremo de los Estados Unidos en *Buckley v. Valeo* (424 U.S. 1, 1976) —y sin duda habría condenado la decisión del mismo Tribunal en *Citizens United v. Federal Election Commission* (558 U.S. 50, 2010) como una flagrante violación de su primer principio de justicia, que dice: “Toda persona tiene el mismo derecho a un sistema plenamente adecuado de derechos y libertades fundamentales iguales, coherente con el mismo sistema para todos, y dentro de ese sistema se garantiza el justo valor de las libertades políticas (y solo políticas)” (Rawls 1993: 5)–.

¹¹ Véase, por ejemplo, Lessig 2011.

la igualdad moral de todos los ciudadanos también da lugar a limitaciones sustantivas de la legislación nacional. Estas también pueden clasificarse como formales o materiales. Una ley que excluya a una minoría étnica, religiosa o lingüística de la educación superior, por ejemplo, sería condenada como una violación formal de la igualdad moral de los ciudadanos excluidos. La restricción material que la igualdad moral impone al contenido de las leyes puede expresarse en términos generales como la exigencia de que el diseño de las instituciones sociales y económicas de una sociedad debe justificarse recurriendo a una ponderación equitativa de las necesidades e intereses de los distintos segmentos de la población. Los teóricos de la justicia han especificado esta exigencia de diferentes maneras. Una versión débil que probablemente sería ampliamente aceptada en la filosofía política contemporánea es la siguiente: al decidir entre dos proyectos de ley nacionales que compiten entre sí, como serían N_1 y N_2 , si las poblaciones representativas a las que les iría mejor con N_1 que con N_2 son (i) mayores, (ii) están en peor situación¹² y, lo que es más, (iii) se ven más afectadas por la decisión que las poblaciones representativas a las que les iría mejor con N_2 que con N_1 , entonces la idea de igualdad política para todos los ciudadanos exige que el poder legislativo elija N_1 en lugar de N_2 ¹³. Un poder legislativo nacional que elija lo contrario no puede afirmar de forma creíble que reconoce como moralmente iguales tanto a perdedores como a ganadores; que da tanta importancia a las necesidades e intereses de los perdedores como a los de los ganadores¹⁴.

¹² El significado previsto de (ii) es: aquellos para los que una decisión a favor de N_1 sería mejor, estarían en peor situación con N_1 que aquellos para los que una decisión a favor de N_2 sería mejor estarían con N_2 . Juntos, (ii) y (iii) implican que, incluso con N_1 , aquellos para los que una decisión a favor de N_1 es mejor están peor que aquellos para los que una decisión a favor de N_2 sería mejor.

¹³ La exigencia formulada aquí es una versión débil del principio Pigou-Dalton, bien conocido entre los economistas. Para que esta exigencia pudiera aplicarse concretamente, habría que formularla con más cuidado y de forma más complicada. En concreto, habría que definir una fórmula de agregación según la cual se agregarían y luego se compararían dentro de los dos grupos pertinentes las ganancias relativas de los “ganadores” de la decisión legislativa y las pérdidas relativas de los “perdedores”. Una formulación cuidadosa también expresaría la idea de que el requisito no debe aplicarse de forma fragmentaria a cada decisión legislativa individual, sino de forma holística a los sistemas de tales decisiones –que organizan, por ejemplo, toda una esfera social– o incluso a toda la estructura jurídica de una sociedad. La pregunta que hay que plantearse entonces es si, por ejemplo, el sistema educativo o sanitario de una sociedad –en última instancia, todo el entramado institucional de la misma– puede justificarse como expresión de un equilibrio razonable de los intereses de todos los grupos representativos –donde estos grupos se definirían por características naturales o sociales relevantes, como la dotación genética, el sexo, la etnia, la lengua materna, la religión y la clase social–. Una formulación cuidadosa también tendría que incluir una cláusula *ceteris paribus*. Por ejemplo, si una decisión a favor de la norma N_1 provocara una importante escasez de alimentos en el extranjero, mientras que una decisión a favor de la norma N_2 no tendría ese efecto, entonces podría defenderse una decisión a favor de la norma N_2 como algo coherente con la igualdad de todos los ciudadanos. A los efectos que nos ocupan, basta con mencionar estas complejidades en lugar de analizarlas en detalle.

¹⁴ La aplicabilidad de tal principio requiere obviamente la resolución de una serie de cuestiones muy difíciles y extremadamente importantes. Estas cuestiones se dividen en tres apartados: ¿cuáles son las necesidades e intereses pertinentes?; ¿cómo debe agregarse intrapersonalmente el grado de satisfacción

Este requisito de imparcialidad nacional sugiere que la idea de la igualdad moral de todos los seres humanos crea una presunción refutable de igualdad de trato que, aunque fácilmente superable en algunos contextos, es, no obstante, una grave limitación a falta de razones superadoras. Lo mismo sugiere el ejemplo de los padres en el centro comercial: dada su particular función parental en la crianza de sus hijos, es posible que ya den prioridad a las necesidades e intereses de sus propios hijos, pero deben promover a estos niños por igual, es decir, tener en cuenta sus respectivas necesidades e intereses de la misma manera.

El requisito de imparcialidad nacional limita los motivos de actuación relacionados con el actor en favor de otros motivos de actuación relacionados con el actor¹⁵. Cuando actúa en el ejercicio de sus funciones oficiales, una ministra de sanidad no debe conceder un peso especial a las necesidades e intereses particulares de sus hijos, cónyuge, padres y amigos, sino considerar plenamente y por igual las necesidades e intereses de todos los ciudadanos de su país. Se entiende que su papel es imparcial entre sus compatriotas, pero partidista en asuntos entre sus compatriotas y extranjeros. Y la misma expectativa normativa se aplica a los propios ciudadanos, en la medida en que actúan como ciudadanos en su papel público.

En el mundo actual, el compromiso con la igualdad fundamental de todas las personas fundamenta no solo ese partidismo más amplio, sino también un auténtico requisito de imparcialidad *global*, que exige que las personas, en la medida en que participen en la configuración o aplicación de normas, prácticas u organizaciones globales, dejen de lado sus lealtades privadas y locales, incluidas las nacionales, para considerar las necesidades e intereses de todas las personas por igual¹⁶. En estos contextos especiales, los actores

de estas necesidades e intereses –para determinar lo bien o mal que está o estaría cada individuo concreto bajo opciones legislativas diferentes–; ¿y cómo deben agregarse interpersonalmente los resultados de esa agregación intrapersonal –para determinar si las pérdidas relativas de los perdedores de N_1 son mayores o menores que las pérdidas relativas de los perdedores de N_2 –? Por supuesto, los expertos pueden desempeñar un papel a la hora de aclarar y responder estas preguntas. No obstante, parto de la base de que la elaboración de una metodología de equilibrio autorizada debería realizarse mediante un debate público libre y la creación de un consenso democrático dentro de cualquier sociedad. A falta de tal metodología autorizada para sopesar las decisiones legislativas, deberíamos esperar que cada político estuviera preparado para juzgar las propuestas y decisiones legislativas según una metodología elaborada a conciencia, presentada con transparencia y aplicada uniformemente.

¹⁵ La distinción entre razones de acción relativas al actor y neutrales al actor se remonta a Parfit 1984. Véase también el debate anterior sobre razones subjetivas y objetivas en Nagel 1970. Para un buen análisis introductorio de la distinción, véase Ridge 2022.

¹⁶ Análisis este requisito de imparcialidad global en el capítulo 5 de mi libro *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibility and Reform* (2002), traducido por Ernest Weikert García al castellano y publicado en 2005. Sin embargo, en este libro ocupa un lugar central una concepción más débil de la justicia global: las estructuras reguladoras supranacionales deben establecerse de forma que cumplan, en la medida de lo posible, los derechos humanos. Mientras cumplan de forma fiable este requisito, quienes participen en el establecimiento o la modificación de las estructuras de gobernanza supranacionales podrán, según esta concepción más débil de la justicia global, conceder

deben guiarse únicamente por consideraciones que sean neutrales en relación con los actores¹⁷.

Podemos empezar a dar cuerpo a este requisito de imparcialidad formulando analogías con las cuatro implicaciones de la imparcialidad nacional analizadas anteriormente. Así, en primer lugar, la igualdad de estatus moral de todas las personas implica que los procesos globales de toma de decisiones deben diseñarse de tal manera que todas las personas puedan participar por igual en la formulación de las normas globales, así como en el diseño de las instituciones que aplican y hacen cumplir dichas normas (procedimental-formal). En segundo lugar, por analogía con la exigencia de Rawls del valor justo de las libertades políticas básicas, la igualdad moral implica que las personas más pobres y vulnerables también deben tener la oportunidad de ejercer una influencia real en los procesos de toma de decisiones políticas globales que no esté muy por detrás de la influencia que tienen las personas más acomodadas en todo el mundo (procedimental-material)¹⁸. En tercer lugar, la igualdad moral implica que todas las personas deben poder participar en igualdad de condiciones en las instituciones mundiales, como los mercados y los medios de comunicación (sustantivo-formal). En cuarto lugar, la igualdad moral de todas las personas también implica que las decisiones sobre las normas globales deben satisfacer el análogo del requisito débil formulado anteriormente: al decidir entre dos diseños de normas globales que compiten entre sí, G_1 y G_2 , si las poblaciones representativas que estarían mejor con G_1 que con G_2 son (i) mayores, (ii) están peor y, además, (iii) se ven más afectadas por la decisión que las poblaciones representativas que estarían mejor con G_2 que con G_1 , entonces la idea de la igualdad política de todas las personas exige que la decisión se tome a favor de G_1 y en contra de G_2 (sustantivo-material). Si una cumbre o una organización internacional normativa decide lo contrario, entonces no puede afirmar de forma creíble que reconoce a los perdedores y a los ganadores como moralmente iguales; que da tanta importancia a las necesidades e intereses de los perdedores como a las necesidades e intereses de los ganadores.

un peso adicional a las necesidades e intereses de sus familiares, amigos o compatriotas.

¹⁷ Para garantizar realmente la neutralidad de los actores, esta exigencia de igual consideración y respeto tendría que extenderse a las generaciones futuras. Quienes, en su participación en el establecimiento o la modificación de estructuras reguladoras supranacionales, dan más peso a las necesidades e intereses de los miembros de su propia generación que a las necesidades e intereses de los miembros de otras generaciones, actúan por motivos sutilmente relacionados con los actores.

¹⁸ En principio, esta condición también podrían cumplirla los procesos internacionales de toma de decisiones en un mundo de Estados democráticos, donde los individuos ejercen su influencia política a través de los enviados y negociadores designados por su gobierno electo, que a su vez determinan las normas globales y los organismos que interpretan y aplican dichas normas. Sin embargo, esta condición no se cumple, por supuesto, en nuestro mundo, donde un multimillonario estadounidense puede ejercer mucha más influencia en el establecimiento de estructuras reguladoras supranacionales que un millón de ciudadanos pobres de Níger o Haití.

Es obvio que los actuales procesos de toma de decisiones políticas globales ni siquiera se acercan a satisfacer ninguna de estas cuatro exigencias. El análogo supranacional del nepotismo está tan extendido y se asume como algo tan natural que ni siquiera existe una palabra para designarlo. La opinión predominante es que quienes participan en la creación y reformulación del derecho, los tratados o las convenciones internacionales, o en la creación, el diseño o la gobernanza de organizaciones internacionales, están autorizados, y quizá incluso moralmente obligados, a favorecer decididamente los intereses de su país o gobierno de origen. La opinión predominante abarca dicha parcialidad nacional incluso en relación con la interpretación, aplicación y cumplimiento del derecho, los tratados y los convenios internacionales, así como en relación con el funcionamiento normal de las organizaciones internacionales.

Es cierto que se espera que los jefes de las agencias de la ONU y los presidentes del Órgano de Apelación de la Organización Mundial del Comercio cumplan las normas internacionales pertinentes y tengan debidamente en cuenta los intereses legítimos de los Estados a los que no pertenecen. Sin embargo, es ampliamente esperado y aceptado que dichos funcionarios otorguen una consideración desproporcionada a los intereses de su país o de su gobierno. Y con este trasfondo de aceptación continuada, estas personas de hecho favorecen a menudo y de forma obvia a su país de origen de maneras que provocarían una desaprobación casi unánime a nivel nacional. Esto explica por qué los gobiernos nacionales hacen todo lo posible para cubrir puestos importantes con uno de sus ciudadanos. Piénsese en todas las molestias que se toma el gobierno de Estados Unidos para asegurarse de que el presidente del Banco Mundial sea estadounidense. En cambio, el pueblo y el gobierno de Texas o de Baja Sajonia apenas se esfuerzan por garantizar que el cargo de Presidente de EE.UU. o Canciller alemán sea ocupado por uno de los suyos. Esta diferencia no puede explicarse por el mayor poder del presidente del Banco Mundial; ¡todo lo contrario! Más bien, la mayor parte de la diferencia puede explicarse por el hecho de que los tejanos y los de la Baja Sajonia saben que un Presidente de los EE.UU. o un Canciller de Alemania no promoverá o no puede promover especialmente los intereses de su provincia natal, mientras que los gobiernos y los ciudadanos de todo el mundo comprenden perfectamente que el Presidente del Banco Mundial dirigirá el banco de una forma que tendrá especialmente en cuenta los intereses económicos y políticos y las preferencias ideológicas de los EE.UU., y que tal actuación es esperada y aceptada por las élites mundiales y reproducida por otros titulares de cargos internacionales¹⁹.

¹⁹ En vista de la enorme discrepancia entre las exigencias de un principio de imparcialidad global aquí expuestas y tales prácticas y expectativas comunes, pueden surgir dudas sobre si el compromiso con la igualdad moral de todos los seres humanos conduce realmente al principio de imparcialidad global aquí formulado con las cuatro implicaciones que he esbozado. Tales dudas pueden fundamentarse de dos maneras. Por un lado, se puede argumentar que, incluso con respecto

Por lo tanto, un requisito de imparcialidad global es, en relación con el *statu quo*, una propuesta bastante radical y, sin embargo, sigue de cerca los requisitos de imparcialidad nacional que son ampliamente aceptados –al menos verbalmente, si no siempre en la práctica– en los Estados industrializados. El reconocimiento generalizado de un requisito de imparcialidad global podría detener y tal vez invertir la tendencia hacia una desigualdad global cada vez mayor. Tal reconocimiento generalizado puede incluso no ser políticamente irrealista, una vez que la gente comprenda que las instituciones y organizaciones supranacionales han adquirido una enorme influencia y se han asemejado bastante a las instituciones nacionales y a las agencias gubernamentales en su autoridad y funcionamiento. Al igual que en los procesos históricos nacionales correspondientes, la sabiduría de la moral puede venir al rescate aquí, haciéndonos conscientes de los costes colectivos en los que todos incurrimos por el nepotismo nacional.

No obstante, hay algo con lo que no podemos contar en el caso global, y es la presión competitiva, la cual ha desempeñado un papel fundamental en el logro histórico de establecer el requisito de imparcialidad nacional, inicialmente antinatural, pero ahora sólidamente aceptada en muchos países. Está bastante claro que las estructuras de gobernanza global que se han desarrollado tan rápidamente en las décadas transcurridas desde el final de la Guerra Fría –entremezcladas de nepotismo nacional como están– no podrán hacer frente a los retos que amenazan a la civilización humana. Los más importantes de estos retos son la amenaza de las armas de destrucción masiva y otras tecnologías altamente peligrosas bajo control nacional, la amenaza de la catástrofe ecológica provocada por el cambio climático junto con el agotamiento de los escasos recursos naturales y la amenaza de los grupos de presión supranacionales que dan lugar a acuerdos institucionales supranacionales ineficaces e inestables que pueden conducir fácilmente a un colapso económico masivo. Si la humanidad quiere superar estos retos existenciales, debemos aprender a contener y, en última instancia, eliminar el nepotismo nacional. Dada la magnitud de las

a la toma de decisiones políticas nacionales, la mera igualdad moral de todas las personas no tiene las implicaciones que le atribuyen la mayoría de los filósofos políticos. Por otro lado, se puede argumentar que no existen análogos en el ámbito de la toma de decisiones políticas supranacionales a las implicaciones que la igualdad moral de los seres humanos puede tener para la toma de decisiones políticas nacionales. Entonces hay que explicar, caso por caso, por qué la igualdad moral tiene ciertas implicaciones en el ámbito de la política nacional sin tener implicaciones cosmopolitas análogas en el ámbito de la política supranacional. Pueden encontrarse intentos paradigmáticos en esta dirección en Blake 2001 y Nagel 2005. Ambos autores citan ciertas peculiaridades de la cooperación nacional que supuestamente hacen que los principios igualitarios de justicia distributiva sean aplicables dentro de las sociedades nacionales, pero no más allá de ellas. Un problema general para tales argumentos es explicar por qué tales principios deberían ser aplicables incluso a aquellas sociedades que carecen de las particularidades invocadas, es decir, que están estratificadas por casta, clase o religión, por ejemplo, y en las que los gobernantes no pretenden gobernar en nombre o en beneficio de todos; véase Cohen y Sabel 2006.

amenazas, sería bueno que este proceso de aprendizaje se pusiera en marcha antes de que nos enfrentemos a una verdadera catástrofe.

Ahora bien, leyes, normas, prácticas y acuerdos institucionales no son seres vivos cuerdos de los que quepa esperar que se ajusten por sí mismos a las normas morales. Más bien, su naturaleza y efectos dependen de los actores humanos que las formulan, diseñan, interpretan, aplican, hacen cumplir, obedecen, violan, socavan o ignoran. Por lo tanto, las prescripciones morales sobre los criterios que deben cumplir las reglas y prácticas deben traducirse en exigencias morales para los actores humanos, especialmente en relación con sus acciones asociadas a dichas reglas y prácticas. Esto, a su vez, nos lleva a la conclusión de que debemos hacer una diferenciación explícita en las normas morales que aplicamos a la acción humana. Mientras que las personas pueden e incluso deben dar prioridad a sus allegados en su comportamiento personal, deben ser imparciales en su comportamiento referido a las reglas. Y este último requisito de imparcialidad en la elaboración de normas debería tener el alcance y la fuerza suficientes para garantizar que, si la mayoría de nosotros lo seguimos, nuestras formas de organización social en todos los niveles políticos mantendrán la imparcialidad necesaria.

La resistencia argumentativa al precepto de la política interna mundial no se refiere al ideal de seguridad jurídica bajo normas justas interpretadas por igual por órganos imparciales y aplicadas por igual contra todas las personas. Más bien se refiere al imperativo de promover enérgicamente la aplicación de este ideal. Este imperativo no se aplica, dice la objeción, porque los actores relevantes que tendrían que hacer cumplir el ideal están moralmente autorizados o incluso obligados a dar prioridad a sus vínculos, lealtades e intereses particulares por encima del precepto de la política interna mundial. He demostrado que una resistencia argumentativa precisamente análoga existió y sigue existiendo a nivel nacional en algunos países y cómo esta resistencia ha sido de hecho superada y marginada con éxito en muchos países. Esto deja claro que la resistencia argumentativa al precepto de la política interna mundial también puede superarse y marginarse, y de qué manera puede hacerse. Al hacerlo, se acepta la idea central que anima la resistencia: que los políticos, funcionarios y ciudadanos de un Estado en competencia con otros Estados están autorizados a dar prioridad a los intereses de su Estado en una medida considerable. Sin embargo, se limita este permiso con la condición de que los actores relevantes no puedan promover los intereses de su Estado distorsionando las normas que estructuran la propia competencia. A escala global, esto significa que todos los agentes humanos –tanto individuos como empresas y otros colectivos, en la medida en que participen en la formulación o aplicación de normas o prácticas mundiales– deben contribuir a garantizar que estas normas y prácticas, en su conjunto, sean justas, es decir, que puedan

justificarse por referencia a las necesidades e intereses, ponderados por igual, de todos los seres humanos. Si los actores relevantes cumplen este requisito –es decir, sí, por ejemplo, las normas de la Carta de la ONU, la Organización Mundial del Comercio, la Convención sobre el Derecho del Mar, etc. son justas–, entonces un ideal de política interna global, una vez realizado, es capaz de sobrevivir de forma estable, incluso si los Estados y sus miembros se comportan de forma nacionalista dentro de la competencia estructurada por estas normas. Esta competencia global bajo reglas justas que tienen en cuenta los intereses de todas las personas por igual producirá ganadores y perdedores: personas, empresas y Estados que difieren significativamente en términos de riqueza, poder e influencia. Sin embargo, en comparación con el *statu quo*, esta competencia reducirá drásticamente el sufrimiento de los más débiles. Esto desactivará para todos los actores la amenaza existencial que ahora sienten en la jungla de las relaciones internacionales, de modo que es mucho más probable que puedan permitirse confiar más en los demás y, por tanto, satisfacer al menos la exigencia de imparcialidad en la ruptura de las reglas. El ideal de un sistema imparcial de acuerdos institucionales supranacionales es, por tanto, viable: deja espacio suficiente para que los actores humanos hagan un esfuerzo especial en favor de sus allegados (familia, amigos, compatriotas) y elimina el miedo que ahora tan a menudo impide a estos actores proceder con justicia.

3. Resistencia política al imperativo de una política interna mundial

La resistencia política al precepto de la política interna mundial tiene dos fuentes principales. Una de estas fuentes produce resistencia política a las normas justas y, por tanto, indirectamente también a la seguridad jurídica. La otra fuente produce resistencia política a la seguridad jurídica y, por tanto, indirectamente también a las normas justas. Ambas fuentes son profundamente políticas si se entiende la política como el juego con y por el poder. Y ambas son generales, es decir, no se limitan al ámbito internacional.

3.1. Resistencia política a las normas justas: un actor político se esfuerza sobre todo por conseguir normas que le sean favorables

Empiezo por la primera fuente: el interés de los actores políticos en reglas que les sean favorables. Este interés produce resistencia a las normas justas por parte de los actores políticos que creen que pueden aplicar otras normas que les sean más favorables. Esta resistencia puede manifestarse en diferentes dimensiones. Los actores políticos más poderosos buscan privilegios especiales en la formulación de las normas, en su contenido y en su aplicación.

La siguiente discusión se centrará en la dimensión del contenido de las normas, pero también puede aplicarse *mutatis mutandis* a las otras dos dimensiones.

Es bien conocido entre los actores políticos que es mejor para todos ellos que sus relaciones e interacciones se rijan por reglas. Dichas reglas generan enormes excedentes de cooperación al permitir que los actores se ajusten mucho mejor entre sí y mantengan relaciones de cooperación mucho más complejas y mutuamente beneficiosas de lo que sería posible sin reglas.

También es de conocimiento común entre los actores políticos que las reglas de su coexistencia pueden diseñarse de diferentes maneras y que estos diferentes diseños de reglas tienen diferentes efectos sobre el bienestar de los participantes. Cuánto poder, riqueza e influencia tenga cualquier actor político también depende en gran medida de las normas que estructuran el sistema político en el que se encuentra. Por ejemplo, Arabia Saudita tiene mucho más poder e influencia con las normas vigentes que conceden a cada país derechos soberanos de disposición sobre los recursos minerales situados en su territorio que el que tendría con normas alternativas que, por ejemplo, atribuyeran a todos los pueblos los mismos derechos a una parte proporcional de todos los recursos minerales del mundo.

En la medida en que los actores políticos buscan ganar más poder, riqueza e influencia para sí mismos, tienen razones prudenciales para tratar de influir a su favor en las reglas del sistema social en el que se encuentran. Esto conduce a un doble antagonismo. En primer lugar, un antagonismo de los actores políticos entre sí, en el que cada uno intenta, a menudo en coalición con algunos otros, imponer normas más favorables para sí mismo frente a otros actores políticos. En segundo lugar, a los mismos actores los conduce a un antagonismo del *precepto de prudencia* de reforzar la propia posición política contra el *precepto de moralidad* de promover y mantener normas justas. El segundo antagonismo ejemplifica una vez más la distinción entre motivos de acción neutrales y relativos al actor: el precepto moral da a todos los políticos el mismo objetivo, a saber, colaborar con los demás para lograr normas justas —es decir, a escala internacional: hacia una política interna mundial—. El precepto de prudencia da a los mismos políticos objetivos contrapuestos: tomar decisiones sobre la inversión en el mantenimiento de las normas o su modificación, de forma que se consolide y mejore la propia posición política y las condiciones de vida, en la medida de lo posible, a largo plazo.

Allí donde los actores políticos dan prioridad predominantemente al mandato moral, existe la perspectiva de un orden social moral que se reproduce sobre la base de una concepción compartida de la justicia. Tal orden social moral existe en algunos países, especialmente en Europa, e incluso, hasta cierto punto, a nivel supranacional: en la Unión Europea. Sin embargo, a nivel global nunca ha existido tal orden moral, aunque, por supuesto, ha habido y

hay intentos de ponerlo en marcha (por ejemplo, sobre la base de la convicción moral compartida de que nuestro orden mundial debe configurarse de tal manera que los derechos humanos se cumplan, en la medida de lo posible, en todas partes).

En cuanto a la priorización del precepto moral o del prudencial, los participantes en un sistema social suelen decidir de manera uniforme. Una de las causas es que resulta especialmente imprudente –léase “peligroso”– dar prioridad al precepto moral en un entorno social en el que muchos otros actores dan prioridad al precepto de prudencia. Este clásico problema político se ha analizado ampliamente en el contexto del dilema del prisionero. Me ahorraré reproducir de nuevo este análisis estándar, pero añadiré un punto importante: en un entorno social en el que muchos otros actores políticos priorizan manifiestamente el precepto de prudencia, las razones morales para priorizar el precepto moral son mucho más débiles que en un entorno en el que casi todos los actores políticos priorizan el precepto moral. Esto es así porque, en general, el rigor de los preceptos morales disminuye si, al seguirlos, uno se convierte en “el estúpido” al que otros explotan y del que otros se aprovechan²⁰. Tomemos, por ejemplo, las llamadas mentiras piadosas, que son más bien mentiras de conveniencia. Es discutible si uno puede utilizar esas mentiras blancas contra personas a cuyas mentiras blancas uno se ha expuesto a menudo. Pero no se puede negar que es moralmente menos malo usar mentiras blancas contra un “mentiroso blanco” notorio que contra otros que se abstienen de tales mentiras por principio.

La uniformidad observada en los sistemas sociales se remonta, pues, a la inestabilidad de los sistemas sociales “mixtos”, o sea, aquellos en los que muchos actores políticos dan prioridad al precepto moral y muchos otros al precepto prudencial. En tales sistemas sociales mixtos, los actores motivados principalmente por la moral cambian rápidamente, tanto porque las razones de prudencia para cambiar son mucho más fuertes como porque las razones morales contra el cambio son mucho más débiles que en un sistema social en el que casi todos los actores políticos están motivados principalmente por la moral. Los actores que siguen deseando que prevalezca finalmente la moral también se comportarán como si dieran prioridad a la prudencia porque es la mejor forma que tienen de preservar y ampliar su propia influencia como portadores de la moral.

Aquí vemos una vez más que cualquier orden social moral que se reproduzca sobre la base de una concepción compartida de la justicia es un logro improbable, precioso y frágil –después de todo, presupone un salto apenas comprensible desde un sistema social en el que casi todos los actores políticos

²⁰ Bajo el título de “exención de responsabilidad” trato este punto con mucho más detalle en mi ensayo *Historical Wrongs: The Two Other Domains* (2004).

priorizan el precepto de prudencia a otro en el que casi todos los actores políticos priorizan el precepto moral—. En la sección anterior, sugerí que el éxito de tales saltos se ve favorecido por el hecho de que los sistemas sociales que se mantienen unidos por la apreciación de una concepción común de la justicia son más competitivos que aquellos cuyo orden social se sustenta en razones de prudencia de sus participantes —razones de prudencia que, después de todo, se basan en intereses, valores y posiciones de poder relativas de estos actores políticos bastante diferentes y siempre cambiantes—. Se podría añadir que en un orden social que se mantiene unido principalmente por razones de prudencia, la confianza y la comprensión mutuas pueden desarrollarse lentamente, lo que a su vez conduce gradualmente a una reducción de la desconfianza y a un contenido moral genuinamente compartido. Esta hipótesis adicional sigue las interesantes y ricas reflexiones que John Rawls ha hecho sobre este tema²¹.

Mi objetivo en lo que sigue es socavar la resistencia política al imperativo de la política interna mundial alimentada por la primera fuente, mostrando que los actores políticos tienen razones de prudencia de peso para esforzarse por un mundo social en el que los actores políticos prioricen en general el precepto moral sobre el prudencial.

Según Hobbes, el primer progreso desde la guerra ilimitada y general de todos contra todos consiste en la autocontención coordinada: dos actores políticos (individuos, tribus, Estados, etc.) entienden que cada uno de ellos se adhiere a ciertas reglas en sus acciones, efectuando así una autolimitación recíproca —según las mismas o diferentes reglas— del otro actor político. Tal acuerdo no tiene por qué ser explícito. Tampoco se requiere que sea moral: la confianza mutua puede basarse únicamente en la valoración de cada actor de que sería irracional para el otro —dados sus intereses, oportunidades y circunstancias— romper el acuerdo²².

El ideal hobbesiano es la expansión de este modelo. La paz debe lograrse estableciendo una forma de coexistencia que, una vez instaurada, se sostenga por sí misma, garantizando que todos los participantes tengan suficientes incentivos para seguir participando en el supuesto de que los demás también seguirán participando. Cuando los acuerdos de este tipo implican a muchos actores, su complejidad suele requerir la formulación explícita del acuerdo. Sin embargo, por muy complejo que sea el acuerdo, el modelo debería poder gestionarse sin valores compartidos: la cooperación continuada de cualquier actor debería estar garantizada únicamente por el hecho aparente de que ese actor no haría bien en romper el acuerdo.

Cuando las relaciones entre los actores están estructuradas por tales acuerdos —explícitos o tácitos— basados en la prudencia —en este eje hobbesiano

²¹ Véase Rawls 1993: 159-168.

²² Véase Hobbes 1981, especialmente los capítulos 13 y 17.

que va desde los acuerdos bilaterales más estrechos, frágiles y efímeros hasta los tratados más amplios, sólidos y duraderos—, entonces podemos llamar a la coexistencia de estos actores un *modus vivendi*. Permítanme desplegar un poco esta noción, revivida por Rawls²³.

Los participantes en un *modus vivendi* están motivados principalmente por sus intereses autodefinidos y no les importan los intereses de los demás participantes como tales. Con todo, cada participante tiene interés en mantener un sistema común de orden —es decir, un sistema de normas, convenciones, prácticas, procedimientos, órganos y/o cargos— que dé cabida a los intereses de los demás actores en la medida en que estos consideren prudente seguirles el juego. Por lo tanto, el sistema de orden común debe diseñarse de forma que cumpla la condición de *equilibrio de prudencia*. En otras palabras, las reglas del juego deben formularse de tal manera que a cada participante le interese seguir cooperando en el marco de dichas reglas.

Que un participante (P) concreto considere aceptables las reglas existentes depende de diversas variables—en especial de los valores e intereses que P defina por sí mismo, así como de su posición en la distribución de poder existente, que determina sus vulnerabilidades, así como los costes de oportunidad en que incurre por su participación—. Por ello, las reglas del juego que cumplen la condición de equilibrio de sabiduría pueden cambiar. Esto puede ocurrir por un cambio en los valores o intereses de algunos participantes o por un cambio en el poder. Si, por ejemplo, T_1 ha conseguido un aumento de poder a expensas de T_2 , de modo que T_1 ahora tiene menos que perder con un colapso parcial o total del acuerdo existente y T_2 tiene más que perder que antes, entonces puede ser conveniente para T_1 insistir en una renegociación de las reglas del juego. Y otros participantes accederán sabiamente a esta demanda, por la que los participantes que se han debilitado deben aceptar unas reglas del juego menos favorables para ellos como resultado de su mayor vulnerabilidad y menor potencial de amenaza. Para que un *modus vivendi* sobreviva a largo plazo, las reglas que rigen la distribución de bienes y cargas deben ajustarse continuamente para que la participación continua siga siendo la opción preferida de cada participante. Curiosamente, este ajuste no solo interesa a los que se han hecho políticamente más fuertes, sino también a los que se han hecho políticamente más débiles: a los débiles les interesa mucho que los fuertes estén suficientemente motivados para seguir participando en el mantenimiento de un sistema social bien regulado. Unas reglas del juego eficaces que perjudiquen injustamente a los débiles siguen siendo mejores para ellos que unas reglas del juego justas que los fuertes romperán en caso de emergencia por motivos de prudencia.

Así, aunque superficialmente un *modus vivendi* implica autocontención para sus participantes, no es menos cierto que bajo esta superficie las reglas

²³ Véase Rawls 1993: xxxix-xliv; 146 s.

del *modus vivendi* son objeto de una competición permanente que no está sujeta a ninguna restricción. Aquí, el poder de un participante puede debilitarse indefinidamente a través de una especie de espiral de la muerte en la que una pérdida de poder por parte de ese participante da lugar a una reformulación de las reglas del juego en su perjuicio, lo que a su vez da lugar a una nueva pérdida de poder, y así sucesivamente. No hay límite para la humillación establecida en las reglas sociales, que un participante aceptará sensatamente antes que arriesgarse a una ruptura del *modus vivendi*.

En contra de esta conclusión, podría pensarse que, después de todo, existe tal limitación. Las reglas de un *modus vivendi* deben estar diseñadas en todo momento para el beneficio mutuo, de modo que sea mejor para cada participante seguir cooperando en el *modus vivendi* que apartarse de los demás actores. Pero esta opinión es incorrecta. Cómo le iría a un actor aislado es irrelevante para el equilibrio de la negociación mientras ese actor no esté en condiciones de obtener tal aislamiento. Incluso si es mucho peor degradarse hasta convertirse en siervo dentro de un *modus vivendi* que vivir en total aislamiento, puede seguir siendo sensato llevar a cabo esta autodegradación, en especial cuando la alternativa esperada no es el aislamiento, sino un ataque con la consiguiente esclavización o muerte²⁴.

La gran virtud de un *modus vivendi* es que puede funcionar y evitar la guerra, incluso entre actores que no confían los unos en los otros y desconocen los valores compartidos. Para garantizar el cumplimiento continuado de las normas, estos actores solo tienen que ajustar continuamente las reglas de su coexistencia para que el cumplimiento continuado siga siendo la opción preferida de cada participante. La coexistencia ordenada también es posible sin valores compartidos ni confianza mutua.

No obstante, es precisamente esta virtud que hace del modelo del *modus vivendi* un remedio tan maravilloso contra la guerra la que también conduce al hecho de que ni la paz real ni la justicia puedan alcanzarse con este modelo. Por un lado, la flexibilidad ilimitada de las reglas del juego de un *modus vivendi* es necesaria para garantizar su continuidad a través de los cambios de poder, intereses y circunstancias externas de los participantes. Por otro lado, esta flexibilidad es también una fuente de inestabilidad y gran peligro. Un *modus vivendi* solo puede mantenerse a través de tales cambios si sus participantes pueden acordar repetidamente nuevas reglas que reflejen la respectiva distribución actual del poder. Esto crea inestabilidad a corto plazo, en la medida en que algunos participantes temen caer en una espiral de muerte (explicada anteriormente). Los que temen esto pueden preferir luchar ahora en lugar de esperar nuevas pérdidas de poder. Y si otros actores sospechan que

²⁴ El *locus classicus* de este punto es, por supuesto, el diálogo de Melos en *La Guerra del Peloponeso* (5.84-116) de Tucídides.

un participante tiene este temor y puede intentar un ataque sorpresa, pueden considerar prudente adelantarse a tal ataque. Estos incidentes pueden provocar la ruptura del *modus vivendi*. E incluso si el *modus vivendi* sobrevive, algunos de sus participantes pueden perecer o enfrentarse a la destrucción de su libertad y sus valores. Un *modus vivendi* no garantiza la seguridad a largo plazo, ni siquiera contra los peores destinos.

Esto explica por qué los valores, por muy profundamente que los actores se sientan unidos a ellos, solo tienen una influencia débil en las acciones de los participantes y –por tanto– en las reglas del juego de un *modus vivendi*. Dado que los actores se temen mutuamente, todos priorizarán su propia supervivencia y la supervivencia a largo plazo de sus valores sobre la armonía a corto plazo de sus propias acciones con estos valores. Ningún participante impondrá serias restricciones morales a su propia búsqueda de poder, cuando depende del poder para sobrevivir –con sus valores– y para imponerse a los demás –también en interés de sus valores–. Y todos querrán superar a los demás para neutralizar la amenaza que representan, tanto más cuanto que cabe suponer que ellos también estarán deseosos de imponerse y superar a sus competidores por razones análogas.

El siguiente razonamiento, ficticio pero realista, de un participante típico ilustra esta importante característica del *modus vivendi*: “otros se esfuerzan siempre por cambiar la distribución del poder y también las reglas del juego a su favor, lo que, de tener éxito, les permitiría gradualmente suprimirnos a nosotros y nuestros valores. Nuestra mejor contra estrategia es esforzarnos, dentro del *modus vivendi*, por impedir cualquier cambio de poder en detrimento nuestro y, si es posible, reforzar nuestra posición de poder frente a nuestros rivales. Dado que, en última instancia, se trata de sobrevivir, no debemos permitir que nuestros valores impongan serias limitaciones a estos esfuerzos. De hecho, si lo permitiéramos, estaríamos en desventaja competitiva. Sin duda, nuestros rivales no limitarán sus acciones por nuestros valores. Y como nos temen y pueden querer superarnos, es poco probable que restrinjan sus acciones incluso basándose en sus propios valores. En una situación así, sería negligente arriesgar nuestra supervivencia y la de nuestros valores permitiendo que esos valores impidan nuestros esfuerzos por contrarrestar de la mejor manera posible la amenaza que suponen nuestros rivales.”

Dada la rivalidad, en última instancia, ilimitada que prevalece en su seno, un *modus vivendi* no puede ser ni pacífico ni justo. Expone a sus participantes a peligros inevitables e ilimitados a largo plazo, lo que exige su vigilancia constante y máxima. Obliga a sus participantes a una competición permanente por la distribución del poder y las reglas del juego. Aunque los participantes en un *modus vivendi* se sientan profundamente comprometidos con ciertos valores, no pueden permitirse que estos determinen sus acciones. A la hora

de tomar decisiones importantes sobre el cumplimiento de las reglas o sobre los intentos de modificar las existentes, los participantes no deben permitirse distraerse de su preocupación central de mantener y ampliar su poder. Dado que los participantes basan su influencia en el diseño de las normas principalmente en consideraciones de poder, estas normas solo casualmente –de vez en cuando– estarán en consonancia con sus valores. Las reglas fluctuantes de un *modus vivendi* violarán todos los principios morales a lo largo del tiempo –excepto “la ley del más fuerte”, que difícilmente puede contarse como un principio moral–.

Si analizamos el actual sistema de relaciones internacionales como un caso de estudio del modelo del *modus vivendi*, podemos comprender algunos rasgos desafortunados contenidos en este, en especial, el hecho de que los valores morales de las sociedades nacionales se reflejan principalmente de los dientes para afuera en sus políticas exteriores, más que en iniciativas concretas o posiciones negociadoras para pactar cuáles son las reglas de juego internacionales. Así, mientras que a los Estados ricos de Occidente les gusta hablar de la realización de los derechos humanos y de un mundo sin pobreza, defienden con determinación y sin piedad los intereses comerciales de sus propias empresas cuando negocian el sistema económico y financiero mundial.

¿Existe un mejor modelo al que pueda corresponder la configuración de las relaciones internacionales? El sintagma “política interna mundial” contiene una respuesta afirmativa. Podemos orientar las relaciones internacionales a partir de la política interna de los Estados con mayor madurez moral. En este modelo, existe una concepción moral compartida por los participantes, a la que estos subordinan en todo momento su propia búsqueda de ventajas. Esta subordinación es estable a largo plazo. En primer lugar, porque su violación es condenada y sancionada de forma concertada por todos los participantes y, en segundo lugar, porque los costes de su cumplimiento son claramente limitados. En una democracia moderna, un gobierno permitirá la celebración de elecciones libres y justas, aunque esté seguro de que las perderá, y entonces también despejará rápidamente el escenario para sus oponentes políticos. ¿Por qué? Porque sabe que, de lo contrario, incurriría en la oposición casi universal de toda la población –incluida la de sus propios partidarios–, y porque puede estar seguro de que el nuevo gobierno no le privará de la oportunidad de seguir participando en la competición política en condiciones justas.

Es obvio que este modelo se puede transferir a las relaciones internacionales. Necesitaríamos una concepción mundialmente compartida de la justicia global que proteja de forma fiable los valores e intereses fundamentales de todos los participantes –pueblos y naciones– garantizando que cualquier violación atraiga la resistencia unida de todos. En un mundo así, la competencia entre los Estados se disiparía y podrían permitirse dar prioridad al precepto moral, aunque ello supusiera una pérdida de poder e influencia. Incluso tendrían

que hacerlo para no aceptar pérdidas de poder e influencia mucho mayores derivadas de la resistencia unida de los demás.

Quienes se preocupan por el futuro de la humanidad verán fácilmente que el modelo de política interna mundial es muy superior al modelo del *modus vivendi*. Sin embargo, para que se produzca un cambio de sistema es indispensable el apoyo de los actores políticos más poderosos en el momento de ese cambio. ¿Y por qué los participantes más fuertes, que se ven especialmente favorecidos por las reglas del actual *modus vivendi*, cambiarían este *modus vivendi* por un sistema de reglas de juego justas basadas en una concepción moral compartida, cuando es evidente que perderían poder e influencia con ese cambio de sistema? En realidad, los fuertes tienen dos razones para apoyar ese cambio de sistema. La primera razón tiene que ver con su propia seguridad a largo plazo. Como hemos visto, un *modus vivendi* no puede traer la paz real y, por lo tanto, no puede proteger de forma fiable a largo plazo, ni siquiera a sus más fuertes participantes actuales, contra el declive del poder y la aniquilación final. En las condiciones actuales, las armas de destrucción masiva desarrolladas y almacenadas universalmente en un *modus vivendi* internacional pueden incluso amenazar la supervivencia de la humanidad. Por lo tanto, es muy posible que uno pueda asegurar mejor la supervivencia de su cultura y sus valores a largo plazo con una posición de igualdad en un sistema de reglas de juego supranacionales justas basadas en una concepción moral compartida antes que con un papel protagonista en un *modus vivendi* internacional. Estas consideraciones servirán de poco para que los políticos piensen a corto plazo. Pero son una buena razón para que quienes quieran asegurar la supervivencia y los intereses de su país y de sus descendientes a *largo plazo* aboguen por el cambio de sistema esbozado más arriba.

La segunda razón, menos obvia, tiene que ver con la realización de los propios valores. Para quienes realmente tienen valores morales o religiosos y se los toman en serio, resulta extremadamente frustrante, dentro de un *modus vivendi* internacional, tener que desvincular estos valores de las propias acciones en materia de política exterior en favor de una política exterior orientada a optimizar el poder. Tal frustración es una situación permanente en la política internacional. Uno suministra dinero y armas a dictadores brutales porque necesita una determinada base militar o materias primas estratégicas o quiere evitar que pacten con sus rivales geopolíticos. Para reforzar la posición económica del propio país, uno ayuda a sus bancos y empresas multinacionales a avasallar a los países pobres y a sus poblaciones y —evitando impuestos— a explotarlos. A los países más débiles se les somete mediante amenazas o intervenciones militares, o por medio del derrocamiento de sus gobiernos o favoreciendo el asesinato de políticos patriotas. Todos estos crímenes y muchos más son cometidos una y otra vez por los políticos de los países civilizados, a

menudo a espaldas de aquellos en cuyo nombre supuestamente actúan, y con la nunca del todo tranquilizadora idea de que la razón de Estado así lo exige. Y todos estos crímenes podrían evitarse si pudiéramos provocar un cambio de sistema hacia un sistema de reglas de juego globales basadas en valores compartidos.

Esta segunda razón también proporciona el comienzo de una respuesta a la objeción de que la coexistencia pacífica de los rivales actuales no puede funcionar porque, como demuestra la experiencia, son sencillamente demasiado criminales y pérfidos como para confiar en que observarán y mantendrán voluntariamente las reglas justas acordadas. En efecto, la experiencia demuestra cómo se comportan en política exterior especialmente las grandes potencias criminales y pérfidas. Pero solo conocemos el comportamiento de esas grandes potencias *dentro de un sistema de modus vivendi*. Tenemos poca experiencia del comportamiento de las grandes potencias dentro de un sistema internacional basado en valores compartidos, y la poca experiencia que hemos adquirido, por ejemplo, en el contexto de la Unión Europea, es bastante alentadora —y se complementa, por supuesto, con la experiencia igualmente alentadora de la política interna de las democracias maduras—.

Otra dificultad importante es formular valores compartidos y, en particular, una concepción universalmente aceptable de la justicia global que pueda convertirse en la base de un sistema estable de normas globales y órganos de resolución de conflictos. Esta tarea es menos difícil de lo que parece porque la anhelada concepción compartida de justicia global no tiene por qué estar disponible en todos sus detalles desde el principio. Podríamos empezar con dos elementos relativamente poco controvertidos que ya se han mencionado. En primer lugar, todos los Estados deberían comprometerse a establecer en colaboración las instituciones sociales de nuestro mundo de forma que los derechos humanos se cumplan —en la medida de lo posible— en todas partes y estén también bien salvaguardados para el futuro. En este sentido, los derechos humanos deben entenderse como algo compatible con una diversidad de formas nacionales de organización —¡aunque no todas, por supuesto!—²⁵. En segundo lugar, y derivado empíricamente del primer elemento, todos los Estados deben comprometerse a resolver pacíficamente todos los conflictos internacionales, es decir, a través de tribunales arbitrales competentes e imparciales cuyas decisiones sean aceptadas y ejecutadas conjuntamente por todos. Para que estos tribunales de arbitraje sean realmente objetivos e imparciales, deben establecerse y dotarse de un personal que no refleje la correspondiente distribución de poder existente, sino una evaluación objetiva de los argumentos basada en los hechos, la legislación aplicable y los derechos humanos.

²⁵ Esta propuesta se explica detalladamente en mi libro *World Poverty and Human Rights* (véase la nota 16 de este texto).

Estos dos elementos –el contenido de las normas y su aplicación– sentarían las bases para un cambio de sistema en el modelo de política interna mundial. Sin embargo, lo que sigue faltando aquí es un mecanismo justo de formulación de normas. ¿Cómo debería modificarse el derecho internacional existente, crearse nuevo derecho y avanzar con autoridad en la especificación de los derechos humanos? Con justicia, probablemente a través de un parlamento mundial en el que los valores, juicios e intereses de todos los pueblos estuvieran representados por igual. Pero, ¿aceptaría Estados Unidos, por ejemplo, la creación de un parlamento mundial de este tipo en el que sus ciudadanos pudieran contar con un buen cuatro por ciento de los escaños? En un futuro previsible, en el mejor de los casos, solo si tal parlamento mundial tuviera inicialmente poderes relativamente limitados.

En general, el cambio de sistema deseado solo es posible de forma realista si se lleva a cabo lenta y gradualmente. En un futuro previsible, habrá que aceptar la coexistencia de los dos modelos. Algunos ejemplos de formulación de normas internacionales, así como contenido y aplicación de las normas corresponderán al modelo del *modus vivendi* y otros al modelo de la política interna mundial. Sería deseable que los ejemplos de este último tipo fueran cada vez más frecuentes e importantes, por lo que deberíamos idear y aplicar un programa de cambio gradual de competencias para promover este movimiento. Aquí podemos empezar con los ejemplos más claros. Es obvio que la cuestión de si se está produciendo un genocidio (en el sentido de la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio de 1948) en algún lugar debe ser decidida por un órgano objetivo e imparcial, es decir, no, por ejemplo, por el Consejo de Seguridad, donde un miembro permanente puede simplemente impedir tal juicio vetándolo. Este cambio de competencias es políticamente exigible; sería un paso en la dirección correcta y facilitaría otros pasos en la misma dirección –en las tres dimensiones mentadas, que son formulación de normas internacionales, el contenido y aplicación de las normas–. Este proceso puede llevarse adelante en todo tipo de formas creativas, incluidas, por ejemplo, las híbridas²⁶.

Este proceso de desplazamiento gradual de competencias reduce el poder y la influencia de las grandes potencias, de cuya cooperación depende absolutamente este proceso. Una gran potencia solo seguirá este proceso a largo plazo si sus pérdidas de poder e influencia no son mayores que las pérdidas correspondientes de las otras grandes potencias y si estas pérdidas van

²⁶ Un ejemplo sería mi propuesta de que una supuesta intervención humanitaria solo es permisible si la Corte Internacional de Justicia la permite y el Consejo de Seguridad no la prohíbe. El Tribunal Internacional de Justicia ejemplifica –al menos en la idea, si no todavía en la práctica– el modelo de política interna mundial, mientras que el Consejo de Seguridad, con sus cinco miembros permanentes, es un caso clásico del modelo del *modus vivendi*. Véase el capítulo 8 (180-182) de mi libro *Politics as Usual: What Lies behind the Pro-Poor Rhetoric* (2010).

acompañadas también de ganancias considerables, especialmente en lo referido a ganancias en seguridad a largo plazo frente a la amenaza de grandes potencias competidoras y ganancias mediante la armonización de su propia política exterior con sus propios valores. Y estas ganancias no solo deben existir, sino que también deben ser percibidas y apreciadas como tales por la gran potencia en cuestión. La gran potencia o su gobierno deben entender que realmente ha ganado mayor seguridad frente a las ambiciones de poder a largo plazo de sus competidores. Estas ganancias de confianza llevan tiempo.

3.2. Resistencia política a la seguridad jurídica: ciertas clases de actores políticos ganan poder e influyen a través de tensiones y crisis

Existe seguridad jurídica cuando todos los Estados se comprometen a resolver pacíficamente los conflictos internacionales. “Pacífica” significa algo más que “sin violencia”. Incluso en un *modus vivendi*, los conflictos suelen resolverse sin violencia: en relaciones de poder desiguales, el fuerte toma lo que puede y el débil se somete concediendo lo que debe conceder (como lo pone Tucídides en boca de los atenienses en el diálogo de Melos)²⁷. En este caso, la violencia se evita en interés de ambas partes, pero sigue desempeñando un papel importante en el resultado: el fuerte toma y el débil cede solo porque ambos tienen una idea similar de cómo acabaría un enfrentamiento violento entre ellos.

Mientras la violencia esté de este modo en el trasfondo, no habrá seguridad jurídica. En el marco de un *modus vivendi*, dos actores con un poder más o menos igual pueden celebrar un contrato y, además, cada uno de ellos tiene buenas razones para respetarlo. Con todo, ambos actores corren el riesgo de que se produzca un cambio de poder que les perjudique, en vista de lo cual el actor más fuerte tiene buenas razones prudenciales para rescindir, romper o renegociar el contrato con condiciones modificadas. Un contrato de este tipo es útil en la medida en que resuelve un problema de coordinación *basado en la distribución de poder existente* en interés de ambas partes. Pero no proporciona seguridad jurídica.

La seguridad jurídica exige que la violencia no solo se evite, sino que se despoje completamente de su relevancia. Así se hacen las cosas en el ámbito nacional. En un litigio judicial en Alemania, ni la fuerza física de los litigantes ni las armas que puedan poseer tienen influencia alguna, por sutil que sea, en el resultado del procedimiento. Y se da por sentado que este resultado del procedimiento determinará el curso posterior de los acontecimientos, también sin tener en cuenta el potencial de violencia de los litigantes. No es necesario disponer de ningún medio de violencia para hacer valer un derecho ante un

²⁷ Tucídides, *La Guerra del Peloponeso*, 5.89.

tribunal y luego obtenerlo. Lo mismo se aplica a la cuestión de qué significaría la seguridad jurídica en las relaciones internacionales. La seguridad jurídica internacional requiere tribunales arbitrales que sean objetivos e imparciales, es decir, que estén creados y dotados de personal de tal forma que no reflejen la distribución de poder existente, sino una evaluación objetiva de los argumentos basada en los hechos, el derecho aplicable y los derechos humanos. La seguridad jurídica internacional exige, además, que las decisiones de estos tribunales de arbitraje sean aceptadas por todos y ejecutadas conjuntamente.

Estas consideraciones dejan claro de qué lado cabe esperar la resistencia política a la seguridad jurídica internacional, a saber, del lado de aquellos cuyo poder político disminuiría si los potenciales de violencia perdieran su relevancia. Hay que pensar en dos clases de actores políticos en particular: los Estados poderosos cuyo poder político se basa, en un grado superior a la media, en los instrumentos de violencia –y, especialmente dentro de estos Estados poderosos, la industria de armamento y los titulares de los más altos cargos ejecutivos–.

Para la gran mayoría de los Estados, una creciente irrelevancia de los instrumentos de violencia significaría un aumento de poder. En primer lugar, esto incluye a la mayoría de los Estados militarmente más débiles, para los cuales el peligro de un ataque militar a su país disminuiría y acabaría desapareciendo por completo. Y esto también incluye a los Estados militarmente potentes, pero que son todavía más fuertes en otros aspectos. El poder político de los Estados tiene varios componentes –sobre todo la fuerza militar y económica, por supuesto, y luego la fuerza cultural, es decir, la reputación internacional de la que goza un Estado y la buena voluntad que se muestra hacia él–²⁸. Dado que los Estados difieren en la composición de su poder político, este se vería afectado de forma diferente por la creciente irrelevancia de la violencia. Los Estados que ganarían en poder político serían aquellos que obtengan mejores resultados en la distribución internacional de la fuerza económica y cultural antes que en la distribución internacional de la fuerza militar: en la actualidad, Japón, Alemania, Indonesia, México, España y Suiza. Solo unos pocos Estados sufrirían pérdidas de poder político e influencia como consecuencia de la creciente irrelevancia de los medios de fuerza: en la actualidad, especialmente Estados Unidos, Israel, Rusia, Corea del Norte y Pakistán²⁹. Sin embargo, estas pérdidas serían considerables.

En la medida en que estos pocos Estados, o sus gobiernos, tienen un interés prudencial en preservar y reforzar su influencia política en el mundo, también

²⁸ Esta clasificación tripartita la tomo de Joseph Nye, quien utiliza el término “poder blando” para la tercera categoría: “Gran parte del poder blando estadounidense ha sido producido por Hollywood, Harvard, Microsoft y Michael Jordan” (Nye 2004: 17).

²⁹ A pesar de su considerable potencial militar, China puede competir mejor con Estados Unidos –y al menos tan bien con sus rivales asiáticos– en el terreno económico antes que en el militar.

tienen razones para intentar mantener la relevancia política de los instrumentos de violencia. Para ello, estos enemigos naturales de la seguridad jurídica necesitan tensiones, hostilidades, crisis, incidentes, disputas y conflictos internacionales en los que se puedan desplazar tropas y debatir opciones militares, con el fin de recordar a todos los actores políticos la distribución existente del potencial de la fuerza y también para demostrarlo ocasionalmente, garantizando así la continua relevancia de los medios de fuerza.

Desgraciadamente, la naturaleza de las cosas hace que ni siquiera una gran mayoría pacifista pueda imponerse en este punto. También es fácil para un pequeño número de Estados no dispuestos a la paz mantener el clima político mundial en un estado de guerra fría—si es necesario, mediante la desinformación, el engaño, la manipulación o la hábil provocación—. Por ello, un progreso real hacia una política interna mundial presupone que estos pocos Estados entren en razón—idealmente a través de un discurso moral entre sus ciudadanos—, es decir, que cambien a una política exterior orientada a la paz real y acepten de forma permanente la resolución pacífica de los conflictos internacionales a través de tribunales de arbitraje imparciales y respetados por todos. Esta posibilidad existe porque, al fin y al cabo, estos pocos Estados también tienen ciudadanos razonables, políticos razonables que, por el bien de los intereses a largo plazo de su país y de la humanidad, pueden dejar de lado el interés cortoplacista de optimizar el poder político. Sin embargo, estas personas razonables tienen que hacerse valer frente al resto de sus compatriotas, decididos a maximizar el poder y la influencia de su Estado. Para influir positivamente en este enfrentamiento, o sea, para facilitar un cambio de rumbo en la política exterior por parte de los enemigos naturales del Estado de derecho, los Estados dispuestos a hacer las paces tendrán que comprender los intereses y las circunstancias internas de los que son un menor número y, posiblemente, también hacer algunas concesiones. Sobre todo, deben evitar dar a los primeros cualquier razón o pretexto para esconderse tras supuestas preocupaciones por su “seguridad nacional”.

En las relaciones internas de estos pocos Estados, lo que importa son sobre todo los actores políticos nacionales que compiten por el poder político dentro de dicho Estado. En esta competición, a veces puede resultar ventajoso para los políticos distinguirse como especialmente patriotas hablando de violencia y luego tachar a sus rivales de antipatriotas, ingenuos o pro-extranjeros. Tales estrategias pueden ser socavadas con argumentos razonables, e incluso puede ser posible inmunizar a la población contra actuaciones de este tipo. Mucho más inquietante es el hecho de que los titulares de ciertos cargos importantes tengan un interés sistemático en mantener la relevancia de los instrumentos de violencia. Todo el gobierno gana poder e influencia cuando, en un enconado conflicto con otros Estados, puede colgar la bandera nacional a su alrededor y producir patriotismo, orgullo nacional, sentido del honor, chovinismo o

miedo y desconfianza hacia los extranjeros entre la población. Los altos cargos del ejército, de los servicios de inteligencia y de las empresas que producen o comercian con armas pierden influencia, riqueza y prestigio social con la llegada de la seguridad jurídica internacional. Y lo mismo ocurre especialmente con el jefe del poder ejecutivo, cuyo estatus y asertividad en relación con los poderes legislativo y judicial se verían significativamente mermados por la creciente irrelevancia del uso de la fuerza. Sí, el presidente de Estados Unidos es un enemigo natural del Estado de derecho internacional, porque tanto su Estado –internacionalmente– como él mismo –internamente– perderían poder e influencia con ello. Este hecho es un serio obstáculo para el progreso político. Pero no un obstáculo insalvable. Después de todo, no se deduce que todos los presidentes de Estados Unidos se opongan realmente al Estado de derecho internacional. El ejemplo de Mijaíl Gorbachov demuestra que un político sensato puede superar las limitaciones de su papel. Sin embargo, este ejemplo también muestra la rápida pérdida de poder que pueden sufrir quienes no utilizan su poder político de forma que el mismo sea optimizado.

La resistencia política al progreso hacia una política interna mundial es, sin duda, mucho más considerable que la resistencia argumentativa. Quienes comprendan estas resistencias políticas, que aquí solo he podido esbozar a grandes rasgos, pueden descartar la esperanza de una política interna mundial por irrealista. No obstante, la esperanza de que nuestra recién globalizada civilización sobreviva los próximos tres siglos con el actual modelo de *modus vivendi* es igualmente poco realista. Quienes sean verdaderamente realistas no se burlarán de la posibilidad de un cambio en el sistema internacional por considerarla insignificante, sino que harán todo lo que esté en su mano para garantizar que aprovechemos y utilicemos juntos esta oportunidad. Improbable, pero necesario: la humanidad necesita una política interna mundial –seguridad jurídica bajo normas justas, interpretadas por igual por órganos imparciales y aplicadas por igual a todos los pueblos–. Solo así podrá seguir teniendo futuro el progreso humano.

Bibliografía

- Blake, Michael. "Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy", *Philosophy and Public Affairs* 30 (2001): 257-96.
- Cohen, Joshua y Sabel, Charles. "Extram Republicam Nulla Justitia?", *Philosophy and Public Affairs* 34 (2006), pp. 147-75.
- Dworkin, Ronald. *Law's Empire*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1986.
- Dworkin, Ronald. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2002.
- Kant, Immanuel. *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, Preußische Akademieausgabe, Vol. VI, 1977.
- Lessig, Larry. *Republic, Lost: How Money Corrupts Congress - and a Plan to Stop It*, Nueva York, Hachette Book Group, 2011.
- Nagel, Thomas. *The Possibility of Altruism*, Princeton, Princeton University Press, 1970.
- Nagel, Thomas. "The Problem of Global Justice", *Philosophy and Public Affairs* 33 (2005), 113-47.
- Nye, Joseph. *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, Nueva York, Public Affairs, 2004.
- Parfit, Derek. *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press 1984.
- Pogge, Thomas. *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibility and Reform*, Cambridge, Polity Press, 2002.
- Pogge, Thomas. "Historical Wrongs: The Two Other Domains" en Lukas Meyer (ed.): *Justice in Time. Responding to Historical Injustice*, Baden-Baden, NOMOS Verlag, 2004, 117-134.
- Pogge, Thomas. *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, trad. Ernest Weikert García, Barcelona, Paidós, 2005.
- Pogge, Thomas. *Politics as Usual: What Lies behind the Pro-Poor Rhetoric*, Cambridge, Polity Press, 2010.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971.
- Rawls, John. "The Basic Liberties and their Priority" en John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press 1993, lección VIII.
- Raz, Joseph. *Practical Reason and Norms*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- Ridge, Michael. "Reasons for Action: Agent-Neutral vs. Agent-Relative," en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2022. <http://plato.stanford.edu/entries/reasons-agent/> (último acceso 03/14/2023)

Sidgwick, Henry. *The Methods of Ethics*, 7ª ed., Indianápolis, Indiana, Hackett, 1981.

Tucídides, *The Peloponnesian War*, trad. Crawley Richard, London, New York, E. P. Dutton, 1910.

