

# Homenaje póstumo a John Rawls\*

JUAN CARLOS ALÚTIZ

Universidad Pública de Navarra

RESUMEN. El presente artículo trata de ofrecer una visión panorámica de la obra de John Rawls, describiendo la evolución de su pensamiento desde su inicial y original propuesta de «Justicia como equidad», hasta sus últimas aportaciones en torno al *Liberalismo político*.

ABSTRACT. This article shows a global vision of the work of John Rawls, describing the evolution of his thought since his initial and original proposal of «Justice as Fairness», to his last contributions about *Political Liberalism*.

En la actualidad, los filósofos de la política, o deben trabajar dentro de la teoría de Rawls, o explicar por qué no lo hacen (R. Nozick) \*\*.

## Introducción

Nada mejor que esta pequeña afirmación de uno de los autores más críticos con la obra de Rawls, para presentar a quien, tras su reciente fallecimiento el pasado 24 de noviembre del 2002, se puede considerar, indiscutiblemente, como uno de los más relevantes pensadores del siglo XX y un clásico ya consagrado de la filosofía política. Aunque Rawls siempre se manifestó reacio a participar en actos de reconocimiento institucionales o sociales a su persona, llegado el momento *post-requiem* de rendir cuentas, no podemos sino honrar su memoria brindándole un justo tributo académico a su legado intelectual y humano.

John Rawls nació en Baltimore en 1921, en el seno de una respetable familia de Nueva Inglaterra. Su padre fue un reputado abogado, de carácter serio, e incluso clasista, que prodigó en su entorno familiar los valores de la diligencia y la rectitud como bases del «respeto por uno mismo»; mientras su madre fue una conocida activista de los derechos de la mujeres, que también insufló en sus hijos el espíritu de lucha por aquello que se cree justo. Dado este entorno familiar, el joven Rawls llegó a desarrollar en su infancia profundas inclinaciones morales, que incluso le llegaron a gestar la convicción, al menos por algún tiempo, de dedicarse a una vocación religiosa. Durante su

---

\* Isegoría quiere agradecer a Fernando Vallespín y Rafael del Águila su generosa colaboración al recopilar buena parte de los trabajos recogidos aquí sobre Rawls.

\*\* R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974, p. 183.

juventud, Rawls también llegó a manifestar un excelente rendimiento como deportista, que de haber seguido por esa senda, según algunos de sus compañeros, podría haberle llevado a convertirse en un atleta de éxito. De cualquier modo, sus enraizadas creencias morales tuvieron mucho que ver con la elección de sus estudios de filosofía en Princeton, pudiendo reseñar de dicho periodo su activismo en movimientos de protesta estudiantiles, como los que se originaron en contra de la bomba de Hiroshima en 1945, que le otorgaron una experiencia de primera mano de la «desobediencia civil». Tras doctorarse en Princeton en 1950, ejerció profesionalmente como docente, sucesivamente, en dicha universidad, en Cornell y, finalmente, en Harvard, desde donde desarrolló su trabajo hasta el momento de su muerte.

Muchos comentaristas de Rawls han querido señalar cómo su obra es un fiel reflejo de su carácter como filósofo, de pensamiento profundo, concienzudo y sosegado, y de una gran modestia personal. De hecho, una de sus frases preferidas cuando un alumno o interlocutor le planteaba una objeción interesante a alguno de sus planteamientos, lejos de una respuesta precipitada de defensa, no era otra que: «I'll have to think about that.» Se podría decir incluso que, tal y como transmitió a su colega y amigo Burton Dreben, Rawls llegaría a elevar esta modestia y seriedad con la que abordaba la reflexión filosófica a la categoría de un método de trabajo personal y docente; en sus propias palabras:

Todas las grandes figuras [de la filosofía] están hasta cierto punto fuera de la nuestro alcance, por mucho que intentemos dominar su pensamiento. [...] Como los grandes compositores y los grandes artistas —Mozart y Beethoven, Poussin y Turner—, están más allá de la envidia. Al dar clase es vital intentar transmitir esto a los estudiantes a través de nuestro propio discurso y nuestra conducta, y explicarles por qué es así. La única manera de conseguirlo es tomándose en serio el pensamiento del texto, como algo digno de ser honrado y respetado. A veces esto puede parecer una forma de reverencia, pero es muy distinto de la adulación o la aceptación desprovista de crítica del texto o del autor como si fueran definitivos. Toda verdadera filosofía aspira a la crítica justa y depende de la continuidad del juicio público reflexivo <sup>1</sup>.

Una consecuencia directa de este carácter meticuloso y esquivo a la adulación de John Rawls no es otra que su nula inclinación a la proyección pública, como la concesión de entrevistas o los homenajes de distinción social y académica. Posiblemente por ello, Rawls siempre mantuvo intencionadamente bajo un «velo de privacidad» todos aquellos aspectos referentes a su vida personal, como su vida familiar —formada por esposa y cuatro hijos— o su afición a los paseos por la naturaleza y la navegación marítima, de cualquier intromisión procedente de su vida profesional. De hecho, de no

---

<sup>1</sup> John Rawls, «Burton Dreben: A Reminiscence», en Juliet Floyd y Sanford Shich (comp.), *Future Past: Perspectives on the Place of the Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press, 2000.

ser por el gran impacto causado por el primero de sus libros, *Teoría de la Justicia*, Rawls apenas se distinguiría de cualquiera de sus colegas en la vida académica anglosajona, cuyas publicaciones, fruto de toda una vida dedicada al estudio de una especialidad, tan sólo adquieren relevancia comunicacional dentro de un restringido círculo académico. Por el contrario, con la publicación de este libro, traducido a decenas de lenguas y con más de 400.000 ejemplares vendidos, Rawls pasó directamente a ser una de las principales estrellas en el debate internacional de la filosofía política y moral, convirtiéndose también en un autor de referencia en otras disciplinas académicas afines, como la teoría económica y las ciencias sociales. En definitiva, Rawls es en la actualidad, por méritos propios, uno de los principales pensadores que ha dejado tras de sí el siglo XX, y cuya obra sienta un antes y un después en la forma de entender el liberalismo como forma justa de organización económica y política en las sociedades modernas.

#### *Un acercamiento a la obra de John Rawls*

Como acabamos de ver, la obra de John Rawls, aunque perteneciente a la órbita política del pensamiento liberal, ha tenido un profundo calado y resonancia pública prácticamente desde que se dio a conocer con la publicación de su *Teoría de la Justicia*<sup>2</sup>. La propuesta teórica que se contenía en el libro, sin embargo, era fruto de veinte años de reflexiones, que ya habían tenido su correspondiente eco —aunque de manera restringida— en una decena de artículos publicados durante ese periplo. De entre los mismos, y con el fin de poder clarificar los contornos en los que se circunscribía el problema central de sus indagaciones, se podrían señalar de manera destacada algunos de ellos, a través de los cuales podremos reconstruir el camino emprendido por Rawls en la vertebración de los conceptos capitales de su teoría<sup>3</sup>.

Tal y como lo patentiza su tesis doctoral<sup>4</sup>, la principal preocupación intelectual del joven Rawls se enmarcaba en el callejón sin salida al que había

---

<sup>2</sup> Para facilitar la consulta de referencias al texto, se va a citar siempre por *TJ* la versión en castellano: *Teoría de la Justicia*, Madrid, FCE, 1995.

<sup>3</sup> La forma de trabajo del propio Rawls se presta ejemplarmente a esta tarea de reconstrucción. A partir de una inquietud inicial, como es la de proponer un procedimiento racional para la reflexión moral, va enfrentándose a la complejidad de la tarea parcelando sus diferentes aristas en trabajos de reflexión monográficos. Este proyecto le llevará la nada desdeñable inversión de veinte años de investigaciones, que finalmente desembocarán en una teoría compacta. Su *Teoría de la Justicia* se puede considerar, en consecuencia, como una fábrica de montaje en la que se ensamblan, de manera coherente, las piezas del puzzle que había confeccionado por separado durante el periodo de preparación. Para una apreciación similar se puede consultar R. P. Wolff, «Introduction», en *Understanding Rawls*, Princeton, Princeton University Press, 1977 (existe traducción al castellano: *Para comprender a Rawls*, México, FCE, 1981).

<sup>4</sup> *A study in the grounds of ethical knowledge: considered with reference of judgments on the moral worth of character*, Ph. D. Dissertation, Princeton University, 1950.

llegado la filosofía moral angloamericana de los años cincuenta, que se debatía, sin posibilidad de una vía teórica de reencuentro, entre el refinamiento metodológico del utilitarismo —la teoría de la elección racional adoptada con gran éxito por la teoría económica— y la tradición ética del intuicionismo y el emotivismo —aquí tendrían cabida desde A. Smith y Moore hasta Kant—. El primer posicionamiento de Rawls, como se evidencia en su artículo «Outline of a Decision Procedure for Ethics»<sup>5</sup>, se acerca al procedimiento de reflexión racional del utilitarismo, pero aplicado a la cuestión de la ética. Rawls mantiene una aspiración racional-construccionista para la confección de tal procedimiento, gracias al cual se podrían llegar a establecer «leyes» racionales para la conducta humana e, incluso, la organización social<sup>6</sup>. En este artículo, Rawls pone el acento de su interés en la definición de un sujeto racional típico y las condiciones bajo las cuales tendría que llevar a cabo una deliberación sobre aspectos de justicia en una situación de conflicto de intereses con otros sujetos racionales, cuya finalidad última será la de poder llegar a determinar una serie de principios para la misma. La razonabilidad vendría referida no ya a una cualidad moral —como tendrá que sostener más tarde en su aproximación al intuicionismo racional kantiano—, sino a la capacidad de los individuos para participar en un «juego de regateo»<sup>7</sup>, donde, aun teniendo en cuenta sus propios intereses, también tienen que contar con una disposición al entendimiento mutuo y al compromiso de los acuerdos —virtudes que sí encuentran una fuerte resonancia kantiana y que serán el puente hacia el intuicionismo—.

Después de prácticamente seis años de trabajo silencioso, Rawls publicará su primera versión de «Justicia como equidad»<sup>8</sup>, donde los siete princi-

<sup>5</sup> «Outline of a Decision Procedure for Ethics», en *The Philosophical Review*, núm. 60, 1951. Reeditado en J. Rawls, *Collected Papers (CP)*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999, pp. 1-19.

<sup>6</sup> Rawls cree que se puede equiparar, encontrando el método de reflexión apropiado, la ética con el estudio de la lógica inductiva. En este sentido, una ética «racionalizada» vendría a ofrecernos una definición de la conducta social «razonable», que todos los individuos, mientras sean capaces de reflexión racional, aceptarían voluntariamente por la pura fuerza lógica de sus argumentos. Como vemos, ésta sería una consecuencia compartida de toda construcción moral cognitiva (fundamentada desde una base racional): su aceptabilidad o validez universal —aunque los presupuestos de fondo de la definición de dicha racionalidad por Rawls distan mucho por el momento de la propuesta kantiana, pues se mantienen fieles a las premisas del cálculo de intereses egoístas del utilitarismo—. Véase *ibid.*, p. 2.

<sup>7</sup> La versión más depurada de un modelo de juego de regateo entre sujetos racionales como «procedimiento de deliberación racional» sobre cuestiones de justicia la podremos encontrar en su siguiente artículo: «Justice as Fairness», en *The Journal of Philosophy*, núm. 54, 1957. Reeditado en *CP*. Sobre las condiciones del juego de regateo, véanse pp. 52-54. Para una crítica al mismo se puede consultar R. P. Wolff, *op. cit.*, pp. 131-161.

<sup>8</sup> Este artículo constituye en su práctica integridad el primer capítulo de *Teoría de la Justicia*, y en él quedan servidos sin demasiadas variaciones los elementos centrales de su propuesta, salvo la excepción del posterior añadido del «velo de ignorancia» a la posición original, fruto de su mayor influencia kantiana, y un mayor refinamiento del principio de diferencia procedente de su conceptualización de la justicia distributiva.

pios de la ética racional del anterior artículo se vienen a reducir a sus dos conocidos principios de la justicia, que son enunciados en los siguientes términos:

La concepción de la justicia que quisiera desarrollar puede enunciarse mediante los dos principios siguientes: primero, cada persona que participa en una práctica, o que se ve afectada por ella, tiene un igual derecho a la más amplia libertad compatible con una similar libertad para todos; y segundo, las desigualdades son arbitrarias a no ser que pueda razonablemente esperarse que redundarán en provecho de todos, y siempre que las posiciones y cargos a los que están adscritas, o desde los que puedan conseguirse, sean accesibles a todos <sup>9</sup>.

Con la formulación de estos dos principios Rawls pretendía reunir, dentro de una misma propuesta teórica de la moral, las tradiciones del utilitarismo y del intuicionismo, que, desde su punto de vista, constituirían los dos grandes discursos de la filosofía moral <sup>10</sup>. El procedimiento analítico que Rawls desarrolla para este propósito se puede considerar su principal aportación dentro de la teoría moral, como no es otra que la original y fecunda aplicación de la idea política del Contrato Social a la teoría de la decisión racional en la ética que ya estaba utilizando el utilitarismo <sup>11</sup>. A través del mismo, y sin renunciar al carácter «egoísta» de un cálculo de intereses como rasgo definitorio de los sujetos racionales <sup>12</sup>, Rawls puede reconstruir el

<sup>9</sup> Se cita la traducción de M. A. Rodilla, «Justicia como equidad», en J. Rawls, *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1999, p. 79.

<sup>10</sup> Una de las mayores críticas que se le hará a Rawls desde diferentes frentes de la filosofía moral es, precisamente, el tener solamente en cuenta estas dos tradiciones, que para cuando se publicó su *Teoría de la Justicia (TJ)* en 1971 estaban prácticamente obsoletas respecto a las nuevas líneas de reflexión filosófica del escepticismo trascendental, la filosofía del lenguaje, la fenomenología, la hermenéutica, la teoría crítica o el pujante neoaristotelismo comunitarista. Para una visión actual de la teoría moral clásica de J. Rawls se puede consultar su libro *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000. Para algunas críticas sobre una insuficiente «apropiación» de las tradiciones de filosofía moral por Rawls, véase M. Nussbaum, «Covering with the Tradition: John Rawls and the History of Ethics», *Ethics*, vol. 109, núm. 2, 1999, pp. 424-430; E. Guisán, «Un siglo de oro para la ética», *Ágora*, vol. 15, núm. 1, 1996, pp. 31-49.

<sup>11</sup> Con la introducción de la idea del Contrato Social en la reflexión moral, Rawls también hace prisionera a esta última de la teoría política, cuestión que tiene que acabar reconociendo en *Liberalismo Político (PL)* al prescribir su teoría de la justicia como un teoría genuina y exclusivamente política. Se puede consultar su artículo «Justice as Fairness: Political, not Metaphysical», en *Philosophy and Public Affairs*, núm. 14, 1985 (hay traducción española de E. G. Martínez Navarro, «Justicia como imparcialidad: Política no metafísica», en *Diálogo Filosófico*, núm. 16, 1990, y también S. Mazzuca, «La justicia como equidad: política no metafísica», *La Política*, núm. 1, 1996); véase también M. P. González Altable, «El contrato como método de justificación de principios éticos en J. Rawls», *Ágora*, vol. 11, núm. 2, 1992, pp. 149-158.

<sup>12</sup> El problema del egoísmo, frente a la personalidad moral-racional kantiana, es que, como puso de manifiesto M. Olson, la racionalidad estratégica no puede escapar al problema del *free rider* y comprometerse en el seguimiento de acuerdos que lesionen sus propios intereses. Esto crea un problema de «estabilidad» que sólo puede tomar solución desde el «compromiso» de una perso-

razonamiento que un sujeto competente llevaría a cabo en una «posición original» de igualdad con otros sujetos racionales para determinar los principios de un acuerdo «justo» de cooperación del que todos salen beneficiados. El problema está planteado como una situación típica de la teoría de juegos —*rational choice*— de suma no-cero, donde en el escenario de una incertidumbre sobre el lugar que se llegaría a ocupar en la «estructura básica» de la futura sociedad, cada individuo debe asumir el criterio *maximin* que lo ubica en el peor escenario posible, es decir, como si su lugar le fuese adjudicado por su peor enemigo<sup>13</sup>. El *quid* del problema, por el que Rawls va a necesitar apoyarse en el intuicionismo que fundamenta un sentido de la justicia, no es otro que la disposición de los sujetos racionales a reconocer los principios comúnmente acordados y comprometerse en su seguimiento como una forma de conducta racional o «juego limpio» (*fair play*) —frente al juego sucio del *free rider*—<sup>14</sup>, compromiso que sólo puede nacer de una concepción contractualista de la justicia como equidad entre las partes, que vendría a dar cuenta de ese «sentido interno» de la justicia como referente moral «innato» por el que se reconoce la validez de los principios en la «posición original»<sup>15</sup>.

El problema se complica aún más cuando se toma en consideración la premisa utilitarista de que la igualdad simple no es la forma más eficiente de

---

nalidad moral o las sanciones administrativas y penales de un Estado de Derecho. Esta última solución dejaría a un lado el problema de la moralidad de los actos por un criterio legal-racional de la conformidad de los mismos a la legalidad vigente, restringiendo el uso conceptual de la racionalidad a su definición estratégica. Rawls, por el contrario, pretende encontrar un fundamento «moral» al sentido de justicia con el que se construye el derecho (el problema de su fundamentación), y consecuentemente, tendrá que ampliar el concepto de racionalidad hacia la personalidad moral del intuicionismo kantiano, capaz de comprometerse en el seguimiento de «leyes racionales» (la validez moral de las mismas que «obligan» en virtud del imperativo categórico de la autonomía racional). Sobre la teoría del *free rider* se puede consultar, M. Olson, *The Logic of Collective Action*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971; sobre una crítica de su aplicación en Rawls se puede consultar R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974, pp. 195 ss.

<sup>13</sup> El razonamiento es el mismo que garantizar el reparto equitativo de una tarta haciendo que quien realiza la distribución de las porciones sea el último en elegir su porción. En definitiva, el criterio *maximin* respondería a una «maximización de mínimos» riesgos en una situación de incertidumbre. Dado su carácter conservador, el criterio *maximin* ha sido duramente criticado como paradigma del pensamiento racional estratégico (cálculo de intereses). Véase, por ejemplo, R. P. Wolff, *op. cit.*, pp. 51 ss.; B. Barry, *La teoría liberal de la justicia*, México, FCE, 1993, pp. 94-121; J. Harsanyi, «¿Puede el principio de *maximin* servir como base ética? Una crítica a la teoría de la Justicia de John Rawls», *Hacienda Pública Española*, núm. 48, 1977, pp. 305-33; B. Langtry, «The Maximin Rule Argument for Rawls's Principles of Justice», *Australian Journal of Philosophy*, vol. 63, 1985. Rawls apuntalará este concepto en un artículo posterior a *TJ*: «Some Reasons for the Maximin Criterion», *American Economic Review*, núm. 64, 1974 (reeditado en *CP*, pp. 225-231).

<sup>14</sup> El rasgo fundamental, según Rawls, de «tener una moralidad» sería el «reconocimiento de principios» que se aplican «imparcialmente» a la propia conducta. Véase J. Rawls, «Justice as Fairness», en *Collected Papers*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 70-71. Véase también su artículo «The sense of Justice», *The Philosophical Review*, núm. 72, 1963; reeditado en *CP*, pp. 96-116.

cooperación social —los beneficios netos de una división y especialización del trabajo—, y que, consecuentemente, habrá que estipular los criterios que recompensen de manera desigual las diferentes contribuciones —funcionales— al bien común. Éste es el tema que, precisamente, Rawls abordará en otro de sus más significativos artículos del periodo, que será publicado en 1967 bajo el título de «Justicia Distributiva»<sup>16</sup>. En estimación de Rawls, la principal deficiencia del utilitarismo respecto de una organización distributiva «justa» procedería de su indiferencia respecto de cómo se distribuye la suma de satisfacciones entre los individuos que componen una sociedad, pues el principio de utilidad tan sólo responde al criterio de eficiencia de cómo alcanzar el máximo saldo neto de beneficios. Desde la premisa de cómo incrementar el bienestar global de una sociedad —por ejemplo, medido a través del instrumento del PIB— se podría justificar cómo las mayores ganancias de algunos pueden compensar las menores pérdidas de otros<sup>17</sup>, argumento que no resistiría una confrontación con nuestro sentido interno de la justicia, que, por el contrario, sí se puede llegar a reconstruir desde la teoría contractualista de la justicia como equidad.

En efecto, dada una situación inicial de igualdad estipulada en las condiciones de la «posición original», los individuos negociarán los términos de su cooperación bajo el criterio *maximin*, que hace prevalecer siempre unos «mínimos de tolerancia» para las peores posiciones como garantía de la igual dignidad moral de las personas. En este punto, Rawls introduce por primera vez su concepto del «velo de ignorancia», definido como la ausen-

<sup>16</sup> «Distributive Justice», en P. Laslett y W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, third series, Oxford, Black Well, 1967; también, «Distributive Justice: Some Addenda», *Natural Law Forum*, núm. 13, 1968; reeditados en *Collected Papers*, pp. 130-175. Existe un tercer artículo en el que Rawls viene a fundir ambos artículos: «Distributive Justice», en E. S. Phelps (ed.), *Economic Justice*, Baltimore, Penguin Books, 1973 [traducción española de M. A. Rodilla, «Justicia Distributiva» (JD), en Rawls, *Justicia como equidad*, *op. cit.*, pp. 123-157]. Este artículo hay que entenderlo como una segunda caracterización de la justicia, no ya en el sentido «político» de una equidad de derechos y libertades procedentes de las teorías contractualistas, sino en el sentido «económico» de una «eficiencia» de la sociedad como sistema de cooperación funcional que redunde en beneficio de todos sus integrantes. La cuestión principal de la «justicia distributiva» no es, en consecuencia, la de una «justicia asignativa» de los recursos y bienes producidos por una sociedad dada entre sus miembros, sino la de elegir entre diferentes sistemas sociales de cooperación —la estructura básica— a partir de los criterios emanados de la posición original más el criterio de la eficiencia.

<sup>17</sup> En opinión de Rawls, con el principio de utilidad se podría llegar a justificar, dadas unas condiciones tecnológicas de producción, hasta la esclavitud de amplios sectores de población como el sistema de cooperación social más eficiente. Por el contrario, si tenemos la convicción de que cada individuo —en virtud de su dignidad moral— tiene una inviolabilidad fundada en la justicia, la esclavitud como pérdida de la principal cualidad moral (libertad) resulta intolerable. Por esta razón, Rawls apuntará que «el principio de utilidad es incapaz de explicar el hecho de que en una sociedad justa las libertades de igual ciudadanía se dan por supuestas, y de que los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a la negociación política ni al cálculo de intereses sociales»; «Justicia Distributiva» (JD), *op. cit.*, p. 124. Es por esta causa que Rawls prescribe un «principio lexicográfico» como orden de prioridad del primer principio de la justicia sobre el segundo.

cia de información específica de la posición que se ocupa en la sociedad, así como del lugar asignado por nacimiento en la distribución de los talentos y capacidades naturales<sup>18</sup>. El velo de ignorancia, citado en este artículo de pasada, resulta capital para llegar a comprender el giro del utilitarismo hacia el kantismo, pues a través del mismo la posición original deja de ser un «estado de la naturaleza» hobbesiano —el juego de regateo entre sujetos racionales— para situarse en el plano de reflexión «abstracto» del reino de fines de la razón<sup>19</sup>. *La «imparcialidad» del sentido de la justicia sólo puede ser asumida como criterio del juicio racional bajo el artificio del velo de ignorancia, que sitúa el cálculo de intereses propios en el marco de los intereses generales de un «justo» tratado de cooperación*<sup>20</sup>.

Desde la alternativa que plantea el contractualismo al utilitarismo, Rawls cree estar en condiciones de poder llegar a matizar el principio de eficiencia hasta hacerlo compatible con los «mínimos tolerables» que nos vienen dados por los dos principios de la justicia como equidad. De este modo, si el primer principio de la justicia vertebrada una sociedad en términos de igualdad política y jurídica, el segundo principio parte de que tan sólo es permisible

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>19</sup> Con el velo de ignorancia, el juego del regateo entre sujetos racional-egoístas pasa a reducirse a un juego de reflexión de un solo jugador, guiado en su empeño constructorista por el único faro de la imparcialidad. La justicia, al igual que la razón práctica en Kant, crea con este artificio su propio reino de fines, independientemente de los intereses particulares de los individuos (el punto de vista moral). La crítica que le llueve a Rawls por este planteamiento es prácticamente la misma que se le hace a Kant: el monologismo trascendental de su construcción, que pierde asiento en la realidad histórica. Precisamente para rebatir esta objeción, Rawls terminará dando un último giro político a su construcción teórica en *PL*, renunciando a su inicial inquietud de encontrar «leyes racionales» para la organización político-social. En *Justicia Distributiva*, el peso del «construccionismo racionalista» todavía es muy fuerte, como lo patentiza el intento por perfilar las instituciones sociales más racionales —desde el punto de vista de la justicia— en un diseño de cuatro ramas «distributivas» para la organización del Estado (su empeño por ordenar racionalmente la realidad, o ajustar la realidad a los dictados de la racionalidad pura, o, si se quiere —al igual que Comte—, por ordenar «científica y moralmente» la sociedad). Véase *ibid.*, pp. 146 ss.

<sup>20</sup> En mi opinión, el sentido inicial del concepto de «equilibrio reflexivo», como punto de coincidencia de nuestros juicios racionales —originalmente referidos a un cálculo de intereses egoístas— con los principios de la justicia, tendría su fuente en las condiciones de reflexión restrictivas procedentes del «velo de ignorancia». Consecuentemente, el «equilibrio reflexivo» añadiría a la racionalidad estratégica este componente moral capaz de sujetarse a principios externos, pero que apelan a un sentido interno de la justicia —del cual serían reflejo— para su prueba de validez. La evolución de este concepto en el pensamiento de Rawls, a la par de la identificación de lo racional con el bien, se refiere al mismo como un «test de validación» de la propia teoría de la justicia, donde se vienen a colegir los principios emanados de la misma con nuestro sentido realizativo —efectivo y práctico— de la justicia en las prácticas reales. Véase *TJ*, pp. 32-33. En un artículo posterior, referido al «Construccionismo Kantiano», el «equilibrio reflexivo» se relaciona conceptualmente con las diferentes posiciones o perspectivas del sujeto racional conforme se le va corriendo, en un proceso de tres etapas, el velo de ignorancia que restringe la información disponible sobre su propia situación e intereses, donde los principios de la justicia tienen que seguir resultando válidos desde nuestra propia posición «aquí y ahora», es decir, en cuanto agentes «reales» de la vida social. Véase «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy*, núm. 77, 1980 (reeditado en *CP*, pp. 320-322).

la «desigualdad» generada por el entramado funcional-económico en cuanto redundaría en un beneficio para todas las personas que participan en ella<sup>21</sup>. Para valorar hasta qué punto una «estructura básica» es mejor que otra, habrá que atenerse, consecuentemente, a un doble criterio de eficiencia y de justicia social, eligiendo de entre los más eficientes —dadas unas condiciones tecnológicas de producción— los que mejor respondan al segundo criterio de un mayor beneficio para todas las posiciones.

Para esclarecer este criterio mixto, Rawls va a necesitar acuñar dos nuevos conceptos: la persona representativa y los bienes primarios. Al primero de ellos, la persona representativa, pese a no dársele mucha importancia, sin embargo tiene una cardinal repercusión en la caracterización funcional de la estructura básica de una sociedad<sup>22</sup>. La estrategia teórica que sigue Rawls es diferir en las condiciones tecnológicas y el «Mercado» la definición del repertorio posible de dichas posiciones funcionales representativas, correspondiendo a la «justicia distributiva» tan sólo esclarecer cuál sería el razonamiento preferencial desde la posición original para dictaminar una asignación equitativa de las cargas y recompensas de la cooperación social. El problema se delinea como una sociedad que para incrementar la eficiencia económica que redundaría en beneficio de todos necesita crear en su estructura básica una cierta desigualdad, a partir de la cual las expectativas vitales de los individuos serán diferentes dependiendo del lugar que ocupen en la misma<sup>23</sup>. Para saber si una estructura básica es más justa y eficiente que otra, y puesto que las expectativas vitales de los individuos que la componen serán diferentes —para un obrero, su máxima expectativa puede ser comprarse un buen coche, mientras que para un integrante de la clase media en periodo de formación, el poder irse a estudiar al extranjero—, necesitamos tomar como referencia alguna de estas posiciones. La estrategia contractualista, frente al utilitarismo, tendría precisamente la ventaja de poder dictaminar en cuál de estas posiciones representativas debiéramos centrar nuestra atención para efectuar una comparación de maximización de expectativas, pues, según el criterio *maximin*, cada sujeto racional en la posición original

---

<sup>21</sup> Los dos principios de la justicia como equidad nos vienen referidos, en consecuencia, a dos estructuras sociales diferenciadas: la político-jurídica (que viene a solucionar el viejo contencioso del poder) y la tecno-económica (que tiene que dar una solución al problema de la asignación de recursos en condiciones de escasez); véase JD, p. 133.

<sup>22</sup> El individuo representativo se refiere a una posición típica dentro de la estructura funcional, y no a un representante político elegido democráticamente por un conjunto de electores que le delegan su capacidad de deliberación reflexiva.

<sup>23</sup> En este sentido, Rawls parte de una premisa, a mi entender correcta, de la teoría de las necesidades, que nos dice que éstas van cambiando conforme cambia la sociedad, es decir, conforme se van creando diferentes expectativas vitales. Hace veinte años un ordenador podría parecer un lujo y capricho como electrodoméstico personal, mientras que en una «sociedad de la información» se nos representa como un medio imprescindible para participar en la misma. Llevado al terreno de la estructuración social, las expectativas que ésta genera entre sus posiciones representativas también serán diferentes.

deberá reflexionar sobre los términos de su cooperación en sociedad como si ocupase la posición representativa más baja, pudiendo llegar a determinar, a partir de la misma, una distribución «justa» de «mínimos tolerables» dentro de la asignación de los bienes producidos colectivamente <sup>24</sup>.

Llegados a este extremo es cuando necesitamos introducir una teoría de los «bienes primarios» que vengan a dar cuenta de ese mínimo irrenunciable del principio de la desigualdad <sup>25</sup>. La definición que Rawls nos propone sobre lo que hay que entender como un «bien» se reduce —en una interpretación liberal del concepto aristotélico— a un plan de vida racional a largo plazo (la vida buena). Un hombre será feliz, por consiguiente, en la medida que sus expectativas vitales se van realizando y sus deseos racionales se van cumpliendo <sup>26</sup>. Los bienes primarios son definidos por Rawls como aquellas cosas que se supone que todo individuo racional —en el diseño de su plan de vida— desearía poseer, dentro de las cuales se darían cita los derechos, libertades y oportunidades, así como los ingresos y la riqueza. La conceptualización de los bienes primarios no constituye, por consiguiente, una finalidad en sí misma, sino que, por el contrario, vienen a ser definidos con un carácter instrumental: los bienes primarios serían los medios necesarios para que cada cual, en la libertad de su iniciativa personal, pueda perseguir la realización de sus propios intereses <sup>27</sup>.

<sup>24</sup> La idea de Justicia Distributiva de Rawls sería la de «... maximizar la suma de expectativas sujetándose a la restricción de que no se permite que nadie caiga por debajo de un cierto nivel reconocido» (JD, p. 155); en consecuencia, «la estructura básica es enteramente justa [si y sólo si] cuando las ventajas de los más afortunados promueven el bienestar de los menos afortunados, esto es, cuando una disminución de sus ventajas haría que los menos afortunados se encontraran aún peor de lo que están» (*ibid.*, p. 130). Además, se supone que al incrementar el bienestar de los menos afortunados, también se va a incrementar, por un efecto de cadena ascendente, la del resto de componentes representativos, por lo que quedaría asumido el criterio de eficiencia de producir una maximización de expectativas vitales para toda la sociedad en conjunto (*ibid.*, p. 131).

<sup>25</sup> La formulación más elaborada de los bienes primarios procede de *TJ*, y consecuentemente tendremos que referirnos a la misma. Véase *TJ*, pp. 95-102 y 370-377. También se puede consultar «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy*, núm. 77, 1980 (reeditado en *CP*, pp. 312-315); «Social Unity and Primary Goods», en A. Sen y B. Williams, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 (reeditado en *CP*, pp. 362 ss.), y algunas puntualizaciones interesantes sobre los mismos en R. P. Wolff, *op. cit.*, pp. 123-129; B. Barry, *op. cit.*, pp. 28-41 y 60-65; A. Schwartz, «Moral Neutrality and Primary Goods», *Ethics*, vol. 83, núm. 2, pp. 294-307.

<sup>26</sup> Dada esta definición de la felicidad, no es de extrañar que para Rawls el principal bien primario que un hombre puede conseguir es el «respeto por sí mismo», es decir, la autoestima que procede de un correcto despliegue de sus aptitudes y capacidades en la consecución de sus objetivos vitales. Sobre el concepto de «respeto por sí mismo» de Rawls, véase J. S. Zairo, «Self-respect and Rawlsian Justice», *The Journal of Politics*, vol. 60, núm. 3, 1998, pp. 737-753.

<sup>27</sup> En palabras de Rawls «... los bienes primarios vendrían a ser las cosas que, en general, se necesitan para llevar a cabo con éxito esos proyectos, cualesquiera que sean la naturaleza específica del proyecto y sus fines últimos», *TJ*, p. 373. Como se puede apreciar, esta definición de los bienes primarios no anda muy lejos de la definición de los derechos subjetivos que realiza el liberalismo clásico. Un Estado de Derecho, procedente de una construcción contractualista y consensuada en términos de «justicia», tendría por misión prioritaria la preservación de dichos derechos

Dentro de los bienes primarios se podría hacer también una distinción entre bienes básicos y bienes primarios. Esta distinción responde al principio lexicográfico por el que se ordenan los dos principios de la justicia según un orden de prioridad, donde existirían un conjunto de bienes —los derechos constitucionales como la libertad— que resultarían más irrenunciables que otros —los ingresos y riqueza procedentes de la posición funcional que se ocupe, junto a la herencia socioeconómica de la familia a la que se pertenece—, que aun siendo primarios, resultarían de más difícil garantía al depender de la lotería natural de la distribución de talentos<sup>28</sup> y la adscripción estatal por nacimiento. La justicia distributiva, particularmente, se ocuparía de los segundos bienes primarios, al intentar compensar las desigualdades procedentes de la estructura básica para que no socaven el principio de la igualdad de oportunidades, al que nadie estaría dispuesto a renunciar en la posición original. No obstante, Rawls también reconoce que mientras se mantenga la institución de la familia como mediadora de los derechos de heredad sobre el patrimonio legado por las generaciones precedentes, la igualdad de oportunidades del principio de la diferencia nunca podrá realizarse de manera efectiva, tan sólo atenuarse con compensaciones y una mínima garantía a la formación educativa<sup>29</sup>.

subjetivos, que garantizan la libertad de acción en la sociedad civil para la consecución de los intereses privados. Desde esta lectura, la proyección de la teoría de la justicia a un orden democrático liberal resulta una necesidad lógica, pero convirtiendo en el proceso a la democracia misma en prisionera de la interpretación liberal.

<sup>28</sup> Al vincular directamente la posición que se ocupa en la estructura básica con el talento personal, Rawls presupone una «distribución meritocrática» de los individuos en la misma, que únicamente depende de la sana competición de talentos en el sistema educativo. Al igual que la teoría clásica de la estructuración social de David y Moore, Rawls entiende que las altas exigencias de cualificación técnica que requiere una sociedad industrial sólo podrían ser asumidas por los individuos con la promesa de una mayor asignación de recompensas sociales a su trabajo. En sus propias palabras: «Los naturalmente aventajados no han de ganar simplemente por estar mejor dotados, sino sólo para cubrir los costes de adiestrar y cultivar sus dotes, y para llevarles a emplearlas de modo que mejoren la posición de los menos afortunados»; «Justicia Distributiva», *op. cit.*, p. 132. Para una crítica a la arbitrariedad de los talentos naturales en una teoría de la Justicia: R. Nozick, *op. cit.*, pp. 213 y ss.; D. Gauthier, «Justicia y dotación natural: Hacia una crítica del marco ideológico de Rawls», en D. Gauthier, *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*, Barcelona, Paidós, 1998. Sobre el problema de la justicia distributiva y los incentivos para la competencia, se puede consultar también D. Ray y K. Ueda, «Egalitarianism and Incentives», *Journal of Economic Theory*, vol. 71, 1996, pp. 324-348; W. Glannon, «Equality, Priority, and Numbers», *Social Theory and Practice*, vol. 21, 1995, pp. 427-455.

<sup>29</sup> En opinión de Rawls «... la desigualdad [de perspectivas vitales] no puede ser suprimida en tanto se mantenga algo como la familia»; «Justicia Distributiva», *op. cit.*, p. 131. Sobre los derechos de heredad y las tasas de ahorro (capital), véase también pp. 147-152. Sobre la redistribución de la renta desde la teoría contractualista, véanse E. Bandrés y M. Gadea, «La ética de la igualdad. Consideraciones sobre los fundamentos contractuales de la redistribución de la renta», *Ekonomiaz*, núm. 40, 1998, pp. 10-14; E. García, «La distribución de la renta y el criterio de la Justicia de Rawls», *Hacienda Pública Española*, núm. 123, 1992, pp. 77-83. Con la institución de la familia mediando en la estructura básica no se depende exclusivamente de las aptitudes naturales personales para establecer una expectativa «justa» de la posición social que se va a ocupar, sino que también se dependerá de las de los progenitores en una ascendencia biológica en cadena. Con el argumento de la lotería natural, como un juego cuyas reglas se aplican a todos los individuos cuando

Una vez realizada esta introducción a los conceptos básicos que maneja Rawls en la vertebración de su *Teoría de la Justicia*, nos encontramos en disposición de poder realizar un análisis crítico de su obra insignia. Rawls divide el libro en tres partes temáticas: una primera para abordar los elementos centrales de su teoría de la justicia; una segunda para desarrollar tales conceptos en un conjunto de instituciones sociales justas que nos perfilen una «sociedad bien ordenada» (la aceptación de un orden legítimo en términos de justicia), y una tercera parte en la que se intenta relacionar su teoría de la justicia con la ética kantiana de un reino de los fines de la razón, conexión necesaria para describir las inclinaciones intuitivas de una personalidad moral que otorgan una «estabilidad interna» a la sociedad bien ordenada. La mayor parte de los contenidos de las dos primeras secciones ya han sido analizados, por lo que no nos volveremos a recrear en su descripción. Tan sólo vamos a aprovechar esta *review* para destacar la relevancia epistemológica de algunos de sus elementos, incorporando las «últimas» reflexiones de Rawls en el formato oficial de su teoría. La parte que creemos puede resultar más interesante, desde el punto de vista de abrir nuevos frentes de desarrollo a su teoría, es la tercera, por lo que le dedicaremos una atención especial y trataremos de conectarla con el posterior desarrollo de su «Constructivismo Kantiano».

En la confección de su *Teoría de la Justicia*, Rawls persiste en concebir la naturaleza de los sujetos racionales de manera egoísta —aunque en la tercera parte se rectifica en sentido kantiano, al introducir el concepto del velo de ignorancia que posibilita el juicio racional imparcial de la posición original— y la naturaleza de la sociedad como una empresa de cooperación (funcional) de la que todos salen beneficiados. Su teoría de la justicia se enmarca en la perspectiva de cómo distribuir equitativamente las cargas y recompensas de la cooperación social, tal y como cualquier sujeto racional —criterio *maximin*— podría admitir en una situación de igualdad con otros sujetos racionales, en la estipulación de las reglas de un juego donde va a haber, dadas las posiciones de desigualdad creadas por la estructura básica, ganadores y perdedores de dicha cooperación<sup>30</sup>. El velo de ignorancia se

---

nacen, se podría llegar a justificar perfectamente cualquier tipo de sociedad estamental, como por ejemplo la de la India tradicional (el nacer una familia mal situada es una cuestión de mala suerte, descargando a la estructura básica de cualquier reivindicación posterior sobre la injusticia de su orden predeterminado y justificado en la «creencia» de ser el sistema de cooperación más eficiente). Pese a este peligro de fundamentación, Rawls defiende y, sobre todo, asume la institución de la familia como un hecho dado a la organización social, sobre la cual su teoría de la justicia no puede entrometerse salvo si en su interior se produce una violación de los derechos elementales de algunos de sus integrantes. Sobre la familia en Rawls, véase *Justice as Fairness: a Restatement*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2001, pp. 162-168, y también «The idea of Public Reason Revisited», en J. Rawls, *Law of Peoples*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999, pp. 156-164. Véase también R. Mallon, «Political Liberalism, Cultural Membership, and Family», *Social Theory and Practice*, vol. 25, núm. 2, 1999, pp. 271-297.

<sup>30</sup> Rawls entiende el principio de la diferencia —derivado de la eficiencia de una estructura básica— como subordinado a las reglas de juego que deben imperar para una efectiva «igualdad de oportunidades», que sería el único criterio por el que se admitiría en la posición original dichas

constituye como un procedimiento por el que los sujetos racionales pueden llegar a establecer un sentido compartido de la «justicia como imparcialidad»<sup>31</sup>, a través del cual se fundan los vínculos de una amistad cívica que posibilita la empresa común de la cooperación<sup>32</sup>, y en cuya concepción de «justicia pública» se vienen a constituir los términos del Contrato Social<sup>33</sup>, que no son otros que aquellos que se derivan de los dos principios fundamentales de la justicia como equidad<sup>34</sup>.

El refinamiento de esta última versión de la teoría de la justicia de Rawls se patentiza en el desarrollo de los conceptos de «velo de ignorancia» y de «equilibrio reflexivo». El velo de ignorancia introduce dentro del pensamiento racional egoísta el punto de vista de la imparcialidad, reconstruyendo el sentido interno de la justicia a partir del artificio de una «justicia procesual», que es a todo lo que puede aspirar una teoría de la elección racional<sup>35</sup>. Para confirmar los principios emanados de dicho artificio metodológico, Rawls apela al concepto de «equilibrio reflexivo», concebido como el punto de equilibrio de nuestras reflexiones donde vienen a coincidir nuestros «juicios racionales» con los principios de la justicia como imparcialidad<sup>36</sup>. El equilibrio reflexivo supone, en consecuencia, un test de validación de las condiciones teóricas de reflexión de la justicia procesual procedentes del velo de ignorancia en la posición original, confirmando este artificio metodológico como el más adecuado para reconstruir el sentido interno de una justicia de carácter público<sup>37</sup>.

desigualdades. Rawls denomina esta posición como la interpretación democrática del principio de la diferencia; véase *TJ*, pp. 80-85. Para discernir hasta qué punto es correcta esta interpretación democrática del principio de diferencia frente a sus competidoras de la aristocracia natural, el sistema liberal natural y la igualdad liberal, véase «Justicia Distributiva», pp. 134-138.

<sup>31</sup> Para Rawls, el objeto de una teoría de la justicia es el de producir precisamente eso: una teoría que reconstruya nuestro sentido intuitivo de la justicia. El velo de ignorancia proporciona el procedimiento para recrear racionalmente dicho sentido de la justicia.

<sup>32</sup> Sobre la amistad cívica, como prelude de su posterior caracterización de la razón pública, véase *TJ*, p. 18.

<sup>33</sup> Todo individuo podrá apelar a este sentido compartido de la justicia como equidad, en el que se funda el Pacto Social básico, para reivindicar una violación de sus derechos fundamentales. Concretamente, es este sentido «público» y compartido de la justicia como equidad el que permite crear una vía de recurso contra la ley misma, que puede llegar a manifestarse públicamente bajo la forma de una «desobediencia civil».

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 67-68. Otra versión más desarrollada de los dos principios de la justicia, junto con sus correspondientes normas de prioridad, se pueden consultar en las páginas 280-281.

<sup>35</sup> La aspiración de *TJ* en cuanto teoría sería, precisamente, la de reconstruir en términos racionales, es decir, desde la teoría de la elección racional, el sentido de la justicia que se aplica a la estructura social. Esta reconstrucción, por consiguiente, sólo puede tomar forma como una teoría «constructivista» de la «justicia procesual», que tiene por objetivo reproducir mediante razonamiento en condiciones ideales lo que venimos a definir como un «sentido de la justicia».

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 32-33. El «equilibrio reflexivo» aparece aquí como un test de prueba sobre si los principios obtenidos de la justicia «procesual» reproducen adecuadamente ese sentido de la justicia que cada uno de nosotros tenemos y utilizamos a la hora de dictaminar la justicia de las instituciones sociales.

<sup>37</sup> La publicidad de este sentido de la justicia como equidad vendría referida a que, desde la posición original y el criterio *maximin* de la elección racional, es el «juicio racional» más adecuado

La segunda parte del libro quizás sea la que menor importancia recaba, por el momento, para nuestros intereses de argumentación, pues se refiere a la legitimidad que puede tener el derecho para esperar obediencia de los individuos sujetos al mismo. Una vez más, en su orientación liberal, el objeto del «imperio de la ley» no será otro que la protección de los derechos subjetivos adquiridos por la constitución política, donde toda posibilidad de apelación contra la ley misma deberá efectuarse en nombre de los principios de justicia en los que ésta se fundamenta, pero siempre desde la lealtad hacia la misma, como muestra del acatamiento de las reglas de juego que sostienen la empresa común de la cooperación social<sup>38</sup>.

La pregunta esencial que alumbró el contenido de la tercera parte del libro podría formularse en los siguientes términos: ¿es la justicia un fin racional? Para responder a la misma, en primer lugar necesitamos formular sendas definiciones de lo que hay que entender por «fines» y por «racionalidad». El primer acercamiento de Rawls a los fines es el de interpretarlos desde su teoría del bien, donde la principal finalidad u objetivo de un hombre no sería otro que la articulación de un proyecto de la «vida buena». La racionalidad, respecto de tal proyecto, se ajustaría al procedimiento de la elección racional, donde los principios de la eficacia, la inclusividad y la probabilidad nos proporcionarían un correcto discernimiento de nuestras deliberaciones para alcanzar nuestros objetivos<sup>39</sup>. No obstante, Rawls, acto seguido, viene a constatar que este tipo de «racionalidad instrumental» elude la cuestión inicial de si existen fines que sean en sí mismos racionales, y que, por consiguiente, tendrían que incorporarse a todo proyecto de vida que pretendiera ser racional<sup>40</sup>. Para tal objetivo, Rawls introduce los conceptos de la «racionalidad deliberativa» y del «principio aristotélico». La racionalidad deliberativa vendría a referirse al proceso psicológico por el cual diferentes fuerzas impulsivas compiten dentro de nuestras reflexiones para determinar nuestros deseos, expectativas e intereses<sup>41</sup>. La racionalidad deliberativa nos suministra, de este modo, una medida del conocimiento que tenemos de nuestros objetivos vitales, que sumados al conocimiento de

---

y lógico, y, en consecuencia, generalizable para todo sujeto racional; en definitiva, que tiene una validez cognitiva universal. Rawls cree que con el velo de ignorancia también se crean las condiciones de reflexión para reconstruir las concepciones kantianas de la autonomía racional y del imperativo categórico desde la posición original; véase *ibid.*, pp. 241 ss. Véase también Wolff, *op. cit.*, pp. 95-108; C. Thiebaut, «Las racionalidades del Contrato Social: Kant en Rawls», *Zona Abierta*, núm. 32, 1984, pp. 117-159; F. Vallespín, *Nuevas Teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 84-99; F. Vallespín, «El neocontractualismo: John Rawls», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, vol. 3, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 593 ss.

<sup>38</sup> Sobre la desobediencia civil, véase *TJ*, pp. 331 ss.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 373-375.

<sup>40</sup> Con este planteamiento, Rawls viene a toparse con la cuestión de la definición de la naturaleza del hombre y las condiciones de su autorrealización, es decir, con una teoría de la psicología y la motivación humana.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 377-384. Esta referencia nos llevaría hasta una teoría de la voluntad, siempre tan polémica desde la filosofía moral.

nuestras circunstancias personales y los tres principios de la elección racional, garantizan que un individuo racional no tenga nunca que censurarse a sí mismo sus decisiones pretéritas, pues siempre habrían sido las que mejor cabía tomar con la información disponible<sup>42</sup>. La consecuencia de este concepto es importante, porque hace que «... seamos responsables ante nosotros mismos como una sola persona a lo largo del tiempo»<sup>43</sup>. A través de la racionalidad deliberativa, Rawls puede dotar a la elección racional de la virtud moral de un «principio de la responsabilidad», que, a semejanza de la personalidad moral kantiana, se compromete con las consecuencias de las decisiones tomadas y, por supuesto, con los acuerdos consensuados, dando una solución al problema del *free rider* y de la estabilidad<sup>44</sup>.

El principio aristotélico, por el contrario, se nos presenta como un principio elemental de la motivación humana<sup>45</sup>. La definición que Rawls especifica del mismo puede leerse en los siguientes términos: «... en igualdad de circunstancias, los seres humanos disfrutan con el ejercicio de sus capacidades realizadas (sus facultades innatas o adquiridas), y este disfrute aumenta cuantas más capacidades se realizan o cuanto mayor es su complejidad»<sup>46</sup>. Todo proyecto racional de vida, por consiguiente, deberá incluir este principio como una expectativa de felicidad —la autorrealización de las facultades internas—, que, además, será reconocido por el resto de sujetos racionales al promover un interés común, y recompensado, en consecuencia, con pruebas de admiración y estima<sup>47</sup>. El principio aristotélico también asumiría la diferenciación de distintas «vocaciones» en las que se dan cobijo las diferentes aptitudes humanas, convergiendo por afinidad con el propio principio de autorrealización de la ética del trabajo<sup>48</sup>. Además, permite crear una teoría del valor a partir del reconocimiento del eficiente desempeño de dichas aptitudes, insuflando contenido a una teoría del «valor» como objetivos vitales reconocidos socialmente<sup>49</sup>. Con ello, Rawls puede encaminarse por la senda de determinar qué virtudes serían deseables encontrar en un sujeto racional,

<sup>42</sup> Esta propuesta tiene por objeto convertir algo en principio irracional —nuestros deseos—, en algo que se constituye como producto de nuestra «deliberación racional», y, consecuentemente, sujeto a la responsabilidad procedente de nuestra autonomía racional para tomar decisiones.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 383.

<sup>44</sup> El problema de la estabilidad será retomado en el último capítulo, dedicado a la matización del bien de la justicia. Rawls recurre al concepto de «unidad del yo», definido como la «continuidad en el tiempo» que nos proporciona la «unidad de un proyecto vital», para dotarnos de un sentido de la responsabilidad sobre nuestras decisiones, ya que, a partir de las mismas, «venimos a ser lo que somos»; véase *ibid.*, pp. 506-507.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 387. Prácticamente, adquiere el rango de una ley psicológica, aunque Rawls no exponga ninguna prueba procedente de la «ciencia psicológica» que lo confirme.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 386.

<sup>47</sup> Aunque Rawls trata de diferenciar el principio aristotélico del principio de perfección de otras doctrinas filosóficas, la complacencia ajena a nuestras aptitudes convertidas en virtudes apeplan a este sentido autorrealizativo de la perfeccionalidad del ser humano.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 392-393.

entre las cuales se ubicarían, destacadamente, los «sentimientos morales» que sostienen la adhesión a las normas sociales <sup>50</sup>.

A partir de estas reflexiones, Rawls puede concluir que su teoría de la justicia queda unida a la teoría del bien <sup>51</sup>; pero de un modo peculiar, pues, si bien es cierto que ambas constituyen dos facultades complementarias de la personalidad moral —el sentido de la justicia y el sentido del bien— <sup>52</sup>, *la teoría de la justicia como imparcialidad nunca podría admitir ningún fin como dominante sobre el resto* <sup>53</sup>. Por ello, Rawls considera que «... el deseo de expresar nuestra naturaleza como seres racionales, libres e iguales, sólo puede realizarse actuando sobre la base de que los principios del Derecho y de la justicia tengan la primacía» <sup>54</sup>; es decir, que los fines puramente racionales sólo pueden determinarse desde el punto de vista de la justicia como imparcialidad, de donde se deduciría una prioridad de nuestro sentido de la justicia sobre nuestro sentido del bien, pues solamente de este modo se podría arbitrar la coexistencia de diferentes definiciones de la «vida buena» dentro de una misma sociedad <sup>55</sup>.

Las primeras reacciones críticas a *Teoría de la Justicia* se centraron sobre el «principio de la diferencia» como criterio de la organización socioeconómica, encontrando dos posiciones enfrentadas respecto a su interpretación <sup>56</sup>.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 395-396, 398-404 y 433-439. Sobre los sentimientos morales en la *Teoría de la Justicia* de J. Rawls, véase M. P. González Altable, «Los sentimientos morales en la teoría contractual de John Rawls», *Ágora*, vol. 13, núm. 1, 1994, pp. 131-137.

<sup>51</sup> *TJ*, pp. 406-409.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 506. No olvidemos que un bien, como definición de un proyecto racional de vida, es lo que otorga la «unidad del yo», capaz de hacerse responsable de sus decisiones a lo largo del tiempo, y, por consecuencia, a comprometerse con principios morales que ordenan su conducta.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 511.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 518.

<sup>55</sup> Al igual que Habermas, Rawls se apoya en la psicología evolutiva para demostrar la mayor «racionalidad» en términos reflexivos de la etapa «postconvencional» o deontológica del pensamiento sobre la etapa convencional o teleológica; véase *ibid.*, pp. 418-433.

<sup>56</sup> Sobre las primeras reacciones al libro de Rawls se puede consultar, por ejemplo: B. Barry, *The Liberal Theory of Justice, A Critical Examination of Principal Doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*, Oxford, Oxford University Press, 1973; N. Mckenzie, «An Alternative Derivation of the Difference Principle», *Dialogue*, vol. 13, núm. 4, 1974, pp. 787-793; Th. Scalon, «Rawls' theory of Justice», *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 121, núm. 5, 1973, pp. 1020-1069; Th. Nagel, «Rawls on Justice», *Philosophical Review*, vol. 82, núm. 2, 1973, pp. 220-234; F. Mack, «Distributionism versus Justice», *Ethics*, vol. 86, 1976, pp. 145-153; C. F. Murphy, «Distributive Justice, Its Modern Significance», *American Journal of Jurisprudence*, núm. 17, 1972, pp. 153-178; G. Scott, «John Rawls Difference Principle, Utilitarianism, and the Optimun Degree of Inequality», *Journal of Philosophy*, núm. 70, 1973, pp. 263-275; D. L. Norton, «Individualism and Productive Justice», *Ethics*, vol. 87, núm. 2, 1977, pp. 113-126; J. Sterba, «Justice as Desert», *Social Theory and Practice*, vol. 3, núm. 1, pp. 101-115; R. P. Wolff, «Rawls's Original Position and the Difference Principle», *The Journal of Philosophy*, vol. 73, núm. 21, 1976, pp. 845-858; R. M. Hare, «Rawls Theory of Justice», en N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, Nueva York, Basic Books, 1975, pp. 81-107; R. Boudon, «Justice Sociale et Interêt Général. A propos de la théorie de la justice de Rawls», *Revue Française de Science Politique*, vol. 25, núm. 2, 1975, pp. 193-221; J. M. Buchanan y G. Tullock, «A Hobbesian Interpretation of the Rawlsian Difference Principle», *Kiklos*, vol. 29, núm. 1, 1976, pp. 5-25.

Desde el punto de vista de los neoconservadores, con la figura sobresaliente de Nozick<sup>57</sup>, cuando Rawls define a la sociedad como una empresa común de cooperación funcional, adjudica al trabajo una dimensión social que no estaría muy lejana de una ética «distributiva» socialista, socavando con ello los principios sobre los que se asienta la economía de mercado. Por el contrario, desde el frente de la izquierda, representado por autores como C. B. Macpherson y R. Miller<sup>58</sup>, Rawls en ningún momento pondrá en cuestión la organización económica capitalista, y todo lo más que se le podría adjudicar en cuanto a su análisis de la economía de mercado es una compensación social de su deficiente redistribución de la riqueza en un modelo semejante al Estado del Bienestar.

No obstante, con la entrada en el debate de los comunitaristas, el tema principal que guiará las posteriores reflexiones sobre la obra de Rawls se enfocará hacia la tercera parte del libro, es decir, en torno a la relación, en cierto modo conflictiva, entre un bien público de la racionalidad llamado justicia y los bienes particulares de las diferentes concepciones de la vida buena. Estas reflexiones irán situando cada vez más la teoría de la justicia original dentro de un marco político-jurídico, que finalmente verá la luz como un proyecto propio en *Liberalismo Político*. De todas maneras, el libro que Rawls publicará bajo ese título veintidós años después de su *Teoría de la Justicia* no se puede considerar una obra original, pues, por el contrario, constituye una recopilación de los artículos más significativos escritos durante dicho periodo, que, en sus orígenes, lejos de tener por finalidad extender la teoría de la justicia como equidad al ámbito político, lo que pretendían era corregir y retocar algunas deficiencias de la teoría original —concretamente el problema de su estabilidad en el tiempo, conforme se descorre el velo de ignorancia<sup>59</sup>—. El objetivo de este libro no sería otro que, una vez clarificado el punto de destino —una teoría liberal de la justicia política—, volver a reescribir los artículos que mediaron en su nacimiento desde una perspectiva coherente. De estos artículos, quizás dos sean los más representativos de las innovaciones conceptuales que derivaron en una interpretación política de la teoría de la justicia, como son «Kantian Constructi-

<sup>57</sup> Nozick le critica a Rawls la existencia de un conflicto irreconciliable entre sus dos principios de la justicia, es decir, entre la libertad y la igualdad. En estimación de Nozick, con su «justicia distributiva», Rawls trastocará el orden de prioridades del principio lexicográfico, concediendo una mayor ponderación al segundo sobre el primero en la organización económica. Véase R. Nozick, *op. cit.*, pp. 228 ss.

<sup>58</sup> C. B. Macpherson, «Rawls' Models of Man and Society», *Phil. Soc. Sci.*, vol. 14, núm. 4, 1973, pp. 341-347; C. B. Macpherson, *Democratic Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1973; R. Miller, «Rawls and Marxism», *Phil and Public Affairs*, vol. 3, núm. 3, 1974, pp. 167-191.

<sup>59</sup> En las posteriores correcciones de su *Justice as Fairness: a Restatement*, Rawls reflexiona en su última parte sobre la insatisfacción de la solución dada en *TJ* a la cuestión de la estabilidad, proponiendo como la única alternativa posible aquella que escora su rumbo, inexorablemente, hacia una interpretación política de factura liberal. Véase *Justice as Fairness: a Restatement*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2001, pp. 180-202.

vism in Moral Theory» (1980) y «Justice as Fairness: Political, not Metaphysical» (1985)<sup>60</sup>, siendo quizás el primero de los citados el que más modificaciones sufrirá en su incorporación final al libro. No obstante, con el objeto pedagógico de no hacer excesivamente ardua la descripción de en qué consiste este giro político de la teoría de la justicia, nos vamos a permitir la licencia de pasar a analizar directamente *Liberalismo Político* como su versión más acabada y su principal obra de referencia, sin detenernos en el registro de la crónica de artículos en los que fue tomando forma tras continuas autocorrecciones y matizaciones conceptuales<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> Se puede consultar la referencia de publicación de los mismos, junto con el resto de los artículos que componen *Liberalismo Político*, en la sección de Bibliografía dedicada a este autor. «Justice as Fairness: Political, not Metaphysical» es el único artículo que no aparece recopilado en el libro. Sin embargo, sí que se puede constatar su presencia en las correcciones que imprimirá a las tres conferencias originales que constituían «Kantian Constructivism in Moral Theory», así como en el resto de artículos reeditados en el libro, pues es el pilar central para la reinterpretación política de su *Teoría de la Justicia*, y el primer artículo en el que se ofrece una perspectiva amplia y de conjunto de la misma; es decir, como una construcción teórica sólida y autosuficiente. El desarrollo de los conceptos de «Consenso por Superposición» y de «Razón Pública», a los que se dedica con posterioridad sendas conferencias y artículos, no serán sino una derivación de la propuesta conceptual contenida en el giro político de su teoría de la justicia; esto es, cuando ya se tenía claro que era éste el camino adecuado para solucionar los problemas de estabilidad de la teoría original.

<sup>61</sup> Los artículos publicados con posterioridad a *Liberalismo Político* —PL—, dictados primeramente como conferencias, lejos de suponer una aportación teórica significativa que deba añadirse a lo dicho, tan sólo nos dejan constancia de la presencia académica de Rawls en su última etapa profesional, que, lastrada por ciertos impedimentos de salud, cada vez se mostraba más exigua, reacia y, casi, meramente testimonial. Los libros publicados, como *Justice as Fairness: a Restatement* —JFR— [Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2001], *Collected Papers* —CP— [Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999], *Lectures on the History of Moral Philosophy* —LM— [Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000] y *Law of Peoples* —LPe— [Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999], constituyen ediciones de trabajos anteriores a *Liberalismo Político*, que en algunos casos son reediciones (CP) y en otros publicaciones de materiales inéditos utilizados en clases y seminarios (JFR, LM, LPe), que verán la luz en un breve espacio de tiempo con el objetivo claro de «cerrar» el legado intelectual de Rawls antes de su retiro definitivo. El único artículo reseñable de Rawls de este último periodo será, precisamente, el que tiene por objeto la contraréplica a Habermas [«Reply to Habermas», *The Journal of Philosophy*, núm. 92, 1995 (incorporado como Lecture IX a la paperback edition de *Political Liberalism*, 1996; trad. de G. Villar Roca, «Réplica a Habermas», en J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998)], y en el que, quizás, sí se podrían señalar algunas modificaciones o matizaciones interesantes de su nueva versión de la justicia política ante las objeciones «amistosas» planteadas desde la ética del discurso y la política deliberativa. *Law of Peoples*, pese a no representar una modificación de los planteamientos contenidos en PL, también supone una contribución importante de Rawls en el terreno del Derecho internacional. PL empieza su argumentación bajo el supuesto de que se consideran a las sociedades como uniones de cooperación social cerradas y autosuficientes en sí mismas, sin relación con otras sociedades. El abrirse a esta consideración requiere por parte de Rawls tratar de aplicar su metodología contractualista de la justicia al terreno de una ordenación de la convivencia entre los diferentes «pueblos» que toman su asiento en un mismo planeta. El concepto de «pueblo» será adoptado aquí, frente a otras posibilidades como los Estados o las naciones, por la necesidad de reproducir el esquema de la posición original entre colectividades conscientes de sí mismas como un conjunto «político» —frente a la naturalización étnica de las naciones y el artificio institucional y coaccionador del Estado—, y, consecuen-

El punto de arranque de esta interpretación política de la teoría de la justicia adquiere su necesidad epistemológica en las revisiones por parte de Rawls de la cuestión de la estabilidad<sup>62</sup>. Las continuas críticas por parte de los comunitaristas al concepto kantiano de la personalidad moral, que viene a definir a los individuos como personas abstractas independientemente de su identidad social o de cualquier otra información sobre sus circunstancias personales, va a poner en crisis el argumento propuesto por Rawls de identificar la justicia con un bien «racional» que debe incorporarse a todo proyecto de vida. La estabilidad de una sociedad bien ordenada se refiere, en último término, a una estabilidad «interna», es decir, a una correspondencia de los principios de la justicia como equidad —sobre los que se ha diseñado el orden social— con los «fines supremos» que debe perseguir todo sujeto racional para autorrealizarse como persona racional. De esta manera, la justicia, lejos de aparecer como una instancia neutral para que cada individuo persiga sus intereses, le carga a este último con unos fines propios, que se identifican internamente con los requerimientos de una autorrealización moral-racional; esto es, de la razón como una finalidad moral en sí misma<sup>63</sup>. La crítica que se le plantea a este argumento desde las posiciones comunitaristas va a hacer visible cómo una teoría de la justicia con este tipo de ambiciones morales queda equiparada en igualdad de condiciones con otras «doctrinas» sobre la vida buena, cuya resolución sobre la prioridad de los fines vitales a perseguir por los individuos nunca estará exenta de una «lucha simbólica» de carácter teleológico —frente a las pretensiones deontológicas con las que la teoría de la justicia trataba de hacer valer su primacía normativa<sup>64</sup>—. Además, la estrategia de hacer derivar la racionalidad

temente, con una personalidad moral-racional colectiva capaz de responsabilizarse de sus decisiones y asumir la perspectiva de un sujeto moral que restringe por sí mismo su modo de actuar desde un «sentido de la justicia» compartido con otros pueblos. Este planteamiento —la inferencia de una personalidad moral a las identidades «políticas»— sería terriblemente polémico, y no voy a entrar en la crítica del mismo, pues tan sólo quiero centrarme en su concepción política de la justicia en *PL*. Originariamente, *Law of Peoples* constituía la última parte de *Justice as Fairness: a Restatement*, que Rawls preparó como materiales didácticos para sus cursos de filosofía política durante los años ochenta, aunque en su publicación final independiente parece ser que se corrigió desde la óptica de *PL*. Existe traducción de este libro al castellano en Paidós, realizada por Hernando Valencia Villa, en el que se viene a traducir el título como *El derecho de gentes*, frente al más correcto «derecho de los pueblos», que recoge con mayor fidelidad la intención conceptual del autor.

<sup>62</sup> Sobre el problema de la estabilidad en la teoría de la justicia, y las presiones para un reajuste teórico, véanse E. Wingenbach, «Unjust Context: the Priority of Stability in Rawls's Contextualized Theory of Justice», *American Journal of Political Science*, vol. 43, núm. 1, 1999, pp. 213-232; Huemer, M., «Rawls's Problem of Stability», *Social Theory and Practice*, vol. 22, 1996, pp. 375-395; L. Wenar, «Political Liberalism: an Internal Critique», *Ethics*, vol. 106, 1995, pp. 32-62; B. Barry, «John Rawls and the Search of Stability», *Ethics*, vol. 105, 1995, pp. 874-915.

<sup>63</sup> Se pueden leer las reflexiones explícitas de Rawls a este particular, por ejemplo, en la introducción a *PL*, en *Justice as Fairness: a Restatement* (pp. 186-187) y en «Justice as Fairness: Political, not Metaphysical» (*CP*, pp. 388-389 y 411 y ss.).

<sup>64</sup> Sobre esta cuestión, véanse M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; D. McCabe, «Knowing about the Good: a Problem with Anti-

kantiana desde una teoría de la elección racional egoísta, al final viene a devaluar a esta última al imponerle un compromiso «teleológico altruista» a su propio raciocinio; contradicción que se hace evidente conforme se va corriendo el velo de ignorancia de la posición original hasta dejar a los individuos en su correspondiente posición estructural como actores sociales. Si la teoría de la elección racional es el método seleccionado para dar cuenta de la racionalidad en cuanto procesamiento cognitivo, habrá que explicar cómo y, sobre todo, cuándo deja de estar al servicio de los intereses propios (una vez éstos se conocen en una situación real), para supeditarlos a un sentido de la justicia que, en cuanto «altruista» (al tener en cuenta los intereses de los demás), es «irracional» en términos egoístas<sup>65</sup>. Una vez eliminado el velo de ignorancia, la racionalidad kantiana y la racionalidad del cálculo de intereses se manifiestan no sólo como contrapuestas, sino incluso también como antagónicas; y en ningún caso se las puede relacionar desde dentro de la racionalidad misma, es decir, desde un punto de vista moral. Por añadidura, con el «solapamiento» entre ambas, la diferenciación de esferas clásicas del liberalismo entre un ámbito público y un ámbito privado prácticamente desaparece, acercándose a la postura kantiana de un republicanismo que hace de la vida pública una virtud moral, en la que los individuos pueden y deben autorrealizarse como sujetos racional-morales.

Todas estas objeciones le hacen a Rawls replantearse el problema de la estabilidad, que en *TJ* había sido solventado en clave kantiana. A mediados de los años setenta, Rawls va a emprender un estudio en profundidad de la ética kantiana como materiales de trabajo para algunas de sus clases, aunque con el verdadero trasfondo de su propia inconformidad con el resultado de su aplicación en *Teoría de la Justicia*. El resultado de este estudio, que le llevará cerca de cinco años de reflexiones, será una aproximación a la crítica hegeliana a Kant, especialmente referida a las insuficiencias del imperativo categórico para asentar una racionalidad moral pública<sup>66</sup>. Con estos antece-

---

perfectionism», *Ethics*, vol. 110, núm. 2, 2000; T. Nagel, «Moral Conflict and Political Legitimacy», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16, 1987; E. G. Martínez, «La polémica de Rawls con los comunitarios», *Sistema*, núm. 107, 1992, pp. 55-72; C. Thiebaut, *Los límites de la Comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992; C. Thiebaut, *La vindicación del ciudadano*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 59-65; M. P. González Altable, «Liberalismo vs. Comunitarismo (John Rawls: una concepción política del bien)», *Doxa*, núms. 17-18, 1995.

<sup>65</sup> La pregunta no es otra que, una vez corrido el velo de ignorancia, cómo se puede transformar la racionalidad estratégica en «racionalidad práctica pura» desde dentro de la propia racionalidad estratégica. En definitiva, la misma pregunta que se le hace a Kant: ¿por qué ser moral? Sobre esta cuestión se puede consultar P. Ricoeur, «On John Rawls's Theory of Justice: Is a Pure Procedural Theory of Justice Possible?», *International Social Science Journal*, vol. 42, 1990, pp. 553-564; E. Bello, «Cuestiones de método en la teoría de John Rawls», *Revista de Filosofía*, núm. 15, 1997, pp. 177-201.

<sup>66</sup> Véase *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000. También se puede consultar a este particular V. Camps, «El segundo Rawls, más cerca de Hegel», *Daimon*, núm. 15, 1997, pp. 63-69; S. A. Schwarzenbach, «Rawls, Hegel, and Communitarianism», *Political Theory*, vol. 19, 1991, pp. 539-571.

dentés, Rawls se convencerá de que la única forma de darle solución al problema de la estabilidad es con un «giro» desde la perspectiva «interna» dada en *TJ* a una perspectiva «externa» de carácter político, que opera como un constreñimiento de la sociedad bien ordenada a la propia racionalidad —definida ésta a partir de una teoría de la justicia política—.

Rawls da comienzo a su *Liberalismo Político* añadiendo una nueva cuestión a la que se planteaba como objetivo en su teoría de la justicia como equidad, es decir, a la de cómo establecer los términos equitativos de cooperación entre sujetos racionales. Esta nueva pregunta va a quedar formulada de la siguiente manera:

¿Cómo es posible la existencia duradera de una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que no dejan de estar profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables?<sup>67</sup>

Con esta nueva interpelación incorporada a la posición original, las «personas representativas» ya no vienen definidas a partir de las posiciones —funcionales— de una estructura básica dada, sino que, por el contrario, se referirán a sujetos representativos de cada una de las «doctrinas comprensivas» que, pese a defender visiones diferenciadas sobre la vida buena, pretenden convivir pacífica y cooperativamente en una misma sociedad como «unión de uniones sociales». Esta nueva configuración del problema va a exigir a Rawls, en primer lugar, una revisión del concepto manejado de la racionalidad, y, a través del mismo, un distanciamiento de su teoría de la justicia de la racionalidad práctica kantiana como virtud moral, que sólo ya podrá mantenerse como referencia de una sociedad bien ordenada en el plano político de una «razón pública», sobre la que se sostiene la posibilidad de convivencia entre ciudadanos iguales pero diferentes.

Una innovación conceptual clave en esta redefinición, aunque en su formulación original en «Kantian Constructivism in Moral Theory» todavía no hacía una referencia clara hacia el giro político, es la que Rawls establece como diferencia entre «lo racional» y «lo razonable»<sup>68</sup>. Lo racional se refiere

---

<sup>67</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, p. 4 (se cita la versión castellana: *Liberalismo Político*, Barcelona, Crítica, 1996, p. 33). Con esta cuestión Rawls retrata el hecho del pluralismo como una característica añadida y elemental de la estructura básica, que toda sociedad bien ordenada debe tener en cuenta. Lo razonable de las diferentes doctrinas se refiere aquí, por el momento, a su igualdad respecto a la pretensión de legitimidad como definiciones de la vida buena. Con ello, su definición de la justicia como un fin o bien racional es asumido, en este giro, como una doctrina filosófica más entre otras posibles.

<sup>68</sup> *Political Liberalism*, *op. cit.*, pp. 79-85. Lo racional y lo razonable nacen de la revisión de las dos facultades morales —el sentido del bien y el sentido de la justicia— para adaptarlas a un contexto de estabilidad externa. Esta diferenciación cobra su necesidad de la reconceptualización de la racionalidad, que en su *Teoría de la Justicia* aparecía identificada con la teoría de la elección racional. Rawls viene a reconocer cómo las implicaciones normativas de una racionalidad práctica no pueden ser deducidas completamente desde una racionalidad estratégica (*ibid.*, nota 7, p. 53),

re a la capacidad de un individuo —o conjunto de individuos asociados— para discernir sus objetivos e intereses, y perseguir eficientemente su consecución seleccionando los medios más adecuados entre los disponibles. Lo racional no sólo abarcaría lo que se conoce como una racionalidad estratégica, sino que implicaría también un sentido del bien. Esta atribución es importante porque, con el giro político hacia una sociedad pluralista, las diferentes posibilidades de concebir el bien, lejos de ser una tarea delegada a los individuos desde su singularidad, se enmarcan en un *politeísmo axiológico* configurado por diferentes tradiciones de pensamiento y formas de vida, que serán etiquetadas por Rawls como «doctrinas comprensivas»<sup>69</sup>. Lo razonable, por el contrario, sería la facultad —derivada de nuestro sentido de la justicia— que nos permite colaborar y participar en la definición de los términos equitativos de la cooperación social desde diferentes concepciones de la vida buena<sup>70</sup>. La diferencia crucial respecto a la anterior articulación de la teoría de la justicia, se encuentra en que los principios de la justicia capaces de despertar una aceptación generalizada de los términos de la cooperación social ya sólo se pueden alcanzar en el ámbito político, que de esta manera queda configurado como un espacio de encuentro para todos los ciudadanos sin excepciones, es decir, como un espacio social «público»<sup>71</sup>. Lo razonable se concretiza, de esta manera, en una «razón pública», que debe ser válida, desde la cultura política en la que toma asiento, para todos los individuos, independientemente de sus convicciones personales sobre la vida buena<sup>72</sup>.

Esta identificación de lo político con lo público resulta vital para la interpretación liberal rawlsiana, pues, de este modo, frente a esa esfera pública en la que todos los individuos vienen a interactuar como ciudadanos «abstractos» en igualdad de condiciones y estatus, se viene a crear otra esfera «privada» en la que cada individuo puede perseguir por sí mismo —o en asociación con otros individuos— sus propios intereses y expectativas vertebadas en torno a una definición diferenciada de la vida buena. La identidad social queda separada de la identidad como ciudadano político, permitiéndolo

---

como lo demuestra la necesidad de dotar al concepto de «lo razonable» de un sentido de la reciprocidad y de la disponibilidad a la cooperación social.

<sup>69</sup> En palabras de Rawls, «... el liberalismo como doctrina política supone que hay muchas concepciones del bien enfrentadas e incommensurables, cada una de ellas compatible con la plena racionalidad de las personas humanas, en tanto en cuanto podamos averiguar si están dentro de una concepción política de justicia practicable». «Justice as Fairness: political, not metaphysical», en *CP*, p. 412 (se cita la traducción de E. G. Martínez Navarro: «Justicia como imparcialidad: política, no metafísica», en *Diálogo Filosófico*, núm. 16, enero-abril de 1990, p. 29).

<sup>70</sup> Sobre la derivación de «lo razonable» del «sentido de la justicia», véase R. Paden, «Rawls's Just Savings Principle and Sense of Justice», *Social Theory and Practice*, vol. 23, 1997, pp. 27-51.

<sup>71</sup> Véase R. Alejandro, «What is Political about Rawls's Political Liberalism», *The Journal of Politics*, vol. 58, 1996, pp. 1-24.

<sup>72</sup> Véase E. Fraser y N. Lacey, «Politics and the Public in Rawls's Political Liberalism», *Political Studies*, vol. 43, 1995, pp. 233-247.

le a Rawls recrear las condiciones de igualdad de la posición original —de carácter abstracto tras el velo de ignorancia— en torno a una definición «política» de persona<sup>73</sup>. Pero con ello también Rawls renuncia a dotar a su teoría de la justicia de implicaciones morales, es decir, a cargar a los individuos con una definición «racionalista» de sí mismos que deben incorporar en todo proyecto sobre la vida buena. Esta renuncia es fruto de descartar el tomar la «estabilidad interna» como medida de la «estabilidad externa» en una definición «republicana» del espacio político; es decir, como si lo público debiera atenerse a una definición previa de virtudes en las que debe auto-realizarse todo sujeto racional. El ámbito político, desde el «republicanismo kantiano», aparecería como un fin en sí mismo, al que todo individuo racional necesitaría acudir —y participar activamente— para autorrealizarse como persona «moral». Por el contrario, desde el *Liberalismo Político*, el aspecto de la autorrealización personal queda delegado al espacio privado de «lo racional», es decir, de la conformación de una concepción de la vida buena a partir de alguna adscripción comunitaria y/o filosofía personal<sup>74</sup>. Rawls descarta en diferentes textos esta concepción republicana de lo político como una «comunidad» estructurada «prepolíticamente» en torno a un ideal de sí misma y de sus miembros, es decir, en torno a una identidad colectiva de tipo cultural, religiosa o filosófica, pues la única forma de mantenerla como tal, sin disensiones ni deserciones, sería por mediación de la coacción coercitiva del Estado, que de esta manera socavaría las libertades fundamentales de los individuos (especialmente la de la libertad de conciencia y pensamiento) sobre las que se asienta todo régimen constitucional democrático. El republicanismo kantiano puede ser una opción personal para la definición de la «vida buena» que refuerce, desde un sentido del bien, la idea de una razón pública, pero en ningún caso puede aspirar a obtener un rango «público», y, en consecuencia, obligatorio<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> Véase S. Clarke, «Contractarianism, Liberal Neutrality, and Epistemology», *Political Studies*, vol. 47, núm. 4, 1999, pp. 627-642.

<sup>74</sup> Véase J. Sterba, «Reconciling Public Reason and Religious Values», *Social Theory and Practice*, vol. 25, núm. 1, 1999, pp. 1-28.

<sup>75</sup> Aceptar esa tesis del «humanismo kantiano» nos llevaría otra vez a la «solución interna» del problema de la estabilidad. Véase *PL*, pp. 42-43, 146-147, 201 y 205-206. Especialmente, resulta esclarecedora la contrarréplica de Rawls a las críticas de Habermas: «El aparente énfasis de Habermas en lo político [...] es completamente plausible sólo a condición de que la idea del humanismo clásico sea verdadera: esto es, que la esfera en la que los seres humanos logran su más plena realización, su mayor bien, es en las actividades de la vida política. Evidentemente, comprometerse con la vida política puede ser una parte razonable de las concepciones del bien de muchas personas, y para mí puede ser de hecho un gran bien... Sin embargo, la justicia como equidad rechaza cualquier declaración de esta suerte. Subordinar el bien de la sociedad civil al de la vida pública parece erróneo», en «Reply to Habermas», *The Journal of Philosophy*, núm. 92, 1995 (incorporado como Lecture IX a la paperback edition de *Political Liberalism*, 1996) [se cita la traducción de G. Villar Roca, «Réplica a Habermas», en J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político (DLP)*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 128]. Véase también, S. Wolin, «The Liberal Democratic Divide: on Rawls's Political Liberalism», *Political Theory*, vol. 24, 1996, pp. 97-119.

En contraste con estas reflexiones, el concepto de «lo razonable», tal y como nos viene especificado por Rawls, no está exento, como lo demuestran las amplias críticas de las que ha sido objeto, de una cierta ambigüedad, pues, en primer lugar, se refiere a una definición «política», como aquello que cabe aceptar dentro de un discurso político —el *locus* autorreferencial del sistema político—, pero, por otro lado, se engarza con un sentido interno de la justicia de carácter moral<sup>76</sup>. Si, como creo que quiere dar a entender Rawls, la idea de una «razón pública» descarta una moralidad intrínseca, en ningún caso se le podría dotar al concepto de «lo razonable» de una correspondencia con virtudes morales. Hacer tal cosa nos llevaría otra vez al callejón «sin salida» de su *Teoría de la Justicia*, es decir, a una solución «interna» del problema de la estabilidad. Por otro lado, una solución radicalmente «externa» haría depender la estabilidad de una mera «legalidad» impuesta coercitivamente, cuando el objeto de una teoría de la justicia de carácter político es, precisamente, proveer a la legalidad de unos principios «rationales» en los que ésta pueda encontrar una «legitimación» pública<sup>77</sup>. La vía intermedia tomada por Rawls da una solución parcial, pues al final tiene que «cargar» con esa doble tensión al concepto de «lo razonable», dotándolo de una predisposición «moral» a la cooperación social y al reconocimiento de las reglas como virtudes «político-morales» que posibilitan el «juego limpio» (*fair play*)<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> El valor de la tolerancia que promueve la razón pública es para algunos autores un valor básico para la convivencia en las sociedades modernas, y por ello no puede divorciarse por completo de pretensiones morales. Véase S. Mendus, «Teaching Morality in a Plural Society», *Government and Opposition*, vol. 33, núm. 3, 1998, pp. 355-371; K. Tan, «Liberal Toleration in Rawls's Law of Peoples», *Ethics*, vol. 108, 1998, pp. 276-295; K. Strike, «Must Liberal Citizens be Reasonable?», *The Review of Politics*, vol. 58, 1996, pp. 41-48; B. Walker, «John Rawls, Mikhail Bakhtin, and the Praxis of Toleration», *Political Theory*, vol. 23, 1995, pp. 101-127; D. Paris, «Moral Education and the "Tie that Binds" in Liberal Political Theory», *American Political Science Review*, vol. 85, 1991, pp. 875-901; C. Thiebaut, *La vindicación del ciudadano*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 259-274; C. Thiebaut, *De la Tolerancia*, Madrid, La Balsa de Medusa, 1999, pp. 84-97.

<sup>77</sup> Sobre la base de una necesidad de legitimación del orden normativo, Rawls diferencia tres niveles de la publicidad. El primer nivel de la publicidad sería aquel que viene impuesto de manera coercitiva por la legalidad vigente (moral egoísta/pre-convencional). Lo público se identificaría, en este nivel, con lo obligatorio. Un segundo nivel sería aquel que viene a justificar el orden vigente a partir de unas creencias comunes compartidas «prepolíticamente» (moral convencional). Éste, por ejemplo, podría ser el caso de algún régimen confesional que vierte en el orden jurídico público diferentes expectativas normativas —pongamos por caso un Estado islámico que toma por fuente básica del Derecho el Corán—. El tercer nivel de la publicidad sería aquel que parte de una justificación de la justicia pública en sus propios términos, es decir, desde una teoría sobre la justicia misma (moral postconvencional). En el caso de Rawls, por supuesto, la teoría que mejor se ajustaría a estas necesidades sería su teoría de la justicia como equidad, especialmente referida a su versión política en el contexto de un pluralismo axiológico. Con el calificativo de «publicidad plena» para este último nivel, Rawls viene a identificar a la justicia como equidad como el fin último de la publicidad misma, es decir, donde ésta puede expresarse fielmente según su naturaleza —podremos evidenciar una argumentación similar en el desarrollo del concepto de autonomía plena—. Véase *PL*, pp. 66-77.

<sup>78</sup> Véase D. Estlund, «The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth», *Ethics*, vol. 108, 1998, pp. 252-275.

Para apuntalar «lo razonable» desde la estabilidad externa, Rawls crea una diferenciación conceptual más entre la «autonomía racional» y «autonomía plena», que se corresponderían con los dos primeros momentos del proceso de descender el velo de ignorancia —el tercer momento sería el de nuestra perspectiva como sujetos o actores sociales reales<sup>79</sup>—. La autonomía racional sería un artificio que formaría parte del construccionismo político de la posición original y en el que se quedaría asumiendo que, en el nivel de abstracción procedente del velo de ignorancia, es un elemento conceptual de un modelo ideal que no da cuenta de las personas reales. La autonomía plena haría referencia a aquella autonomía que es posible alcanzar en cuanto ciudadanos reales, esto es, en cuanto portadores de una serie de derechos políticos que garantizan la autonomía real y efectiva de los individuos. Rawls estima que el «sentido de reciprocidad» sobre el que se sostiene la disponibilidad a la cooperación sólo es posible en el segundo tipo de autonomía, al crear un interés común por salvaguardar «el bien» político de un Estado de Derecho<sup>80</sup>. Lo razonable, entonces, sólo sería posible como parte de un ideal de ciudadanía democrática, es decir, desde una definición política de la persona que, por consiguiente, quedaría afincada en la «estabilidad externa» que nos ofrecen las instituciones sociales y políticas «bien ordenadas»<sup>81</sup>.

La única manera de poder llegar en esta tesitura a una «razón pública», en estimación de Rawls, sería a partir de un «constructivismo político» contractualista, en virtud del cual podríamos alcanzar un reconocimiento «razonable» de los principios desprendidos de la teoría de la justicia como equidad, que, en su interpretación política, reforzarían las bases liberales de una

<sup>79</sup> Sobre la autonomía racional y la autonomía plena, véase *PL*, pp. 72-81.

<sup>80</sup> Sobre «el bien político», véase *ibid.*, pp. 201-206.

<sup>81</sup> En definitiva, sobre un sentido del «bien político» como «orden», que tiene un valor propio, al igual que en Hobbes, en sí mismo. La reciprocidad, lejos de sostenerse entonces en un sentido moral como sociabilidad innata y disponibilidad espontánea a la cooperación, se sostendría en una afiliación política que, descargada de implicaciones morales —virtudes republicanas—, repercuten como un beneficio «racional» para el individuo, en cuanto le permiten perseguir sus intereses en la esfera privada. Con la renuncia a una base moral de la política, esto es todo cuanto nos estaría lícito aventurar. La paradójica consecuencia de lo dicho es que la autonomía plena haría depender el ejercicio de «lo razonable» de una garantía al ejercicio de «lo racional», poniendo en quiebra ese necesario sentido de la justicia que da prioridad a lo justo sobre las definiciones de lo bueno. Pese a todas las matizaciones de Rawls, las «virtudes cívicas» sólo se sostienen en una concepción «republicana» del espacio político. Sobre esta cuestión se puede consultar Sinopoli, R., «Thick-skinned Liberalism: Redefining Civility», *The American Political Science Review*, vol. 89, 1995, pp. 612-620; D. Miller, «Citizenship and Pluralism», *Political Studies*, vol. 43, 1995, pp. 432-450; S. Caney, «Anti-perfectionism and Rawlsian Liberalism», *Political Studies*, vol. 43, 1995, pp. 248-264; R. Fullinwider, «Citizenship, Individualism, and Democratic Politics», *Ethics*, vol. 105, 1995, pp. 497-515; G. Hill, «Citizenship and Ontology in the Liberal State», *The Review of Politics*, vol. 55, 1993, pp. 67-84; P. Neal, «In the Shadow of the General Will: Rawls, Kant and Rousseau on the Problem of Political Right», *The Review of Politics*, vol. 49, 1987, pp. 389-409; C. Thiebaut, «Sujeto liberal y Comunidad: Rawls y la unión social», *Enrahonar*, núm. 27, 1997, pp. 19-33.

primacía de las libertades básicas<sup>82</sup>. En «Kantian Constructivism en Moral Theory», Rawls perfila como el rasgo más característico del construccionismo kantiano la creación de un orden social —de naturaleza normativa— a partir de una definición de la persona autónoma, en la que su racionalidad —práctica— adquiere el rango de una virtud moral. Rawls viene a asumir como base esencial de toda teoría con pretensiones constructivistas esta relación conceptual entre una definición de persona y una definición de la sociedad<sup>83</sup>. En su *Teoría de la Justicia*, la persona era definida, al igual que en Kant, como una persona moral con dos facultades principales dadas a su racionalidad práctica: un sentido del bien, que le permitía perseguir sus propios fines bajo el principio aristotélico de la superación personal, y un sentido de la justicia, que le permitía concebir sus relaciones con otros individuos bajo el objetivo común de la cooperación social —frente a la competencia irreconciliable de intereses del estado de naturaleza en Hobbes—. En *Political Liberalism*, el objetivo de crear un nexo conceptual entre una definición de persona y de sociedad ya sólo será posible desde un «constructivismo político». La causa esencial para ello es que «lo racional», que recoge el viejo concepto de un «sentido del bien», ya no es producto de una «deliberación racional» en el interior de un individuo aislado y abandonado a sus propias fuerzas reflexivas, sino que, por el contrario, cristalizaría como una definición «sociocultural» de la vida buena adscrita a alguna «doctrina comprensiva». Los términos del contrato de cooperación social ya no los establecen los individuos propiamente dichos, sino las «doctrinas comprensivas» en cuanto sujetos representativos de una sociedad civil «pluralista». Sin embargo, como las «doctrinas comprensivas» son incommensurables cognitivamente entre sí, necesitan de un espacio público donde puedan encontrarse en igualdad de condiciones. Este espacio no es otro que el políti-

<sup>82</sup> Véase, por ejemplo, G. Klosko, «Political Constructivism in Rawls's Political Liberalism», *American Political Science Review*, vol. 91, 1997, pp. 635-646.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 93. La principal razón para ello estriba en la división kantiana entre razón teórica y razón práctica. La razón teórica gestaría teorías sobre objetos dados a su experiencia, y que, por consiguiente, aunque no podamos percibirlos más que como fenómenos, tienen una realidad independiente de la conciencia de los hombres. La razón práctica, por el contrario, construye la teoría al mismo paso que construye sus objetos de conocimiento, esto es, su objeto forma parte de la propia construcción y no está dado a su experiencia —en cuanto práctica— independientemente de su interpretación teórica. La coherencia interna de la teoría se pliega al objetivo de ordenar la «práctica social», confiriéndole un fundamento justificativo en la propia germinación de conceptos que la definen respecto a la teoría. Es por esta razón que el «equilibrio reflexivo» puede servirnos como prueba de la validez de una teoría «práctica», al confrontar sus principios y conceptos con los de la práctica real de los actores sociales. Sobre esta cuestión se puede consultar R. B. Brandt, «The Science of Man and Wide Reflective Equilibrium», *Ethics*, vol. 100, 1990, pp. 259-278; S. Estuith y R. Peterson, «The Original Position as Social Practice», *Political Theory*, vol. 16, 1988, pp. 300-334.

Concepciones similares sobre el carácter epistemológico de las ciencias sociales los podemos encontrar en la relación Teoría/Praxis del marxismo, en el mecanismo de la «profecía autocumplida» de Thomas y Merton, o, mirando hacia el panorama español, la concepción de una «sociedad reflexiva» por parte de E. Lamo.

co, que como parte de su propia constitución necesita de una definición neutral de la persona en términos políticos que venga a garantizar, independientemente de las convicciones doctrinales «privadas», una igualdad de participación en la estipulación de los términos del contrato de cooperación<sup>84</sup>. La igualdad de derechos en una definición abstracta de la ciudadanía sería la principal característica de la «personalidad política», a partir de la cual se podrían recrear las condiciones de reflexión de la posición original que llevarían al reconocimiento «público» de los dos principios de la justicia como equidad como base del entendimiento para la cooperación social.

El problema del constructivismo como método de elaboración teórica se encontraría en una pretensión de «objetividad» pública, es decir, en un reconocimiento de su validez cognitiva para el ámbito político<sup>85</sup>. Rawls establece una diferenciación conceptual entre la «verdad» y «lo razonable» como pruebas de validez a las que se puede someter toda teoría con ambiciones prácticas. «Lo razonable» sería aquello que responde a los principios contenidos en una «razón pública», que, en virtud de su publicidad —como perspectiva «política» aceptada y reconocida por todos los ciudadanos en cuanto tales—, puede otorgar y sancionar un reconocimiento de «legitimidad» sobre una demanda de derechos —individuales o colectivos—. «Lo razonable» son aquellas reivindicaciones que, en vez de crear un conflicto irreconciliable entre los actores sociales que pongan en peligro el pacto social de cooperación, refuerzan el sentido solidario de participar en una misma sociedad política, apelando para su aceptación «pública» a los principios y «valores políticos» sobre los que se sostiene<sup>86</sup>. La verdad, por el contrario, viene referida a la aceptación de una teoría desde «dentro» de una doctrina comprensiva particular, donde cada una de las cuales tendría sus propios crite-

<sup>84</sup> Véase, por ejemplo, W. Lund, «Egalitarian Liberalism and Social Pathology: a Defense of Public Neutrality», *Social Theory and Practice*, vol. 23, 1997, pp. 449-478; M. T. López, «Neutralidad liberal y valores morales», *Contrastes*, núm. 3, 1998, pp. 169-184; M. T. López, «Pluralismo moral y los lugares de la argumentación», *Isegoría*, núm. 20, 1999, pp. 197-206.

<sup>85</sup> Lo objetivo aquí se identifica con aquello que se encuentra en condiciones de despertar una aceptación de «publicidad plena», es decir, una «validez cognitiva respecto de los términos de la cultura política del liberalismo procedentes de la Teoría de la Justicia como equidad». Véase W. Norman, «Inevitable and Unacceptable? Methodological Rawlsianism in Anglo-American Political Philosophy», *Political Studies*, vol. 46, núm. 2, 1998, pp. 276-294.

<sup>86</sup> En realidad, éste sería un problema compartido de toda teoría con implicaciones prácticas: su éxito conceptual se debe a su práctica real. El test del equilibrio reflexivo no daría más que una medida, siempre aproximada por su «carga» subjetiva, de esta correlación. Rawls se acerca nuevamente a esta cuestión cuando analiza las «cargas de juicio» que distorsionan la «razonabilidad» desde la «racionalidad» —lo razonable *versus* lo racional—, cuya conclusión no es otra que la incommensurabilidad de las diferentes perspectivas axiológicas para entenderse entre sí —algo similar a las «distorsiones comunicativas» que entorpecen la práctica pura de la «racionalidad comunicativa» en Habermas—, que de este modo necesitan de un lenguaje común más abstracto —el Liberalismo Político— para poder llegar a sentar las bases de un acuerdo. Lo razonable adquiere de esta manera el rasgo ético de la tolerancia, para que cada cual sea, en la intimidad de sus prácticas privadas, como crea pertinente, incluyendo la determinación de sus creencias personales. Sobre las cargas de juicio, véase *PL*, pp. 54-58 y 119-121.

rios de verdad, como conjunto de prácticas «auténticas» a su forma o estilo de vida <sup>87</sup>.

Por último, el giro hacia una «estabilidad externa» frente a la «estabilidad interna» se puede colegir de la transformación del test de validación teórico del «equilibrio reflexivo» en el test de validación del «consenso por superposición». Recordemos que el test del «equilibrio reflexivo» era una exigencia de la racionalidad «práctica» para validar la teoría desde «dentro» de las prácticas efectivas que se pretendían explicar. En el constructivismo político, con la mutación operada en la definición de «lo racional», desde la «racionalidad deliberativa» —aquella que discierne reflexiva y autónomamente el «bien» para un sujeto racional— hacia las diferentes modalidades de la «vida buena» concretadas por las «doctrinas comprensivas», el test de validación ya no lo pueden realizar los sujetos racionales aisladamente, sino que se tendrá que proyectar desde las perspectivas particulares de las doctrinas comprensivas. Las personas representativas, de este modo, serán representativas de cada una de las diferentes doctrinas, filosofías vitales o estilos de vida que conviven en la sociedad civil.

No obstante, al igual que el término de «lo razonable», el consenso por superposición no está exento de ciertas ambigüedades en la definición de su naturaleza privada/pública, como se patentiza en las dos etapas que Rawls explicita en su confección <sup>88</sup>. La primera etapa se sitúa en las condiciones de igualdad de la posición original, y desde una definición «política» de las personas representativas, arrojando por resultado un «Consenso Constitucional» edificado sobre la «razón pública» y los valores políticos liberales. El Consenso Constitucional, puntualiza Rawls, sería de corto alcance, pues no incluiría en su diseño una organización de la estructura básica, sino tan sólo

<sup>87</sup> A favor de Rawls se podría puntualizar que la verdad aquí se refiere a su uso desde la racionalidad práctica (frente a la racionalidad teórica), que sólo puede alcanzarse desde «dentro» de las convicciones personales sobre la vida buena como medida de su autenticidad. El problema de esta definición de verdad es que se asocia a su vieja definición religiosa, de carácter salvífico y escatológico en los terrenos prácticos de la acción moral y del devenir histórico. Con esta definición, la validez cognitiva con pretensiones de universalidad, en su calificación o descalificación como doctrina comprensiva, queda reducida al mismo estatus que la verdad religiosa. Rawls parece no darse cuenta de que, con este planteamiento, la filosofía queda desarmada y deslegitimada para cualquier tipo de reflexión racional, pues su validez ya no se encuentra en la coherencia de su fundamentación epistemológica, sino en el plano de las prácticas sociales que le vienen dadas a su experiencia —y en último término en la hermenéutica «comprensiva» por la cual se interpretan en el seno de cada una de ellas—. No creo que la interpretación que realiza Rorty de la obra de Rawls en el sentido expuesto vaya mal encaminada.

<sup>88</sup> *PL*, pp. 158-168. Sobre los problemas de construcción del Consenso por Superposición, véanse J. Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls Political Liberalism», en *Journal of Philosophy*, XCII, núm. 3, pp. 132-180; J. Habermas, «Vernünftig versus Wahr —oder die der Weltbilder», en *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp Verlag, 1996, pp. 95-127 (recompilados y traducidos en J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el Liberalismo Político*, Barcelona, Paidós, 1998); M. Giusti, «Tras el consenso. Sobre el giro epistemológico-político de John Rawls», *Isegoría*, núm. 14, 1996, pp. 111-125.

los procedimientos políticos de un gobierno democrático<sup>89</sup>. En resumen, en este primer nivel, el Consenso Constitucional sería equiparable al ejercicio de la «razón pública» en la organización de las instituciones políticas y del Derecho jurídico.

La segunda etapa supondría un paso más en el descorrimiento del velo de ignorancia, y dejaría a los individuos «juzgar» el Consenso Constitucional desde el «interior» de sus respectivas «identidades sociales». La prueba desde el ámbito privado para «legitimar» el orden público sería doble. En primer lugar, el orden constitucional previamente organizado les debe dejar el suficiente espacio y «libertad» de acción como para desarrollar plenamente las prácticas por las cuales se materializa su «sentido del bien» o de la «vida buena». Esta condición viene garantizada —en opinión de Rawls— por la primacía de los derechos subjetivos y libertades básicas en el diseño político, y, especialmente, dentro de éstos, por el derecho a la libertad de conciencia y de pensamiento<sup>90</sup>. Y en segundo lugar —lo que propiamente dicho se podría considerar un «consenso por superposición»—, los principios de la «razón pública» deben ser ratificados como «válidos» desde dentro de las propias «doctrinas comprensivas», es decir, desde su propio criterio de verdad axiológico. Este hecho es importante —en realidad, más importante para las doctrinas comprensivas, en cuanto les va en ello su reconocimiento como doctrinas razonables, que para la propia validación de la razón pública— porque, si bien «lo razonable» puede dotar a los individuos de un «genuino» deseo de cooperación con otros individuos que no comparten sus valores vitales, no puede hacer que, según Rawls, éstos se comprometan en respetar el orden normativo derivado del consenso constitucional<sup>91</sup>. En defi-

<sup>89</sup> *PL*, p. 159. Se puede comparar este recorte de objetivos respecto de los datos a la teoría de la justicia como equidad original, que tenía por objeto prioritario la estructura básica. De este modo se patentiza una renuncia al «racionalismo» para la determinación reflexiva de un modelo de sociedad bien ordenada. El único aspecto de la sociedad que podría ser ordenado según los principios de la justicia como equidad, y alcanzar un rango «público», sería el político. Pero con esta restricción, la primacía de los derechos articulados en torno a la libertad de los modernos alcanza una prioridad sobre cualquier otra consideración, incluida la «justicia distributiva» por la que trataba de organizarse la estructura básica y sus «derechos sociales» inmanentes. La pretensión de un equilibrio entre la libertad de los antiguos y la de los modernos en el Liberalismo Político en realidad no sería tal. Véase, por ejemplo, G. Hill, «Reason and Will in Contemporary Social Contract Theory», *Political Research Quarterly*, vol. 48, 1995, pp. 101-116; J. Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls Political Liberalism», en *Debate sobre el Liberalismo Político*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 65 y ss.

<sup>90</sup> En su lectura política, la garantía a los «bienes primarios» de la justicia como equidad se convierten automáticamente en «derechos políticos», que como tales mantienen una afinidad con el sentido de la justicia como equidad. La justicia, en consecuencia, se encuentra en condiciones de plantear límites al desarrollo de los planes de vida desde los mismos derechos que los posibilitan, dictaminando cuáles de ellos pueden ser «razonablemente» perseguidos sin entrar en colisión con un Estado de Derecho, es decir, sin lesionar el mismo tiempo la igualdad de derechos del resto de individuos.

<sup>91</sup> El compromiso axiológico sería una facultad exclusiva del «sentido del bien» provisto desde las doctrinas comprensivas. Por ello, es importante que, para seguir voluntariamente un orden social legítimo, no entren en contradicción con la «razón pública»; aunque si ésta es inevitable, se

nitiva, si las doctrinas comprensivas aceptan los valores liberales sobre los que se funda el «consenso constitucional» —especialmente su primacía sobre su definición de la vida buena como garantía del orden social y convivencia pacífica con otras doctrinas comprensivas en un pacto de respeto mutuo—, y los toman como referencia básica para llegar a otros consensos sobre la estructura básica, tendremos asentadas las bases de un acuerdo social «profundo» que soporte la prueba de su «estabilidad» en el tiempo. En palabras de Rawls:

En lo tocante a la profundidad, una vez se ha dado el consenso constitucional, los grupos políticos tienen que entrar en el foro público de la discusión política y apelar a otros grupos que no comparten su doctrina comprensiva. Ese hecho hace que sea racional para ellos salir del restringido círculo de sus propios puntos de vista y desarrollar concepciones políticas en cuyos términos poder explicar y justificar las políticas elegidas por ellos a un público más amplio y con el propósito de acabar reuniendo a una mayoría. Al proceder así, se ven conducidos a formular concepciones políticas de la justicia. Esas concepciones proporcionan la moneda corriente con que discutir y una base profunda para explicar el significado y las implicaciones de los principios y las políticas que cada grupo respalda <sup>92</sup>.

El consenso por superposición, al contrario que la posición original como constructo teórico, es un consenso real establecido por actores reales, que están llamados a ponerse de acuerdo sobre algún aspecto relevante de sus expectativas vitales. Desde el punto de vista de un sistema político democrático, el Consenso Constitucional sería aquel derivado de un *periodo legislativo constituyente* —que necesita, no obstante, de unos principios previos de la justicia compartidos como referentes normativos, y que pueden ser tomados de la teoría de la justicia como equidad—, mientras que el «Consenso por Superposición» se corresponde con *el periodo legislativo corriente*, por el que se reglamenta el marco de la estructura básica bajo el procedimiento

---

concederá una prioridad a los fundamentos públicos de la cooperación social. El republicanismo puede actuar, en este sentido, como un vínculo axiológico capaz de comprometer a un actor con el reconocimiento de las bases públicas de cooperación como una finalidad en sí misma, pero, como ya se comentó, nunca puede exigir un acatamiento doctrinal «universal» que viole la libertad misma de pensamiento.

<sup>92</sup> *PL*, p. 165 (se cita la traducción española de A. Domènech en J. Rawls, *El Liberalismo Político*, Barcelona, Crítica, 1996, pp. 197-198). Sobre esta cita hay una cierta polémica sobre si cuando reclama a los actores sociales ponerse en un punto de vista superior a sus convicciones personales se incluye también o no se incluye un punto de vista intersubjetivo, es decir, aquel que toma en consideración el punto de vista de las otras partes desde su correspondiente determinación hermenéutica de sentido (la intercambiabilidad de posiciones perceptivas de la fenomenología junto a la asunción ideal de rol del interaccionismo simbólico de Mead). Puesto que en opinión de Rawls las «doctrinas comprensivas» son incommensurables cognitivamente entre sí, no creo que sus intenciones se orienten hacia ese tipo de implicaciones, sino que más bien tienen por objeto resaltar la necesidad de un lenguaje neutral desde el que los actores políticos puedan dialogar y ponerse de acuerdo.

democrático de mayorías «razonables»<sup>93</sup>. *La idea del Consenso por Superposición, desde el punto de vista político, se podría entender entonces como aquel «consenso público» que se va consiguiendo en la «superposición» de distintas doctrinas —representadas por partidos políticos— hasta alcanzar una mayoría democrática*<sup>94</sup>. Para llegar a tales consensos, los actores políticos tendrían que tener en cuenta sus propios intereses como sujetos racionales, y un punto de vista «público y neutral» desde el que poder hacer llegar sus reivindicaciones a las otras partes. Este espacio social de encuentro —nos dirá Rawls— no es otro que el discurso político, y, más concretamente, aquel que se nos presenta en los términos y valores defendidos por el Liberalismo Político como marco reflexivo de una razón pública.

### Conclusiones

Llegado el momento de realizar un balance de la obra de Rawls, me gustaría resaltar que, pese a concentrar la mayor parte de sus aportaciones en dos publicaciones (*TJ* y *LP*), la gran trascendencia que éstas han tenido en el debate internacional procede de la inflacionada meticulosidad del trabajo de reflexión de Rawls, que siempre prefería, cual maestro de ajedrez, analizar un problema en todas sus variantes antes de posicionarse con un movimiento teórico. *Liberalismo Político* sería el más fiel reflejo de este paciente y diligente método de trabajo. Tras publicar *Teoría de la Justicia*, Rawls dio prácticamente por terminadas sus reflexiones en torno a las aplicaciones de una teoría de la justicia en la organización económica, para dirigir el frente de su pensamiento a un elemento constitutivo del propio «sentido de la justicia», como es su relación con una pluralidad de definiciones axiológicas del bien en las sociedades democráticas y la misma posibilidad de convivencia pacífica entre las mismas, dependiente de un acuerdo político que resultase «razonable» para todas las partes. Si el debate generado tras la publicación de *TJ* todavía sigue reclamando la atención de múltiples comentaristas a lo largo y ancho del mundo, el

<sup>93</sup> Véase *PL*, pp. 231 ss.

<sup>94</sup> Véase «Reply to Habermas», en J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 89-97. En esta concepción, la «representación» política para la participación pública deviene en un elemento de primer orden para la «legitimidad» legislativa, frente a las necesidades «deliberativas» de la opinión pública dentro de una democracia participativa «radical» al estilo de Habermas. Sobre la influencia de la práctica política «real» norteamericana en el diseño del Construcionismo Político de Rawls se puede consultar G. Klosko, «Rawls's "Political" Philosophy and American Democracy», *The American Political Science Review*, vol. 87, 1993, pp. 348-359; P. Silveira y W. Norman, «Rawlsianismo metodológico. Una introducción a la metodología dominante en la filosofía contemporánea», *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 5, 1995, pp. 125-151; B. Bayona, «La "cultura política" en el Liberalismo Político», *Sistema*, núm. 149, 1999, pp. 69-97; J. Poulain, «La "parousia" americana de la democracia filosófica», *Isegoría*, núm. 8, 1993, pp. 85-102; W. Norman, «La filosofía política anglosajona antes y después de Rawls», *Taula*, núms. 17-18, 1992, pp. 111-120.

debate en torno a *LP* se puede decir que no ha hecho sino comenzar. Tal es el meritorio saldo del legado intelectual de Rawls, que si bien se hizo esperar —prácticamente hasta el final— para «repensar» su primera propuesta teórica contenida en *TJ*, el material que ha quedado publicado en *LP* va a necesitar todavía de muchos años de reflexiones y análisis antes de resultar, siquiera, parcialmente desplazado del debate de la Filosofía Política Contemporánea.

## BIBLIOGRAFÍA

### *Referencias bibliográficas de John Rawls*

- (1950) «A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character», Ph. D. Dissertation, Princeton University, 1950. Resumen en *Dissertation Abstracts*, núm. 15, 1955.
- (1951a) «Outline of a Decision Procedure for Ethics», *The Philosophical Review*, núm. 60 (trad. de M. A. Rodilla, «Esbozo de un procedimiento de decisión para la ética», en J. RAWLS, *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 61-77).
- (1951b) Reseña de *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, de S. TOULMIN, *The Philosophical Review*, núm. 60 (trad. de M. J. Guerra, «Un examen del lugar de la razón en la ética», *Daimon*, núm. 15, 1997).
- (1955a) Reseña de *Inquiries into the Nature of Law and Morals*, de Axel HÄGERS-TROM, *Mind*, núm. 64.
- (1955b) «Two Concepts of Rules», *The Philosophical Review*, núm. 64 [trad. de M. Arbolí, «Dos conceptos de reglas», en P. FOOT (ed.), *Teorías sobre la Ética*, México, FCE, 1974].
- (1957) «Justice as Fairness», *The Journal of Philosophy*, núm. 54.
- (1958) «Justice as Fairness», *The Philosophical Review*, núm. 67 (trad. de M. A. Rodilla, «Justicia como equidad», en J. RAWLS, *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 78-102).
- (1961) Reseña de R. KLINBANSKY (ed.), *Philosophy in Mid-Century. A Survey*, en *The Philosophical Review*, núm. 70.
- (1963) «Constitutional Liberty and the Concept of Justice», en C. J. FRIEDRICH y J. W. CHAPMAN, *Nomos*, vol. VI, *Justice*, Nueva York, 1963.
- (1964) «Legal Obligation and the Duty of Fair Play», en S. HOOK (ed.), *Law and Philosophy*, Nueva York, 1964.
- (1965) Reseña de R. B. BRANDT (ed.), *Social Justice*, en *Philosophical Review*, núm. 74.
- (1967) «Distributive Justice», en P. LASLETT y W. G. RUNCIMAN (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, third series, Oxford, Blackwell, 1967.
- (1968) «Distributive Justice: Some Addenda», *Natural Law Forum*, núm. 13.
- (1969) «The Justification of Civil Disobedience», en H. A. BEDAU (ed.), *Civil Disobedience*, Nueva York, 1969 (trad. de M. A. Rodilla, «Justificación de la desobediencia civil», en J. RAWLS, *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 158-170).
- (1971a) *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971 (trad. de M. D. González, *Una Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1979).

- (1971b) «Justice as Reciprocity», en S. GOROVITZ (ed.), *Mill. Utilitarianism with Critical Essays*, Nueva York, 1971.
- (1972) «Reply to Lyons and Teitelman», *The Journal of Philosophy*, núm. 69.
- (1973) «Distributive Justice», en E. S. PHELPS (ed.), *Economic Justice*, Baltimore, Penguin Books, 1973 (refundición de los artículos publicados en 1967 y 1968. Trad. de M. A. Rodilla, «Justicia distributiva», en J. RAWLS, *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 123-1579).
- (1974) «Some Reasons for the Maximin Criterion», *American Economic Review*, núm. 64.
- (1974) «Reply to Alexander and Musgrave», *Quarterly Journal of Economics*, núm. 88 (trad. de M. A. Rodilla, «Réplica a Alexander y Musgrave», en J. RAWLS, *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 171-191).
- (1975a) «A Kantian Conception of Equality», *Cambridge Review*, núm. 96 [reeditado bajo el título «A Well-ordered Society», en P. LASLETT y J. FISHKIN (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, fifth series, New Haven, Yale University Press, 1979].
- (1975b) «Fairness to Goodness», *The Philosophical Review*, núm. 84.
- (1975c) «The Independence of Moral Theory», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, núm. 48 (trad. de M. A. Rodilla, «La independencia de la teoría moral», en J. RAWLS, *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 192-208).
- (1977a) «The Justification of Civil Disobedience», en R. M. DWORKIN (ed.), *The Philosophy of Law*, Oxford, Oxford University Press, 1977 (es una reproducción de los apartados 55, 58 y 59 de *A Theory of Justice*. Existe traducción de J. Sainz, «La justificación de la desobediencia civil», en *Filosofía del derecho*, México, FCE, 1980).
- (1977b) «The Basic Structure as Subject», *The American Philosophical Quarterly*, núm. 14.
- (1978) «The Basic Structure as Subject», en A. I. GOLDMAN y J. KIM (eds.), *Values and Morals*, Boston, Reidel, 1978 [con pocas modificaciones, es incorporado en *Political Liberalism* (1993)].
- (1980) «Kantian Constructivism in Moral Theory», *The Journal of Philosophy*, núm. 77 [con algunas modificaciones, es incorporado a *Political Liberalism* (1993); existe traducción integral de de M. A. Rodilla, «El constructivismo kantiano en la teoría moral», en J. RAWLS, *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 209-262].
- (1982a) «Foreword to *the Methods of Ethics*, 1982», prefacio a H. SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, Indianápolis, Hackett Publ., 1982.
- (1982b) «Social Unity and Primary Goods», en A. SEN y B. WILLIAMS, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 (trad. de M. A. Rodilla, «Unidad social y bienes primarios», en J. RAWLS, *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 263-290).
- (1982c) «The Basic Liberties and Their Priority», en S. MACMURRIN (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. III, Salt Lake City, Utah University Press, 1982 [incorporado a en *Political Liberalism* (1993); traducción al castellano de G. Valverde, en S. M. MCMURRIN (ed.), *Libertad, Igualdad y Derecho*, Barcelona, Ariel, 1988, y de J. V. Rubio, *Sobre las libertades*, Barcelona, Paidós, 1990].

- (1985) «Justice as Fairness: Political, not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, núm. 14 (trad. de E. G. Martínez Navarro, «Justicia como imparcialidad: Política, no metafísica», en *Diálogo Filosófico*, núm. 16, 1990, y de S. Mazzuca, «La justicia como equidad: política, no metafísica», *La Política*, núm. 1, 1996).
- (1987a) «The Idea of an Overlapping Consensus», *Oxford Journal of Legal Studies*, núm. 7 [con algunas modificaciones, es incorporado a *Political Liberalism* (1993); trad. cast. de J. C. Bayón, en J. BETEGÓN y J. R. DE PÁRAMO (eds.), *Derecho y Moral Ensayos analíticos*, Barcelona, Ariel, 1990].
- (1987b) «Préface a l'édition française» de *A Theory of Justice*, París, Éd. du Seuil, 1987 (trad. de E. Martínez Navarro, «Prefacio a la edición francesa de *A Theory of Justice*», *Daimon*, núm. 15, 1997).
- (1988) «The Priority of Right and Ideas of the Good», *Philosophy and Public Affairs*, núm. 17 [con algunas modificaciones, es incorporado a *Political Liberalism* (1993)].
- (1989a) «The Domain of the Political and Overlapping Consensus», *New York University Law Review*, núm. 64.
- (1989b) «Themes in Kant's Moral Philosophy», en E. FÖRSTER (ed.), *Kant's Transcendental Deduction. The Three Critiques and the Opus Postumum*, Stanford, Stanford University Press, 1989.
- (1989c) *Justice as Fairness. A Briefer Restatement*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, inédito.
- (1990) *The Idea of Public Reason, I, Its Meaning and Role; II, Its Ground and Possibility* (two lectures given at University of California, Irvine), inédito.
- (1991) «Roderick Firth: His Life and Work», *Philosophy and Phenomenological Research*, núm. 51.
- (1993a) *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press (trad. de A. Domènech, *Liberalismo Político*, Barcelona, Crítica, 1996).
- (1993b) «The law of peoples», *Critical Inquiry*, núm. 20 [recopilado en *Law of peoples* (1999); trad. de H. Valencia Villa, «El derecho de gentes», en S. SHUTE y S. HURLEY (eds.), *De los derechos humanos*, Madrid, Trotta, 1998, y de A. Rivero, *Isegoría*, núm. 16, 1997].
- (1993c) «The idea of Public Reason: Further Considerations», inédito [recopilado en *Law of peoples* (1999); trad. de C. Martínez Muñoz, «El ideal del uso público de la razón», en *Cuenta y Razón*, núm. 86, 1994].
- (1995) «Reply to Habermas», *The Journal of Philosophy*, núm. 92 (incorporado como Lecture IX a la paperback edition de *Political Liberalism*, 1996; trad. de G. Villar Roca, «Réplica a Habermas», en J. HABERMAS y J. RAWLS, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998).
- (1996) «Introduction to the Paperback Edition» de *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1996.
- (1999a) *Collected Papers* (ed.), S. FREEMAN, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- (1999b) *Law of Peoples*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press (trad. de H. Valencia Villa, *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón pública»*, Barcelona, Paidós, 2001).
- (2000) *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

- (2001) *Justice as Fairness: a Restatement*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

*Bibliografía de John Rawls publicada en castellano*

- «Un examen del lugar de la razón en la ética», *Daimon*, núm. 15, 1997.
- «Dos conceptos de reglas», en P. FOOT (ed.), *Teorías sobre la Ética*, FCE, México, 1974.
- «Justicia como imparcialidad: Política, no metafísica», en *Diálogo Filosófico*, núm. 16, 1990.
- «Prefacio a la edición francesa de *A Theory of Justice*», *Daimon*, núm. 15, 1997.
- «El ideal del uso público de la razón», en *Cuenta y Razón*, núm. 86, 1994.
- *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1999.
- *Una Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1979.
- *Libertad, Igualdad y Derecho*, Barcelona, Ariel, 1988.
- *Sobre las libertades*, Barcelona, Paidós, 1990.
- PÁRAMO (ed.), *Derecho y Moral, Ensayos analíticos*, Barcelona, Ariel, 1990.
- *Liberalismo Político*, Barcelona, Crítica, 1996.
- RAWLS, J., y HABERMAS, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998.
- *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón pública»*, Barcelona, Paidós, 2001.
- *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona, Paidós, 2001.

*Bibliografía secundaria sobre John Rawls*

- ACKERMAN, B. (1995): «Liberalismos políticos», *Doxa*, núms. 17-18.
- AGRA ROMERO (1985): M. J., *J. Rawls: El sentido de Justicia en una Sociedad Democrática*, Universidad de Santiago de Compostela.
- «Ética neo-contractualista», en V. CAMPS (ed.), *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, 1992.
- ALEJANDRO, R. (1996): «What is political about Rawls's Political Liberalism», *The Journal of Politics*, vol. 58, pp. 1-24.
- BANDRÉS, E., y GADEA, M. (1998): «La ética de la igualdad. Consideraciones sobre los fundamentos contractuales de la redistribución de la renta», *Economiaz*, núm. 40, pp. 10-14.
- BARRY, B. (1973): *The Liberal Theory of Justice, A Critical Examination of Principal Doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*, Oxford, Oxford Univ. Press (traducido al castellano: *La teoría liberal de la justicia*, México, FCE, 1993).
- (1995): «John Rawls and the search of stability», *Ethics*, vol. 105, pp. 874-915.
- (1997): «Rawls on average and total utility», *Philosophical Studies*, vol. 31.
- BAYONA, B. (1999): «La "cultura política" en el Liberalismo de Rawls», *Sistema*, núm. 149, pp. 69-97.
- BELLO, E. (1997): «Cuestiones de método en la teoría de John Rawls», *Revista de Filosofía*, núm. 15, pp. 177-201.
- BENHABID, S. (1982): «The Methodological Illusions of Modern Political Theory: the Case of Rawls and Habermas», *Neue Hefte für Philosophie*, núm. 21.

- BOUCHER, D., y KELLY, P. (1994): *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Nueva York, Routledge.
- BOUDON, R. (1975): «Justice sociale et intérêt général: à propos de la théorie de la justice de Rawls», *Revue Française de Science Politique*, vol. 25, núm. 2, pp. 193-221.
- BRANDT, R. B. (1990), «The Science of Man and Wide Reflective Equilibrium», *Ethics*, vol. 100, pp. 259-278.
- BUCHANAN, J. M. (1972), «Rawls on Justice as Fairness», *Public Choice*, otoño de 1972.
- BUCHANAN, J. M., y TULLOK, G. (1976): «A Hobbesian Interpretation of the Rawlsian Difference Principle», *Kiklos*, vol. 29, núm. 1, pp. 5-25.
- BUCHANAN, J. M., y FAITH, R. L. (1980): «Subjective Elements in Rawlsian Contractual Agreement on Distributional rules», *Economic Inquiry*.
- CAMPS, V. (1997): «El segundo Rawls, más cerca de Hegel», *Daimon*, núm. 15, pp. 63-69.
- CANEY, S. (1995): «Anti-perfectionism and Rawlsian Liberalism», *Political Studies*, vol. 43, pp. 248-264.
- CEPEDA, M. (1997): «Rawls y Habermas: una disputa de familia», *Daimon*, núm. 15, pp. 51-61.
- CHAMBERS, S. (1996): *Reasonable Democracy. Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*, Nueva York, Cornell University Press, pp. 59-77.
- CHARNEY, E. (1998): «Political Liberalism, Deliberative Democracy, and the Public Sphere», *The American Political Science Review*, vol. 92, pp. 97-110.
- CLARKE, S. (1999): «Contractarianism, Liberal Neutrality, and Epistemology», *Political Studies*, vol. 47, núm. 4, pp. 627-642.
- CORLETT, J. A. (ed.) (1991): *Equality and Liberty. Analyzing Rawls and Nozick*, Nueva York, St. Martin Press.
- CORTÉS, F. (1997): «Liberalismo, Comunitarismo y Ética Comunicativa», *Daimon*, núm. 15, pp. 93-106.
- DANIELS, N. (1979): «Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics», *The Journal of Philosophy*, vol. 76.
- DRUDIS, R. (1981): «La teoría de la Justicia de John Rawls», *Aporía*, núm. 12.
- DWORKIN, G. (1995): «Contracting Justice», *Philosophical Books*, vol. 36.
- ESTLUND, D. (1998): «The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth», *Ethics*, vol. 108, pp. 252-275.
- ESTUITH, S., y PETERSON, R. (1998): «The Original Position as Social Practice», *Political Theory*, vol. 16, pp. 300-334.
- FARRELL, M. D. (1980): «Rawls: teoría liberal o teoría conservadora», en M. D. FARRELL, *Derecho, moral y política*, Buenos Aires, Belgrano.
- (1983): «La teoría de la Justicia de John Rawls», *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, núm. 3.
- FERNÁNDEZ, E. (1984): *Teoría de la Justicia y derechos humanos*, Madrid, Debate.
- FRASER, E., y LACEY, N. (1995): «Politics and the Public in Rawls's Political Liberalism», *Political Studies*, vol. 43, pp. 233-247.
- FULLINWIDER, R. (1995): «Citizenship, Individualism, and Democratic Politics», *Ethics*, vol. 105, pp. 497-515.
- GARCÍA, E. (1992): «La distribución de la renta y el criterio de la Justicia de Rawls», *Hacienda Pública Española*, núm. 123, pp. 77-83.

- GAUTHIER, D. (1998): «Justicia y dotación natural: Hacia una crítica del marco ideológico de Rawls», en D. GAUTHIER, *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*, Barcelona, Paidós.
- GIUSTI, M. (1996): «Tras el consenso. Sobre el giro epistemológico-político de John Rawls», *Isegoría*, núm. 14, pp. 111-125.
- GLANNON, W. (1995): «Equality, Priority, and Numbers», *Social Theory and Practice*, vol. 21, pp. 427-455.
- GONZÁLEZ ALTABLE, M. P. (1989): «Racionalidad y razonabilidad en la teoría ética», *Quaederns*, núms. 15-16.
- (1982): «El concepto de libertad en John Rawls», *Millars*, núm. 7.
- (1992): «El contrato como método de justificación de principios éticos en J. Rawls», *Ágora*, vol. 11, núm. 2, pp. 149-158.
- (1993): *John Rawls. Una concepción política y liberal de la justicia*, Iria Flavia, Novo Século.
- (1994): «Los sentimientos morales en la teoría contractual de John Rawls», *Agora*, vol. 13, núm. 1, pp. 131-137.
- (1995): «Liberalismo vs. Comunitarismo (John Rawls: una concepción política del bien)», *Doxa*, núms. 17-18.
- GUISÁN, E. (1996): «Un siglo de oro para la ética», *Ágora*, vol. 15, núm. 1, pp. 31-49.
- HARE, R. M. (1975): «Rawls Theory of Justice», en N. DANIELS (ed.), *Reading Rawls*, Nueva York, Basic Books, pp. 81-107.
- HARSANYI, J. (1977): «¿Puede el principio de *maximin* servir como base ética? Una crítica a la teoría de la Justicia de John Rawls», *Hacienda Pública Española*, núm. 48, pp. 305-333.
- HILL, G. (1993): «Citizenship and Ontology in the Liberal State», *The Review of Politics*, vol. 55, pp. 67-84.
- (1995): «Reason and Will in Contemporary Social Contract Theory», *Political Research Quarterly*, vol. 48, pp. 101-116.
- HONNETH, A. (1995): «The Other of Justice: Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism», en S. K. WHITE (ed.), *The Cambridge companion to Habermas*, Nueva York, Cambridge University Press, pp. 289-323.
- HOYOS, G. (1997): «Democracia participativa y Liberalismo Político», *Daimon*, núm. 15, pp. 83-91.
- HUEMER, M. (1996): «Rawls's Problem of Stability», *Social Theory and Practice*, vol. 22, pp. 375-395.
- JIMÉNEZ REDONDO, M. (1981): «A propósito de la versión castellana de la obra de Rawls *A Theory of Justice*», *Teorema*, vol. XI.
- (1983): *Constructivismo, Rawls, Nozick*, Valencia, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación.
- (1986): «Precisiones sobre Rawls», *Doxa*, núm. 3.
- (2000): *El pensamiento ético de J. Habermas*, Valencia, Episteme.
- KLOSKO, G. (1993): «Rawls's "Political" Philosophy and American Democracy», *The American Political Science Review*, vol. 87, pp. 348-359.
- (1997): «Political Constructivism in Rawls's Political Liberalism», *American Political Science Review*, vol. 91, pp. 635-646.
- KYMLICKA, W. (1998): «Rawls on Teleology and Deontology», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 17.

- LANGTRY, B. (1985): «The Maximin Rule Argument for Rawls's Principles of Justice», *Australian Journal of Philosophy*, vol. 63.
- LASLETT, P., y RUNCIMAN, W. G. (eds.) (1967): *Philosophy, Politics and Society*, third series, Oxford, Black Well.
- LÓPEZ, M. T. (1998): «Neutralidad liberal y valores morales», *Contrastes*, núm. 3, pp. 169-184.
- (1999): «Pluralismo moral y los lugares de la argumentación», *Isegoría*, núm. 20, pp. 197-206.
- LUND, W. (1997): «Egalitarian Liberalism and Social Pathology: a Defense of Public Neutrality», *Social Theory and Practice*, vol. 23, pp. 449-478.
- MACK, F. (1976): «Distributionism versus Justice», *Ethics*, vol. 86, pp. 145-153.
- MACPHERSON, C. B. (1973): «Rawls' Models of Man and Society», *Phil. Soc. Sci.*, vol. 14, núm. 4, pp. 341-347.
- (1973): *Democratic Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1973
- MALLON, R. (1999): «Political Liberalism, Cultural Membership, and Family», *Social Theory and Practice*, vol. 25, núm. 2, pp. 271-297.
- MARTIN, R. (1985): *Rawls and Rights*, Kansas, University Press of Kansas.
- MARTÍNEZ GARCÍA, J. I. (1985): *La Teoría de la Justicia en John Rawls*, Madrid, CEC.
- MARTÍNEZ NAVARRO, E. G. (1992): «La polémica de Rawls con los comunitarios», *Sistema*, núm. 107, pp. 55-72.
- MCCABE, D. (2000): «Knowing about the Good: a Problem with Antiperfectionism», *Ethics*, vol. 110, núm. 2.
- MCCARTHY, T. (1997): «Constructivismo y reconstruccionismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo», en J. A. GIMBERNAT (ed.), *La Filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- (1997): «Unidad en la diferencia: reflexiones sobre el derecho cosmopolita», *Isegoría*, núm. 16, pp. 37-59.
- MCCORMICK, N. (1990): «Justicia: una posición no original», en *Derecho legal y socialdemocracia*, Madrid, Tecnos.
- MCKENZIE, N. (1974): «An Alternative Derivation of the Difference Principle», *Dialogue*, vol. 13, núm. 4, pp. 787-793.
- MENDUS, S. (1998): «Teaching Morality in a Plural Society», *Government and Opposition*, vol. 33, núm. 3, pp. 355-371.
- MILLER, D. (1995): «Citizenship and Pluralism», *Political Studies*, vol. 43, pp. 432-450.
- MILLER, R. (1974): «Rawls and Marxism», *Phil and Public Affairs*, vol. 3, núm. 3, pp. 167-191.
- MUGUERZA, J. (1984): «Entre el liberalismo y el libertarismo (reflexiones desde la ética)», *Zona Abierta*, núm. 30 (recopilado en su libro *Desde la perplejidad*, México, FCE, 1990).
- (1987): «Cara y cruz del contrato social», *Saber Leer*, núm. 1.
- (1990): *Desde la perplejidad*, Madrid, FCE.
- MURPHY, C. F. (1972): «Distributive Justice, Its Modern Significance», *American Journal of Jurisprudence*, núm. 17, pp. 153-178.
- NAGEL, T. (1973): «Rawls on Justice», *Philosophical Review*, vol. 82, núm. 2, pp. 220-234.
- (1987): «Moral Conflict and Political Legitimacy», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16.

- NEAL, P. (1987): «In the Shadow of the General Will: Rawls, Kant and Rousseau on the Problem of Political Right», *The Review of Politics*, núm. 49, pp. 389-409.
- NORMAN, W. (1992): «La filosofía política anglosajona antes y después de Rawls», *Taula*, núms. 17-18, pp. 111-120.
- (1998): «Inevitable and Unacceptable? Methodological Rawlsianism in Anglo-American Political Philosophy», *Political Studies*, vol. 46, núm. 2, pp. 276-294.
- NORTON, D. L. (1977): «Individualism and Productive Justice», *Ethics*, vol. 87, núm. 2, pp. 113-126.
- NOZICK, R. (1974): *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books.
- NUSSBAUM, M. (1999): «Covering with the Tradition: John Rawls and the History of Ethics», *Ethics*, vol. 109, núm. 2, pp. 424-430.
- OLLERO, A. (1996-1997): «Derecho y moral entre lo público y lo privado. Un diálogo con el liberalismo político de John Rawls», *Anuario de Filosofía del Derecho*, núms. 13-14.
- PADEN, R. (1997): «Rawls's just Savings Principle and Sense of Justice», *Social Theory and Practice*, vol. 23, pp. 27-51.
- PAREKH, B. (1986): «John Rawls», en B. PAREKH, *Pensadores políticos contemporáneos*, Madrid, Alianza.
- PARIS, D. (1991): «Moral Education and the "Tie that Binds" in Liberal Political Theory», *American Political Science Review*, vol. 85, pp. 875-901.
- PÉREZ BERMEJO, J. M. (1995): «La tolerancia del intolerante en la teoría de John Rawls», *Derechos y Libertades*, núm. 2.
- (1997): *Contrato social y obediencia al Derecho en el pensamiento de John Rawls*, Granada, Comares.
- PHELPS, E. S. (ed.) (1973): *Economic Justice*, Baltimore, Penguin Books.
- POULAIN, J. (1993): «La "parousia" americana de la democracia filosófica», *Isegoría*, núm. 8, pp. 85-102.
- RAY, D., y UEDA, K. (1996): «Egalitarianism and Incentives», *Journal of Economic Theory*, vol. 71, pp. 324-348.
- REHG, W. (1997): *Insight and Solidarity. The Discourse Ethics of Habermas*, Berkeley, University California Press.
- RICOEUR, P. (1990): «John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social», *Revue de Métaphysique et de Morale*, núm. 95.
- (1990): «On John Rawls's Theory of Justice: Is a Pure Procedural Theory of Justice Possible?», *International Social Science Journal*, vol. 42, pp. 553-564.
- RODILLA, M. A. (1985): «Buchanan, Nozick, Rawls: variaciones sobre el estado de naturaleza», *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm. 2.
- (1990): «Dos conceptos de Justicia. *Entitlement Theory vs. Justice as Fairness*», en J. M. GONZÁLEZ y C. THIEBAUT (eds.), *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*, Barcelona, Anthropos.
- RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M. (1984): «John Rawls: Una teoría de la Justicia», en *Historia del pensamiento jurídico*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Complutense.
- RUBIO, J. (1984): «Constructivismo, utopía y ética: la legitimación ética del poder», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 40.
- (1989): «"Posición original" y "acción comunicativa" (Rawls y Habermas)», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 64.

- (1989): «“Posición original” y “acción comunicativa” (Rawls y Habermas)», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 64, 1989.
- (1982): *La utopía ética del Estado justo: de Platón a Rawls*, Valencia, Rubio Esteban, 1982 [reeditado como *Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*, Madrid, Tecnos, 1990].
- SANDEL, M. J. (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*, Nueva York, Cambridge University Press.
- SCANLON, Th. (1973): «Rawls’ theory of Justice», *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 121, núm. 5, pp. 1020-1069.
- (1982): «Contractualism and Utilitarianism», en A. K. SEN y B. WILLIAMS, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1989): «“Posición original” y “acción comunicativa” (Rawls y Habermas)», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 64, 1989.
- SCHWARZENBACH, S. A. (1991): «Rawls, Hegel, and Communitarianism», *Political Theory*, vol. 19, pp. 539-571.
- SCOTT, G. (1973): «John Rawls Difference Principle, Utilitarianism, and the Optimum Degree of Inequality», *Journal of Philosophy*, núm. 70, pp. 263-275.
- SCOTT, S. D. (1977): *Ethics and Politics in Kant and Rawls*, Ph. D., The University of Connecticut.
- SILVEIRA, P., y NORMAN, W. (1995): «Rawlsianismo metodológico. Una introducción a la metodología dominante en la filosofía contemporánea», *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 5, pp. 125-151.
- SINOPOLI, R. (1995): «Thick-skinned Liberalism: Redefining Civility», *The American Political Science Review*, vol. 89, pp. 612-620.
- STERBA, J. (1999): «Reconciling Public Reason and Religious Values», *Social Theory and Practice*, vol. 25, núm. 1, pp. 1-28.
- STRIKE, K. (1996): «Must Liberal Citizens be Reasonable?», *The Review of Politics*, vol. 58, pp. 41-48.
- TAN, K. (1998): «Liberal Toleration in Rawls’s law of Peoples», *Ethics*, vol. 108, pp. 276-295.
- THIEBAUT, C. (1984): «Las racionalidades del Contrato Social: Kant en Rawls», *Zona Abierta*, núm. 32, pp. 117-159.
- (1992): *Los límites de la Comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- (1994): «Democracia y diferencia: un aspecto del debate sobre el multiculturalismo», *Anales de la cátedra de Francisco Suárez*, núm. 31, pp. 41-60.
- (1997): «Sujeto liberal y Comunidad: Rawls y la unión social», *Enrahonar*, pp. 19-33.
- (1998): *La vindicación del ciudadano*, Barcelona, Paidós.
- (1999): *De la Tolerancia*, Madrid, La Balsa de Medusa.
- TUGENDHAT, E. (1988): «Observaciones sobre algunos aspectos metodológicos de Una Teoría de la Justicia de Rawls», en TUGENDHAT, *Problemas de la ética*, Barcelona, Crítica.
- VALLESPÍN, F., y AGUILA, R. (1984): «La racionalidad dialógica: sobre Rawls y Habermas», *Zona Abierta*, núm. 31, pp. 93-125.
- VALLESPÍN, F. (1985): *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid, Alianza.
- (1989): «El neocontractualismo: John Rawls», en V. CAMPS (ed.), *Historia de la ética*, vol. 3, *La ética contemporánea*, Barcelona, Crítica.

- (1995): «Diálogo entre gigantes», *Claves de razón práctica*, núm. 55, pp. 48-55.
- WALKER, B., «John Rawls, Mikhail Bakhtin, and the Praxis of Toleration», *Political Theory*, vol. 23, 1995, pp. 101-127.
- WENAR, L., «Political Liberalism: an Internal Critique», *Ethics*, vol. 106, 1995, pp. 32-62.
- WINGENBACH, E. (1999): «Unjust Context: the Priority of Stability in Rawls's Contextualized Theory of Justice», *American Journal of Political Science*, vol. 43, núm. 1, pp. 213-232.
- WOLFF, R. P. (1966): «A Refutation of Rawls' Theory of Justice», *Journal of Justice*, vol. 63, núm. 7, pp. 179-190.
- (1976): «Rawls's Original Position and the Difference Principle», *The Journal of Philosophy*, vol. 73, núm. 21, pp. 845-858.
- (1976): «On Strasnick's "Derivation" of Rawls's Difference Principle», *The Journal of Philosophy*, núm. 73.
- (1977): *Understanding Rawls*, Princeton, Princeton University Press (existe traducción al castellano: *Para comprender a Rawls*, México, FCE, 1981).
- WOLIN, S. (1996): «The Liberal Democratic Divide: on Rawls's Political Liberalism», *Political Theory*, vol. 24, pp. 97-119.
- ZAIRO, J. S. (1998): «Self-respect and Rawlsian Justice», *The Journal of Politics*, vol. 60, núm. 3, pp. 737-753.