

Ética del discurso, democracia y derecho de gentes

Karl-Otto Apel*

RESUMEN: En este trabajo Apel relaciona entre sí la *ética del discurso*, la *democracia* y el *derecho de gentes*, estableciendo una "arquitectónica" en el sentido de Kant, tratando de ubicar a cada uno de los términos dentro de una fundamentación trascendental de la filosofía práctica. Presenta las relaciones internas que existen entre la ética del discurso y el derecho positivo en una democracia como Estado de derecho. Analiza finalmente la relación fundamental entre los derechos humanos, el Estado de derecho y el derecho de gentes internacional, vinculando la exposición con la posición de otros pensadores (Kant, Habermas, Rawls) y temas candentes de actualidad.

Palabras claves: Ética del discurso - democracia - derechos humanos - Estado de derecho - Derecho de gentes

ABSTRACT: *Discourse ethics, democracy and public international law*

In this paper, the author relates *discourse ethics*, *democracy* and *public international law*. Following Kant's tradition, Apel establishes an "architectonics" and places each of the terms within a transcendental rationale of practical philosophy. He presents the inner relationships existing between discourse ethics and statute law when democracy is the rule of law. Finally, he analyzes the fundamental relation between human rights, rule of law and public international law relating his statement to the view of other thinkers -Kant, Habermas, Rawls- and with highly topical subjects.

Key words: Discourse ethics - democracy - human rights - rule of law - public international law

I. Introducción al tema desde la perspectiva de una "arquitectónica" que fundamente la filosofía práctica

Mi exposición trata de una representación de la "arquitectónica" que fundamente las *relaciones internas* entre los tres conceptos nombrados en el título. La tematización es "arquitectónica" en el sentido de Kant, es decir se refiere al lugar de los tres términos dentro de una *fundamentación trascendental de la filosofía práctica*.

Comienzo con una breve introducción a la *fundamentación trascendental-pragmá-*

* *Karl-Otto Apel* ha nacido en Düsseldorf, Alemania, en 1922. Realizó sus estudios universitarios en Bonn. Es discípulo de Erich Rothacker y condiscípulo de Jürgen Habermas, personalidades altamente prestigiosas en el ámbito de la filosofía alemana y mundial. Karl-Otto Apel se formó pedagógicamente en Maguncia. Ha sido Catedrático de las Universidades de Kiel y Saarbrücken. Actualmente es profesor emérito de la Universidad de Frankfurt. Doctorado en Filosofía, se ha especializado en Hermenéutica, Filosofía Lingüística y Ética Discursiva. Es conferencista invitado en numerosos congresos internacionales y autor de célebres artículos en publicaciones específicas, además de ser autor de numerosos volúmenes de los que se pueden destacar: *La filosofía analítica del lenguaje* (1967), *La transformación de la filosofía* (1974), *Estudios Éticos* (1976), *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia* (1991), *Teoría de la verdad y ética del discurso* (1991), *Ética comunicativa y democracia* (1991), *Semiótica filosófica* (1994). El doctor Karl-Otto Apel es miembro del Consejo Asesor Académico de la revista INVENIO.

tica y del discurso ético de la filosofía práctica. Luego discuto las *relaciones internas* entre la *ética del discurso* y el *derecho positivo* en una *democracia* como estado de derecho. (En estas dos partes de mi exposición también explico la “arquitectónica” de Habermas en relación con la fundamentación “teórico-discursiva” (no “ético-discursiva”) de la *moral* y el *derecho*, o sea, de la *democracia*, en su libro “Facticidad y validez”)¹.

Finalmente analizo la relación fundamental entre los “derechos humanos” (como paradigma de derechos universalmente válidos), el estado de derecho democrático y el “derecho de gentes” internacional. (En esta última parte de mi exposición discuto también la concepción de John Rawls en sus últimos trabajos sobre “*The Law of Peoples*” [*Derecho de gentes*])².

II. Sobre la fundamentación trascendental-pragmática de la ética del discurso

Soy consciente del hecho de que en estos tiempos la utilización del término “trascendental” sobre todo en relación con “fundamentación” parece anticuado. Su significado se coloca junto con el de *fundamentalismo metafísico* como un paradigma obsoleto de la filosofía. En este sentido Richard Rorty -y más recientemente también Jürgen Habermas- han defendido el programa de una “des-trascendentalización” como condición metodológica previa de la filosofía actual (moderna). Con respecto a ello tomo la siguiente posición:

También opino que el mismo Kant en el desarrollo de su programa “crítico” no pudo evitar el complicarse, o bien el volver a complicarse, con la “metafísica dogmática” (en su sentido propio): sobre todo por su suposición de la existencia -por cierto no carente de función- de “cosas en sí” incognoscibles, y con su correspondiente fundamentación de la *filosofía práctica* por la suposición de dos “reinos” o “mundos” cuyo “ciudadano” es el hombre. Pero a mi entender estos rasgos *metafísicos* de la filosofía de Kant contradicen el espíritu de la diferenciación crítica que hace entre “trascendental” (es decir, lo que corresponde a las condiciones de la posibilidad de validez) y “trascendente” (o sea, que puede representarse solamente desde un punto de vista divino); y he llegado al convencimiento de que podrían ser evitados a través de una *transformación -en sentido crítico- de la filosofía clásica trascendental*.

Así puede reemplazarse la diferenciación kantiana entre *cosas en sí incognoscibles* y *simples fenómenos* por la diferenciación de Peirce, estrictamente relacionada con el punto de vista humano, entre lo “real” como lo “cognoscible” (“*in the long run*”) y aquello que jamás puede ser “conocido”; y podemos entonces también transformar la fundamentación kantiana de la filosofía práctica. Kant debió presuponer el “reino de los fines” trascendente como *comunidad de relaciones recíprocas entre seres puramente racionales* para fundamentar la validez universal del “imperativo categórico” (mejor dicho, explicarlo metafísicamente³). Pero esta concepción *trascendente* puede ser descifrada, en mi opinión, como *anticipación metafísica* de la presuposición argumentativa *trascendental* de una *comunidad de comunicación ideal*. Esta *anticipación contrafáctica* está necesariamente ligada con todo argumento serio, porque por su pretensión de *validez universal* debe postular implícitamente, la *posibilidad de aceptación universal*.

Este último *supuesto de la argumentación* es también el fundamento de la *ética del discurso*, no *metafísico* sino *trascendental pragmático*, como he tratado de demostrarlo desde 1970 aproximadamente⁴. A mi juicio, no hay ninguna otra posibilidad de una *fundamentación racional* de la *ética normativa*. La fundamentación del que Kant llama “hecho de la razón” (no empírico) puede ser descifrado -eludiendo una derivación de *normas morales* desde *hechos empíricos* o de supuestos “trascendentes” (“metafísicos”)- como sigue.

Corresponde a la “conformidad de la razón consigo misma” (Kant) el que -bajo pena de una *autocontradicción performativa* de nuestra argumentación- no podamos refutar que en cada argumentación sería necesariamente ya reconocemos *ciertas normas básicas*⁵ de una *ética del discurso*: así suponemos de hecho en todos los miembros posibles de una comunidad de discurso ilimitada *iguales derechos* y -no debe olvidarse- también *iguales co-responsabilidades* en la solución de todos los problemas que puedan ser discutidos (inclusive los problemas *morales*) con el solo cumplimiento de *reglas de procedimiento* de un discurso serio, es decir sin utilización abierta o encubierta de la *violencia* (aunque sea meramente por el uso de un *lenguaje estratégico-manipulativo*). Como *principio regulador* de toda solución de problemas hemos reconocido un *principio discursivo de la formación de consenso* y esto significa en el caso de los problemas morales un *principio de universalización* de la formación de consenso sobre normas en último término referidas a una situación. Este principio indica que con respecto a las consecuencias previsibles de su cumplimiento general, las normas válidas deberían ser aceptables para todas las personas implicadas. En esto consiste la correspondencia ético-discursiva (y la concreción) del “imperativo categórico” kantiano.

Jürgen Habermas, quien también formuló este *principio de universalización*, aclara que éste no representa aún un *imperativo de la filosofía moral* sino solamente una “regla de argumentación para discursos prácticos”⁶. Esto significa que para Habermas, según lo entiendo, el principio de la *ética del discurso* (o más precisamente en el sentido de la reciente “arquitectónica” de Habermas, de la “filosofía moral”⁷) no puede ser fundamentado directamente a través del recurso al “principio del discurso” sino -añado- recién en el nivel de la *utilización del discurso práctico*, es decir, al mismo tiempo y con el mismo origen que el *principio del derecho*⁸. El “*principio del discurso*” que para Habermas constituye la fundamentación normativa de la “teoría del discurso” -no ya la “*ética del discurso*”⁹-) es “moralmente neutral” según la más reciente posición de Habermas, porque sólo la diferenciación aplicada de los discursos prácticos constituye las normas de la *moral* y las del *derecho*.

Conforme con la *arquitectónica de la fundamentación* que sostengo, no puedo estar de acuerdo con importantes puntos del planteo de Habermas. Ante todo debo insistir en que el *principio del discurso* (que se corresponde con el carácter no engañoso de la *argumentación trascendental*) no es “moralmente neutral”, y que el *principio de la universalización* de la fundamentación de las normas, que se puede derivar de manera directa del *principio del discurso*, no es solamente una “*regla de argumentación*”. Porque, de acuerdo con los supuestos de Habermas, la *obligación* de resolver problemas morales por medio de discursos prácticos y de *aplicar* normas válidas en el mundo de la vida en el sentido del

principio de universalización, no podría ser *fundamentada* de ninguna manera. Esto significaría que los discursos serios no entrañarían *a priori una co-responsabilidad* de todos los que argumentan que la solución de tales problemas del mundo de la vida puede lograrse sin violencia solamente con la ayuda de discursos prácticos. Con ello, a mi entender, se perdería la perspicacia de la fundamentación de la ética discursiva.

Por otro lado, es cierto que la *aplicación responsable de la ética discursiva y de su principio de universalización* plantea un problema especial, que no parece existir para la ética kantiana. Como la *aplicación* de la ética discursiva para la fundamentación de normas materiales, en último término referidas a situaciones, depende de la posibilidad de discursos *reales* de todas las personas involucradas (o sus representantes) para tener en cuenta todos los intereses (inclusive las preferencias con respecto a su valor), entonces la aplicación de la ética del discurso evidentemente depende de la *cooperación* de las personas involucradas o sus representantes. De esta condición resulta que una *aplicación responsable* de la ética discursiva se ve confrontada a la vez con dos posibilidades ubicadas en polos opuestos.

Un extremo está constituido por la situación, que en todo discurso serio está *contrafácticamente anticipada*, de una *comunidad de comunicación ideal*. Sólo en esa situación podemos -es decir podríamos- aplicar directamente las normas que son válidas en el sentido del *principio de universalización*.

El *otro extremo* está representado por la posibilidad de un total *rechazo de cooperación comunicativa* por los compañeros virtuales del mundo de la vida: éstos podrían preferir el *conflicto* abierto, incluso la *guerra*, al discurso práctico.

En la realidad de la vida la mayoría de las veces la situación de aplicación de la ética del discurso podría estar localizada en algún lugar entre los dos extremos. Esto significa que incluso en los mil *diálogos y conferencias públicos sobre problemas moralmente relevantes de la humanidad* que hoy en día se llevan a cabo¹⁰, debemos contar al mismo tiempo con muchas posibilidades diversas; tanto con la *disposición hacia discursos prácticos* como también con *formas abiertas o encubiertas de negociaciones estratégicas* y, finalmente, también con *formas abiertas o encubiertas de conflicto*.

Esta situación de una *aplicación responsable de la ética discursiva* conlleva, según mi entender, la necesidad de una *complementación* de aquella fundamentación de las normas de la ética discursiva que tiene en la *anticipación contrafáctica de una comunidad de comunicación* su presupuesto (así como la fundamentación kantiana del *imperativo categórico* suponía la concepción de un *reino racional de los fines*). Existen aquí, pues, dos posibilidades que se han realizado en la historia:

O los actores en el sentido de la moral, que unen la buena voluntad con la responsabilidad por el riesgo, se ven obligados a completar *su disposición hacia la formación comunicativa del consenso con modos de actuar estratégico-contratratégicos*, como por ejemplo en caso extremo a través de la utilización de la violencia para la autodefensa (he tratado de elaborar esta posibilidad como *parte B* de la ética discursiva). *O* existe la posibilidad, que se ha desarrollado durante el transcurso de la historia de la cultura, de confiar en un *sistema de derecho* institucionalizado, es decir, en *normas (legales)* que pueden ser impuestas *por la fuerza* a través de un *monopolio estatal*. Estas normas pueden completar la fuerza motivadora de las normas *morales* y *aliviar* de la presión de los modos de actuar

estratégico-contratarios a los sujetos morales, bien dispuestos pero al propio tiempo responsables del riesgo¹¹.

Ahora bien, en este punto puedo coincidir con el postulado de Habermas de la constitución del *derecho* (y esto significa *estado de derecho*) como necesaria *complementación* de la *moral*. Pero también aquí insistiría en que la *fundamentación normativa del derecho positivo* presupone sistemáticamente la *fundamentación de normas ideales de la moral* (en el sentido de la prioridad normativa del principio del discurso); porque solamente las *normas morales ideales* pueden ser fundamentadas por un “discurso desligado de la influencia de los factores de poder”¹², por el contrario las normas del *derecho positivo*, que deben recurrir no solamente a *causas morales* sino también *político-pragmáticas*, tienen que tener la base de su legitimación en la *autoridad del Estado*, que puede obligar a su cumplimiento¹³. Pero si el *derecho positivo*, como complemento de la moral, debe ser una institución para hacer prevalecer la *justicia*, no puede de ninguna manera contradecir la *moral* fundada en el discurso desligado de la influencia de los factores de poder, aun cuando las normas del derecho positivo deben ser diferentes a las de la moral.

Aunque a mi entender también se puede justificar indirectamente, a través de la fundamentación trascendental-pragmática de la *ética del discurso*, la necesidad de que las normas del *derecho*, como normas que pueden ser impuestas por el Estado, deban ser diferentes de las normas del *discurso moral ideal*. ¿En qué medida?

Ya hemos explicado precedentemente que la constitución del derecho positivo, debido a su situación real de aplicación, puede ser entendida como una respuesta histórica al desafío de la ética del discurso; más precisamente como *alternativa* para permitir acciones estratégico-contratarias a través de una ética de la responsabilidad en el caso de la no cooperación del compañero virtual en la solución consensual comunicativa de los conflictos. La *responsabilidad moral* del individuo, por lo tanto, se ve aliviada por el *derecho* del accionar *estratégico*. Esta posibilidad misma, sin embargo, me parece que sigue respondiendo a una *responsabilidad moral*: una responsabilidad que no puede ser adjudicada a los actores individuales, pero sí a la *co-responsabilidad* de todos los individuos en la solución de los problemas morales que ya están puestos en el *principio del discurso*. La exoneración de la moral por el derecho positivo corresponde ella misma a una *estrategia de larga duración de la ética discursiva* en su *parte B*.

La *autoridad del estado de derecho*, que como tal no puede ser fundamentada solamente en procedimientos de *discursos desligados de la influencia de los factores de poder*, solo puede y debe ser justificada en principio a través de la *co-responsabilidad moral* de todos los miembros de la *comunidad del discurso* en la solución de los problemas-B de la ética del discurso. En el mundo real de la vida, sin embargo, la función de fundamentación de la *comunidad primordial del discurso* solamente puede ser institucionalizada por una *comunidad particular* en el sentido de un *Estado de derecho*. Así este camino nos remite a la *función legislativa* de una *democracia*.

III. Democracia, derecho positivo y “derechos humanos”

En lo que antecede ya he hecho alusión a que la *función legislativa* de una *demo-*

cracia está internamente vinculada con la fundamentación del *derecho* y que esta *relación interna* puede ser establecida incluso por la *fundamentación pragmática de la ética del discurso*, a través del recurso a la legitimación de la validez de las normas por el consenso de una comunidad del discurso ideal, que está presupuesta en toda argumentación seria. El hecho de que existe una *relación interna* entre *democracia* y *discurso* (-moral) es ampliamente reconocida en nuestros días. En muchos casos este reconocimiento parece facilitar la comprensión de la *ética del discurso*, ya que aparentemente hace posible ignorar la *fundamentación trascendental-pragmática de la ética del discurso* y remitirse a la estructura de la democracia para una fundamentación postmetafísica. Pero justamente esta circunstancia implica, a mi entender, un problema crucial para nuestra comprensión de la *relación interna entre democracia y derecho*. El problema se vuelve visible cuando intentamos comprender la función de los “derechos humanos” *únicamente* según el presupuesto de la *relación interna* entre *derecho positivo* y *democracia*. Quisiera aclarar esto en forma de una pregunta:

¿Podría ser posible entender solamente a través del recurso a la función legislativa de una democracia la *exigencia de la vigencia de los derechos humanos* (en particular en lo relativo a los *derechos fundamentales de los ciudadanos*, que están fijados en la *constitución*)? En otras palabras: ¿Es posible imaginar, en relación con los *derechos fundamentales* de los ciudadanos así como están establecidos sobre la base de la *soberanía del pueblo* en una democracia, una *intervención normativa externa* en nombre de los *derechos humanos*?

Jürgen Habermas respondió *afirmativamente* a esta pregunta en su libro *Facticidad y validez*, en el que por primera vez separó la fundamentación teórico-discursiva del *derecho* del de la *moral*. Fundamentaba esta separación en la suposición de una *identidad* entre la fundamentación del *derecho*, relacionada con el discurso, y la función legislativa de una *democracia*, en la que los ciudadanos en el sentido de su *autonomía política* son al mismo tiempo los *autores* y los *receptores* de la acción legislativa¹⁴.

En este sentido, John Rawls se ha manifestado en favor de la concepción de Habermas¹⁵. Esto es para destacar, por cuanto Rawls quiere continuar la tradición del “liberalismo político”, una tradición que en su período clásico interpretaba los *derechos humanos* más bien como *autoridad externa* en el sentido de una intervención posible en el derecho positivo de los Estados por su interés en proteger derechos privados. Por supuesto: después de la nueva fundamentación de su *teoría de la justicia* como *independiente de la metafísica*, es decir como teoría “política” pura¹⁶, Rawls debía rechazar todo tipo de fundamentación *externa* de los “derechos humanos”, acaso a través de una *metafísica del derecho natural*. Así llega a una coincidencia parcial con Habermas quien en su *filosofía política del derecho* quiere superar el antagonismo entre *liberalismo* y *comunitarismo* por medio de una fundamentación “procedimental” de la constitución del derecho positivo por el Estado democrático¹⁷.

A mí me parece, sin embargo, que sigue en vigencia la siguiente objeción contra Rawls y Habermas. Aun cuando se rechace toda fundamentación *metafísica* de los *derechos humanos* recurriendo a un *derecho natural* y se suponga, con Habermas, que los *derechos humanos* deben ganar su determinación como elementos básicos del *derecho*

positivo (por ejemplo como “resoluciones de la ONU” o como “derechos fundamentales” de Estados constitucionales) existen, sin embargo, fuertes razones para que ellos deban conservar un *status* -como paradigma *universal* de derecho válido- *por encima* de todo derecho positivo y una capacidad de *intervención externa* frente a la *autonomía política* de una democracia *particular* basada en la *soberanía popular*.

El fundamento primario está constituido por el hecho de que existe una *pluralidad* de Estados democráticos soberanos. Habermas tuvo en cuenta este argumento, pero lo entendió en el sentido del aspecto *etnoético* de Rousseau de la *soberanía popular*. Por eso Habermas abogaba por la eliminación de la dimensión *etnoética* de la concepción de la *autonomía política* de una democracia en relación con su autoridad para establecer leyes. La dimensión *etnoética* debería ser suplantada, en cierto modo, por un “patriotismo” constitucional, que podría concitar adhesión internacional. Pienso que en todo caso esta propuesta es justa con *un* aspecto del hecho de que existe una *pluralidad* de Estados democráticos. El otro aspecto está representado por el hecho -descubierto desde Bodin y Richelieu- de que los Estados *soberanos* son *sistemas de autoafirmación* políticamente independientes y son, como tales, sujetos de una “*raison d’état*”. Este descubrimiento de la moderna filosofía del Estado, que al comienzo se limitaba a los príncipes absolutistas, sigue siendo válida a mi entender para las democracias. En nuestro tiempo significa: independientemente de la pretendida capacidad de adhesión de las normas constitucionales de todas las democracias a las pretensiones de validez universal (y por lo tanto a las convenciones de los “derechos humanos”) siempre existen especiales *restricciones normativas* de los Estados particulares, que responden a los diferentes imperativos de su “*raison d’état*”.

En relación con esto podría pensarse en la resistencia de los EEUU a la institución de un tribunal internacional de justicia, o generalizando, en las *diferencias legislativas* entre las democracias con respecto al “derecho de asilo” o al derecho de “inmigración” o “migración”. Estas concepciones diferentes sujetas al cambio, que resultan de *discursos políticos* diferentes de acuerdo con la *autonomía política* de distintos Estados soberanos, nunca podría ser la *sola* expresión de la idea *universal* de los “derechos humanos”. ¿Se debería quizás llegar aquí a la conclusión de que un *perfecto orden político del derecho*, que representaría la idea de los “derechos humanos”, solamente podría ser realizada por un “Estado mundial” o bien por una *Federación de democracias*, que regularían las relaciones internacionales en concordancia con una convención de los “derechos humanos”? Ya Kant en su ensayo de 1784 “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”¹⁸ había considerado este problema. En el “séptimo párrafo” de su desarrollo formuló la siguiente tesis: “El problema de la elaboración de una constitución civil perfecta depende del problema de condiciones estatales externas conforme a las leyes y no puede ser resuelto sin ellas”¹⁹.

En efecto, a través de esta comprobación, Kant sacaba una conclusión radical del hecho de la pluralidad de Estados (también de las “repúblicas” según su pensamiento). Diez años más tarde en su “bosquejo filosófico” “Para la paz perpetua”²⁰, Kant trazó, en efecto, una solución al problema de un ordenamiento del derecho civil universal.

Pero el intento de solución de Kant era en un sentido importante *aporética*, como debemos reconocerlo hoy, después de haber intentado concretar dos veces su propuesta

de solución. Porque, por un lado, Kant consideró plausible que los Estados, como los individuos, deban tratar de superar el “estado natural” (es decir, según el pensamiento de Hobbes, el estado de “bellum omnium contra omnes”) a través de la sumisión al poder forzoso de una “república mundial” o de un “Estado popular” (“*civitas gentium*”) “que comprendería finalmente a todos los pueblos del mundo”²¹. Pero por otro lado, tal “Estado mundial” o “Estado popular” se opondría, según Kant a la idea de un “derecho de gentes” (“*jus gentium*”), porque éste surge de la *autonomía* de todos los pueblos²². Por ello, los pueblos particulares se opondrían a una solución en el sentido del “Estado popular” en nombre del “derecho de gentes”²³.

En esta situación aporética Kant puede solamente imaginarse una solución permanente: la idea de una “república mundial” -propone- debe ser reemplazada por el “sucesdáneo negativo” de una “liga de paz” (“*foedus pacificum*”), es decir, una “federación de Estados libres” (una “liga de pueblos”, pero que no tendría que ser un “Estado popular”²⁴). Durante el siglo XX se ha probado dos veces este proyecto, primero en la “Sociedad de las Naciones” ginebrino y más tarde en la fundación de la “Organización de las Naciones Unidas” (*ONU*) que todavía perdura.

Empero, en el presente ha vuelto a aparecer el dilema con el que Kant se topó, como controversia o incluso como conflicto entre los “unilateralistas” y los “plurilateralistas”. El primer partido puede remitir a las numerosas circunstancias (por ejemplo en el Sudán, en Angola, Ruanda, Uganda y en el Congo) donde la *ONU* no estuvo dispuesta o no fue capaz de intervenir en guerras que se prolongaban. Como ejemplos opuestos puede mencionar Bosnia, Kosovo y Macedonia, donde el poder efectivo de la *OTAN* pudo restablecer la paz en forma relativamente rápida por medio de intervenciones militares, no siempre autorizadas por el mandato de la *ONU*. Por supuesto en estos casos no se cuestionó seriamente el acuerdo entre la autoridad *legal* (de derecho popular) de la *ONU* y el poder efectivo de la *OTAN*, detrás del cual estaba la potencia mundial *EEUU*. Pero justamente esto sucedió en el caso de la guerra del Irak. En esta ocasión se hizo manifiesto por primera vez el conflicto potencial entre las dos aparentes soluciones del problema para establecer un orden internacional de derecho. Y con esto se mostraba también el peligro amenazador para la *libertad* y la concepción del *derecho de gentes* que ya había temido Kant. Porque el único Estado que en ese momento entraba en consideración para la *hegemonía mundial*, los *EEUU*, ignoró de hecho la autoridad moral y legal del *derecho de gentes*, que está representado por la *ONU*; ha despreciado todas las reglas internacionales hasta ahora reconocidas por el derecho internacional con la *iniciación arbitraria de una guerra preventiva*.

Pienso, en efecto, que esta experiencia crucial de la política mundial ha mostrado que la idea del *derecho* en el sentido de la concepción universal de los *derechos humanos* no puede ser realizada de manera adecuada ni por democracias particulares ni por un Estado mundial como potencia mundial. Es cierto que cada forma de derecho positivo debe ser autorizado e impuesto con ayuda del poder estatal, pero la *concepción universal del derecho* no puede ser reducida a la *autonomía legislativa* de un Estado; ha de mantener una distancia hacia todas las funciones del Estado que debe tomar simultáneamente a su servicio. Según entiendo, esto no significa que la concepción *universal* del derecho -por ejemplo, de los derechos humanos- deba fundamentarse en una *metafísica del derecho*

natural, de hecho esto significa que está co-fundada al fin y al cabo por la fundamentación *trascendental-pragmática* de la *moral*, es decir, por las normas básicas de una comunidad del discurso ideal, que ya hemos reconocido en la argumentación. Con esto hemos comprobado al mismo tiempo la base trascendental de la idea de democracia y el principio regulativo para el posible distanciamiento y crítica de todo Estado fáctico democrático. Porque cada Estado democrático es una institución *particular* que como tal está sujeta a presiones funcionales de un sistema de poder, mientras que el *discurso primordial* de la humanidad es una *meta-institución*. Este muy bien podría constituir el deseo de la “opinión pública” mundial razonante (Kant), pero definitivamente no puede ser representado por cada *Estado soberano* o por un *Estado mundial hegemónico*.

Por eso opino que el conflicto actual entre *unilateralistas* y *plurilateralistas* en relación con los problemas globales de la paz y de la seguridad misma deben ser regulados por una *institutio sui generis*, por una institución que, por una parte, sea sostenida por las potencias existentes y, por otro lado, sea abierta en relación a la *metainstitución* del discurso global. Esta a mi entender solo puede ser una institución como la *ONU*. La misma debe ser constantemente reformada (sobre todo fortificada) en el sentido de su propia idea regulativa, pero nunca debe ser dominada por un único sistema de poder.

IV. Democracia y “derecho de gentes”

Debido a la precedente discusión sobre la relación entre *derecho* y *Estado democrático* hemos sacado también a luz el problema de la fundamentación del *derecho internacional* (o como se lo llamaba tradicionalmente: el “derecho de gentes” -*jus gentium*-). Y parece claro que al abogar en mi informe por la continuidad de la *ONU* también lo he hecho para que se desarrolle más aún el *derecho internacional*. Porque a mi entender la *ONU* debe ser considerada en primer lugar como la *representación política del derecho internacional*.

Ahora bien, el problema de la *relación interna* y de la *diferencia* entre el *derecho* (universal) y la función legislativa del *Estado democrático*, que hemos tratado anteriormente, ha encontrado desde hace mucho tiempo una cierta correspondencia en la historia del *derecho internacional*, justamente en la tensión entre la orientación hacia los “derechos humanos” y, de acuerdo con esto, al derecho representado cosmopolíticamente de cada ciudadano de manera individual (por tanto en el “derecho del ciudadano universal”) y, por otra parte, la orientación del “derecho de gentes” hacia la soberanía de cada Estado. En los tratados de paz después del fin de la Guerra de los Treinta años dominó la última orientación debido a la prioridad de asegurar la paz internacional. Pero al término de la Segunda Guerra Mundial pasó nuevamente a primer plano la orientación hacia los “derechos humanos”. Finalmente, en oportunidad del conflicto de Kosovo, ambas orientaciones aparecieron juntas, por lo menos al comienzo: Rusia y China defendían la *soberanía de Serbia* y bloquearon con su veto en el Consejo de Seguridad de la *ONU* cada resolución favorable a los albaneses, pero la *OTAN* intervino en Kosovo sin mandato de la *ONU* en defensa de los derechos humanos de los albaneses. Más tarde la *ONU* legitimó la intervención ilegal alegando -hablando groseramente- la prioridad de la protección de los derechos humanos

ante la amenaza de *genocidio*. De este modo se preservó la autoridad de la *ONU* como representación del *derecho de gentes* en total concordancia, como me parece, con la base moral del derecho *universalmente válido*. (Como ya lo he puntualizado, tal legitimación no puede ser tomada en cuenta para la intervención militar de EEUU en Irak.)

Consideremos ahora, después de las observaciones sobre la situación histórica del *derecho de gentes*, el problema de la fundamentación sistemática del *derecho de gentes* desde el punto de vista de la aplicación de la *ética discursiva*. En tiempos recientes John Rawls, después de haber elaborado dos veces una fundamentación de “justicia” (primero una “moral” después una “puramente política”)²⁵, ha presentado finalmente también en dos versiones (primero en un ensayo²⁶, después en un libro²⁷) un panorama arquitectónico sobre el problema del *derecho internacional* con el título “The Law of Peoples”. A continuación quisiera comentar brevemente la concepción de Rawls desde el punto de vista de mi planteo.

Primero deseo expresar que valoro altamente el intento de Rawls de una *globalización* del problema de la justicia política a través de la consideración de la dimensión del derecho internacional desde la mirada de la política exterior. Podría decir que, de esa manera, Rawls ha rebasado básicamente la ingenuidad corriente de la equiparación occidental del problema de la justicia política con el de la teoría de la democracia nacional. Con razón él constata: “Cada sociedad debe tener una idea de cómo está relacionada con otras sociedades y cuál debe ser su conducta con respecto a ellas (...). Debe formular determinados ideales y principios para la orientación de su política frente a otros pueblos”²⁸. Con este paso en el sentido de un derecho internacional, Rawls trata de debilitar la objeción o por lo menos la sospecha de “historicismo”, al que había estado expuesta su tesis original de la justicia en una democracia de tradición occidental. (Richard Rorty, como es sabido, ha sugerido incluso una interpretación afirmativa del historicismo rawliano en su ensayo “La prioridad de la democracia ante la filosofía”²⁹). Rawls mismo no aceptaba la interpretación *histórica* y *centrada en la cultura* de Rorty, sino que aclaraba expresamente que su concepción de la “justicia” “era *universalista* en la medida en que fuera posible *ampliarla* de manera apropiada en el sentido de una concepción *razonable* de la justicia para la relación entre todas las naciones” (subrayado por K.-O. Apel)³⁰.

Sin embargo, ya en su obra clásica “Una teoría de la justicia” Rawls no había dado una *fundamentación filosófica (última)* de su concepción básica de la “justicia como fairness” [imparcialidad, juego limpio], una concepción que, a mi entender, él ya suponía en su construcción de la “posición original” (en especial de las condiciones restrictivas que daba a esta posición); y en su ulterior filosofía del “liberalismo político” Rawls negó expresamente la posibilidad de una *fundamentación* no-metafísica (y por tanto no dependiente culturalmente) de la justicia³¹. En lugar de ello Rawls propone, en su primer ensayo sobre “The Law of Peoples” la siguiente concepción de un método *quasi* empírico para la “*universalización por extensión*”: “...una visión constructivista... no comienza con *principios primeros universales* que en todos los casos pueden pretender autoridad. [Ella es] *universal* en su radio de acción en cuanto se haya *ampliado* tanto como para que pueda dar principios para todos los objetos políticamente relevantes, incluida un “law of peoples” para el objeto más comprensivo, la *sociedad política de los pueblos*. Su autoridad se basa

en los principios y concepciones de la razón práctica, pero siempre en la medida en que ellos estén ajustados *de manera adecuada* como para que puedan ser aplicados a objetos *diversos*, tal como estos se dan *en una sucesión*.” (Subrayado de K.-O. Apel)³².

En lo que sigue Rawls explica esta concepción con más precisión: “...El constructivismo admite... que hay otras formas de la *unidad* en tanto ésta pueda ser definida por principios totalmente generales, que conformen un esquema consistente. La unidad también puede ser representada por una adecuada *sucesión de casos* y por la suposición de que los partidos en una ‘posición original’... recorrerían la sucesión comprendiendo que los principios para el objeto de cualquier concordancia están subordinados a los principios de los objetos de toda concordancia anterior o están coordinados o adaptados a ellos por medio de determinadas reglas de prioridad”³³. ¿Cómo funciona entonces esta concepción de la *universalización por medio de la extensión* en la construcción rawliana del “*law of peoples*” [derecho de gentes]?

Me parece que ya en la organización de Rawls de los objetos, en su visión general sobre los contenidos, la falta de un *principio primero universal* produce consecuencias problemáticas. Ya en su libro -en versión definitiva- Rawls propone la siguiente diferenciación de los objetos de su teoría:

La diferenciación más general es aquella entre teorías “*ideales*” y “*no ideales*”. Es para tener en cuenta que Rawls incluye entre los objetos de las teorías *ideales* no solamente “pueblos liberal-democráticos” sino también “pueblos no-liberal-democráticos, por ejemplo “pueblos organizados jerárquicamente”, en particular aquellos con “jerarquías de consulta”. Entre los objetos de teorías *no ideales* cuenta Rawls los casos de “pueblos fuera de la ley” (“*outlaw peoples*”) y de “pueblos abrumados” (“*burdened peoples*”) es decir aquellos que debido a “circunstancias adversas” -por ejemplo, pobreza- no están en condiciones de desarrollar las instituciones de una sociedad bien ordenada. Desde una *perspectiva empírico-pragmática* Rawls tiene sin duda buenas razones para admitir a “pueblos organizados jerárquicamente” en una sociedad global de pueblos que pueda reconocer la mismo derecho de gentes. Su *razón principal* para esta admisión es la “tolerancia” frente al “hecho del pluralismo”, una *tolerancia* que se deriva de la situación misma dentro del marco de una sociedad “liberal-democrática”, y cuyo *criterio pragmático principal* está, en el plano de los derechos populares, en el hecho por él supuesto de que los “pueblos organizados jerárquicamente” -a diferencia de los “pueblos infames”- no son agresivos en relación con otros pueblos y que no deben sufrir sanciones por el hecho de que sus instituciones son diferentes a las de las democracias occidentales.

Esta fundamentación es ciertamente plausible, en particular en la actual situación mundial. (Rawls mismo, en su libro de 1999, se refiere a un ejemplo ficticio de una sociedad islámica a la que llama Kazanistan). ¿Pero qué sucede en el caso en el que un “pueblo no liberal-democrático” se muestra agresivo no con otros pueblos pero sí contra sus propios miembros, por ejemplo a través de la supresión de los “derechos humanos”?

Este caso constituye de hecho el problema crucial en la concepción del “derecho de gentes” de Rawls y el tratamiento de este caso en el ensayo y en el ulterior libro no es totalmente coherente. Para comprender las dificultades de Rawls en la ponderación mutua del objetivo de la defensa de los “derechos humanos” y del objetivo de la “tolerancia”

internacional debemos, a mi entender, volver una vez más a su enfoque metodológico.

Como Rawls no puede recurrir a una fundamentación *trascendental* del *derecho* (que podría proporcionar una fundamentación moral de los *derechos humanos* y a través de ella, del derecho de una sociedad “liberal democrática” así como del *derecho internacional*) está forzado a buscar otro camino para poder “extender” su temprana “teoría de la justicia internacional”. La primitiva teoría, que siguiendo a Rawls, se construyó para una “sociedad democrática autosuficiente, hipotéticamente cerrada”, debía ser “extendida” de forma tal que cubriera su relación con otras sociedades en el sentido de un *razonable* “*law of peoples*” [derecho de gentes]³⁴.

La respuesta de Rawls a este problema consiste en una concepción *de analogía* con respecto a la relación justa entre ciudadanos “libres e iguales” en una *sociedad liberal-democrática* y por otro lado, de la relación justa entre pueblos libres e iguales en el plano del *derecho de gentes*. Por tanto aquí los sujetos de una justa relación ya no son las personas como ciudadanos sino como “pueblos”. Ahora bien, en mi opinión, esta concepción *de analogía* es profundamente problemática porque por su estructura lógica no conduce en dirección a un derecho ciudadano mundial, sino más bien hacia un *derecho para Estados soberanos*, como de hecho se desarrolló en los tiempos modernos en relación con el objetivo de los “derechos humanos”. Pero justamente esto es lo que quisiera evitar Rawls, en particular en su libro, en el que se distanció de toda la tradición europea de “soberanía” y de “razón de Estado”, que se había desarrollado desde Bodin y la Guerra de los Treinta Años³⁵. Rawls quisiera superar esta tradición y en especial el correspondiente “*ius ad bellum*” y por esta razón incluso cree que debe preferir el término “*law of peoples*” a la posible expresión “derecho internacional de los Estados constitucionales”³⁶. (Como ya se observó, Habermas en su libro “*Faktizität und Geltung*” quiere justamente evitar la dimensión *étnica* del derecho para librar a la dimensión *universalista* de la legislación democrática del peligro del nacionalismo.)

Sin embargo, hasta donde veo, Rawls no puede hacer *compatible* su tendencia de fortalecer el asunto de los *derechos humanos* con la *estructura lógica* de su concepción *de analogía*. La *contradicción interna* entre ambas concepciones se vuelve visible en muchos lugares. Así por ejemplo, en su ensayo “*The Law of Peoples*”, expresa la intuición de que el sistema de derecho válido en una “sociedad no liberal-democrática” debe cumplir los “*Essentials of Legitimacy*” a los ojos del propio pueblo³⁷. Pero esta intuición *prima facie* plausible no deriva en sentido estricto de la concepción *analógica*; más bien recurre implícitamente, incluso en el plano del “derecho de gentes”, al plano más fundamental de la aprobación de cada ciudadano. Estrictamente, este criterio de legitimación de Rawls sería un elemento del “derecho ciudadano universal” antes que un elemento del derecho de “pueblos libres e iguales” (es decir *soberanos*).

Fácticamente todas las descripciones de Rawls del derecho de los “pueblos organizados jerárquicamente”, en especial sus descripciones de las “jerarquías consultivas” que deben reemplazar una representación parlamentaria de ciudadanos, no muestran que los *derechos humanos* puedan ser garantizados, también como “derechos políticos de los ciudadanos libres e iguales” en relación a una posible crítica y configuración de todas las instituciones públicas. *Derechos de participación política* pueden ser concedidos en los

“pueblos jerárquicos” en el mejor de los casos de manera indirecta por un sistema corporativo de representación grupal, como lo puede mostrar Rawls.

Así resulta que la relación interna entre *derecho universal* (incluidos los *derechos humanos*) y *democracia*, a pesar de que no es una relación de *identidad*, como en lo que antecede he tratado de mostrar contra Habermas, de todas maneras es suficientemente fuerte como para *excluir* en principio todas las alternativas políticas. Es destacable que Rawls en su libro “*The Law of Peoples*” haya tenido finalmente que corroborarlo. Reconoce en algunos lugares que los “*respectable hierarchical peoples*” no son “totalmente justos”³⁸ y que nosotros por medio de nuestra *tolerancia condicionada* hacia ellos podríamos “tener la esperanza de abrir para estos pueblos el desarrollo a largo plazo hacia una situación de “democracias liberales”³⁹.

Podría acordar con esta apreciación y agregaría que coincide con la perspectiva que se podría adoptar desde la posición de una *fundamentación trascendental pragmática de la ética del discurso* y la correspondiente *arquitectónica de la fundamentación de las distintas dimensiones de la razón práctica*. De hecho recomendaría la siguiente modificación de la *arquitectónica* en la *visión general del derecho de gentes* de Rawls:

La concepción *analógica* que es sugerida por el método de Rawls de “universalización por extensión” debería ser evitada, porque representa un residuo engañoso del *jus gentium* de la modernidad europea. En lugar de ello debería concebirse la fundamentación del *derecho de gentes* en el sentido de un *derecho ciudadano mundial*. (Este no es equivalente ni con el derecho positivo de un “Estado mundial” ni con el de cada “Estado soberano”, pero debería ser representado en el presente por el derecho de las *Naciones Unidas*.)

Aceptaría la división que hace Rawls de la materia del derecho de gentes en una parte *ideal* y en una parte *no ideal*, pero *no* incluiría las “sociedades jerárquicas” en la parte *ideal* a pesar de que la distinción que realiza Rawls entre pueblos “dignos de respeto” y “pueblos no dignos de respeto” pueda resultar por *razones pragmáticas de la política exterior* más importante que la distinción entre *democracias* y *no-democracias*. Pero esta última distinción que responde a la orientación del *derecho de gentes* hacia los *derechos humanos*, se acerca más a la *fundamentación trascendental pragmática de los derechos universalmente válidos* en virtud de la *moralidad* de una comunidad ideal del discurso.

Nuestro tratamiento de la situación *ideal* y de la *no ideal* de las *relaciones internacionales* debe ser en último término (es decir, más allá de los límites del derecho de gentes positivo existente) una demanda de una *ética discursiva de la co-responsabilidad de todos los seres humanos*⁴⁰. Ella tiene su fundamento en el principio de que todas las consecuencias previsibles de nuestras acciones deben ser aceptables para todos los miembros de una comunidad de comunicación ideal, es decir, *idealiter* incluso para cada uno de los miembros de una “comunidad de bribones” en el sentido de Rawls. Pero una *ética de la responsabilidad sobre las consecuencias* también debe exigir que hagamos la distinción entre condiciones *ideales* y *no-ideales* de la *comunicación* y de la *cooperación* en la interacción política. En la práctica éste tendría que ser también el criterio último en nuestra distinción entre partes *ideales* y *no ideales* del *derecho de gentes*.

Texto inédito, traducido del alemán por la Dra. en Filosofía Silvana Filippi.

NOTAS

- ¹ Cfr. HABERMAS, J. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* [Facticidad y validez. Contribuciones a la teoría discursiva del derecho y del estado de derecho democrático], Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992.
- ² Cfr. RAWLS, J. "The Law of Peoples", en: St. Shute/ S. Hurley (eds.): *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures*, New York 1993, y del mismo autor: *The Law of Peoples* [Derecho de gentes], Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ³ Cfr. ILTING, K.-H. "Der naturalistische Fehlschluß bei Kant" ["La errada conclusión naturalista de Kant"], en: M. Riedel (Hg.): *Die Rehabilitierung der praktischen Vernunft* [La rehabilitación de la razón práctica], Bd.I, Freiburg 1972.
- ⁴ Cfr. APEL, K.-O. "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik" ["El apriori de la comunidad de comunicación y las bases de la ética"], en *Transformation der Philosophie* [Transformación de la Filosofía], Bd. II, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973, 358-436 así como los artículos correspondientes en: *Diskurs und Verantwortung* [Discurso y responsabilidad], Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988, y *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes* [Discusiones para probar el enfoque trascendental pragmático], Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998.
- ⁵ Las normas básicas de la ética discursiva, que indiscutiblemente han de ser investigadas como reflexivo-trascendentales, deben ser diferenciadas de las normas del accionar –consecuentes y adecuadas a ellas– materiales (en último término referidas a una situación), que han de ser investigadas recién por medio de discursos reales con los afectados (o sus representantes).
- ⁶ Cfr. finalmente HABERMAS, J. "Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine große Auseinandersetzung" ["Para la arquitectónica de la diferenciación del discurso. Pequeña réplica a una gran polémica"], en: D. Böhler/ M. Kettner/ G. Skirbekk (eds.), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel* [Reflexión y responsabilidad. Discusiones con Karl-Otto Apel], Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, 44-64.
- ⁷ Cfr. HABERMAS, J. *Faktizität und Geltung*, cit. Para ello véase K.-O. Apel: "Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas' Faktizität und Geltung", en: *Auseinandersetzungen*, cit., 727-838 (título ital.: "Dissolutione dell'etica del discorso?", en: K.-O. Apel, *Discorso, Verità, Responsabilità*).
- ⁸ *Ibidem*.
- ⁹ *Ibidem*.
- ¹⁰ Cfr. APEL, K.-O. "First Things First. Der Begriff der primordialen Mit-Verantwortung" ["Las cosas primeras, primero. El concepto de la co-responsabilidad primordial"], en: KETTNER M. (Ed.), *Angewandte Ethik als Politikum* [La ética aplicada como política], Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000, 21-50, especialmente 39ss., como también APEL, K.-O. "Diskursethik als Ethik der Mit-Verantwortung vor den Sachzwängen der Politik, des Rechts und der Marktwirtschaft" ["Ética del discurso como ética de la co-responsabilidad frente a las coerciones de la política, del derecho y de la economía del mercado"], en: K.-O. Apel/ H. Burckhart (ed.): *Prinzip Mitverantwortung* [El principio de co-responsabilidad], Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001, 69-96.
- ¹¹ Cfr. APEL, K.-O. "Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik" ["Ética del discurso ante la problemática de Derecho y Política"], en: APEL, K.-O. / KETTNER, M. (Ed.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft* [Para la aplicación de la ética del discurso en política, derecho y ciencia], Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992, 29-61.
- ¹² Tal la introducción de Habermas al concepto de discurso en relación con su "teoría de la acción comunicativa".
- ¹³ Compárese con la exagerada formulación de Thomas Hobbes: "Auctoritas, non veritas, facit legem."
- ¹⁴ Cfr. HABERMAS, J. *Faktizität und Geltung* [Facticidad y validez]; cfr. también Apel, "Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung" ["Para la arquitectónica de la diferenciación del discurso"], cit. 45ss.
- ¹⁵ Cfr. RAWLS, J. "Reply to Habermas", en: *Journal of Philosophy* 92, 132-180, III und IV.
- ¹⁶ Cfr. RAWLS, J. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", en: *Philosophy and Public Affairs* 14:3 (1985), 225.
- ¹⁷ Cfr. HABERMAS, J. "Drei normative Modelle der Demokratie" ["Tres modelos normativos de democracia"], en: *Die Einbeziehung des Anderen* [La inclusión del otro], Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996, 277-292.
- ¹⁸ Cfr. KANT, I. *Werke* [Obras], Akademie Textausgabe, VIII, 15-32.
- ¹⁹ *Ibidem*, 24.
- ²⁰ *Ibidem*, 341-386.
- ²¹ *Ibidem*, 357.

²² *Ibidem*, 354.

²³ *Ibidem*, 357

²⁴ *Ibidem*, 357 y 354

²⁵ Cfr. RAWLS, J. *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, 1971, y del mismo: "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", cit., y: *Political Liberalism*, New York 1993.

²⁶ Cfr. RAWLS, J. "The Law of Peoples", cit., 1993.

²⁷ Cfr. RAWLS, J. *The Law of Peoples*, cit., 1999.

²⁸ RAWLS, J. 1993, 44.

²⁹ Cfr. RORTY, R. "The Priority of Democracy to Philosophy" ["La prioridad de la democracia ante la filosofía"], en: del mismo autor, *Objectivity, Relativism and Truth [Objetividad, relativismo y verdad]*, Cambridge University Press, 1991, 175-196. Sumado críticamente APEL, K.-O.: *Diskurs und Verantwortung [Discurso y responsabilidad]*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988, 403ss.

³⁰ Rawls, J. cit., 44.

³¹ Cfr. especialmente Rawls 1985.

³² RAWLS, J. cit., 46.

³² RAWLS, J. cit., 46s.

³⁴ RAWLS, J. cit., 44.

³⁵ Cfr. RAWLS, J. *The Law of Peoples*, cit., §2.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ RAWLS, J. "The Law of Peoples", cit., 79.

³⁸ Cfr. RAWLS, J. *The Law of Peoples*, cit., 75, 95 y 101.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cfr. APEL, K.-O. *The Response of Discourse Ethics*, Leuven: Peeters, 2001. Trad. francesa: *La Response de l'Éthique de la Discussion*, *ibidem*.