

## Rawlsianismo metodológico

Una introducción a la metodología dominante en la filosofía política anglosajona contemporánea\*

PABLO DA SILVEIRA

Universidad Católica de Lovaina, Bélgica - CLEH, Uruguay

WAYNE NORMAN

Universidad de Ottawa, Canadá

John Rawls ocupa un lugar sorprendente en la filosofía política de habla inglesa: si por un lado se ha vuelto un lugar común señalarlo como el más influyente de los autores contemporáneos, por el otro, en cambio, es casi imposible encontrar filósofos políticos que se describan a sí mismos como rawlsianos. ¿Es posible explicar esta paradoja?

Una respuesta satisfactoria a esta pregunta debería empezar por subrayar el papel clave jugado por *A Theory of Justice* (1971) en el debilitamiento de la filosofía política de orientación analítica y en la consolidación de una nueva tradición «post-analítica». Hasta la publicación de ese libro, en efecto, la gran mayoría de los filósofos políticos anglosajones daba por evidente que su tarea consistía en aclarar el significado de los términos utilizados en la reflexión política, así como en criticar a aquellos que los emplearan de manera inconsistente. Todo debate normativo debía comenzar por un esfuerzo de clarificación a nivel del significado. Más aún, una parte importante de los problemas éticos y políticos podían ser resueltos de este modo. Por cierto, los filósofos analíticos no estaban completamente de acuerdo a la hora de precisar el alcance de esta última afirmación: algunos pensaban que *todo* el trabajo del filósofo debía reducirse al análisis del significado, ya que la discusión normativa era o bien innecesaria (porque el análisis bastaba para resolver los problemas más importantes o más urgentes) o bien

---

\* Los autores agradecen los comentarios de André Berten, Joe Carens, Paul Forster, Agúst Ingthórsson, Will Kymlicka, Don Lenihan, Ibrahim Ouattara, Philimon Peonidis, Don Ross y Philippe Van Parijs a una versión preliminar de este texto.

inconcluyente (porque no había manera de zanjarla mediante procedimientos racionales). Otros, en cambio, veían en el esfuerzo analítico una etapa preparatoria de la argumentación normativa. Pero, fuera cual fuera la opinión de cada filósofo sobre este punto, el hecho es que la gran mayoría dedicaba mucho más tiempo y esfuerzo a las clarificaciones metaéticas que a la argumentación sustantiva.<sup>1</sup>

Este programa empezó a ser sometido a crítica en el transcurso de los años cincuenta, cuando los propios filósofos analíticos empezaron a poner en duda algunos de los supuestos de su trabajo.<sup>2</sup> En los años siguientes este cambio de óptica se trasladó al campo de la filosofía política, dando lugar a algunas obras que reivindicaban la reflexión sustantiva en torno a los principios de la cooperación social.<sup>3</sup> Rawls, sin embargo, fue el primero en elaborar una teoría completa y poderosa que asumiera plenamente la principal conclusión de esta revisión: los problemas morales y políticos no se reducen a simples cuestiones de significado; existen mejores y peores opciones normativas y el desafío consiste en encontrar argumentos que nos permitan optar racionalmente entre ellas. Es por eso que, si bien las exigencias de precisión y de claridad características de la tradición analítica merecen ser conservadas, la tarea del filósofo debe ir más allá del rol que ésta le asigna.<sup>4</sup> En el prefacio de su libro, Rawls resumía este cambio de orientación en una frase escandalosa para la época: «las nociones de significado y de análisis no desempeñan un papel esencial en la teoría moral tal como la concibo» (Rawls, 1971: xi, esp. 13).<sup>5</sup>

En este artículo quisiéramos, sin embargo, concentrarnos en otro aspecto de la influencia rawlsiana que, pese a ser igualmente decisivo para la evolución de la filosofía política contemporánea, ha sido en general poco discutido y aún escasamente percibido. Nuestra idea central es que Rawls ha cambiado radicalmente nuestra manera de *hacer* filosofía política. Ciertamente son muy pocos los autores que llegan a sus mismas conclusiones sustantivas pero, desde el punto de vista metodológico (en un sentido amplio de la expresión que incluye desde la definición del objeto de la filosofía política y de sus supuestos hasta la formulación de sus criterios de validez), muchos nos hemos vuelto decididamente rawlsianos.

Nuestro objetivo es explicitar los principales rasgos de esta metodología operante que ha terminado por caracterizar a quienes hacen filosofía política «a la anglosajona».<sup>6</sup> No vamos a ocuparnos aquí de precisar en qué medida los trabajos del propio Rawls han contribuido a difundir esta manera de hacer filosofía. Tampoco intentaremos determinar el grado en que esta metodología es efectivamente aceptada por los filósofos anglosajones. Es un hecho que el rawlsianismo metodológico tiene sus detractores aun en el mundo de habla inglesa.<sup>7</sup> Pero todo parecería indicar que la mayor parte de quienes publican en las principales revistas de filosofía política redactadas en esa lengua —digamos: *Ethics*, *Philosophy and Public Affairs*, *Social Philosophy & Policy*, *Political Studies*—son rawlsianos metodológicos confesos.<sup>8</sup>

¿Por qué tomarse el trabajo de explicitar los presupuestos y máximas de esta metodología?

Una primera razón es que, al tratarse de una metodología «operante» —activa en los hechos pero raramente sistematizada—, tenemos oportunidades de encontrar aquí algunas de las premisas menos examinadas, cuestionadas o defendidas de buena parte de las teorías políticas más difundidas de la actualidad. Estas premisas implican tomas de posición acerca del tipo de pregunta que es pertinente hacerse en filosofía política, el tipo de respuesta que es posible dar a esas preguntas, los argumentos y criterios de evidencia que pueden invocarse para validar esas respuestas, el tipo de oponente que merece ser considerado seriamente, las aportaciones provenientes de otras disciplinas que pueden ser tomados como datos y muchas cosas más. Por cierto, la metodología considerada en un sentido tan amplio no puede ser claramente separada de la teoría sustantiva. Varias de las cuestiones que acabamos de enumerar pueden ser conscientemente examinadas y modificadas como parte de esta última (Kymlicka, 1990: 8). Pero el hecho es que muchos de quienes practican el rawlsianismo metodológico lo hacen sin hacerse demasiadas preguntas acerca de estos presupuestos, lo que constituye una buena razón para aislar este tipo de problema.

Una segunda razón, vinculada a la anterior, es que las opciones metodológicas que hagamos pueden tener implicaciones muy profundas sobre el tipo de teoría sustantiva que seamos capaces de producir. De hecho, es muy frecuente que las principales fuentes de discrepancia entre filósofos, escuelas y tradiciones se ubiquen en este plano. Puede ocurrir, por ejemplo, que dos teorías aparentemente conflictivas constituyan en realidad dos respuestas a diferentes preguntas y no dos respuestas alternativas a una misma pregunta. O bien puede ocurrir que ciertas teorías normativas diverjan radicalmente a causa de sus compromisos con otras teorías filosóficas más profundas, o aun a causa de su discrepancia respecto al lugar que cabe asignar a estas últimas en el marco de la teoría normativa.<sup>9</sup>

Por último, y más específicamente, examinar las bases del rawlsianismo metodológico puede resultar útil para entender mejor la evolución reciente del propio Rawls. Esta ha sido hasta ahora una perspectiva relativamente poco explotada, de modo que se trata de un trabajo que en lo esencial queda por hacer. No obstante, en lo que sigue no vamos a embarcarnos en esta tarea. De hecho, si bien vamos a citar abundantemente a Rawls para describir la metodología que identificamos con su nombre, nuestra discusión no supone que él sea siempre el mejor de sus exponentes. Para decirlo en dos palabras, este artículo no debe ser interpretado como una contribución a la escolástica rawlsiana, sino como un intento de discutir algunos presupuestos de una tradición filosófica que se ha visto fuertemente influida por su obra.

A continuación vamos a dividir la discusión del rawlsianismo metodológi-

co en tres tipos de cuestiones obviamente vinculadas entre sí: una concepción acerca del *objeto* de la filosofía política, una concepción acerca de lo que se considera una *justificación* y un *método* específico compuesto por una serie de reglas de argumentación. Al final del artículo discutiremos brevemente la evolución más reciente de quienes se identifican con esta manera de hacer filosofía.

## 1. El objeto de la filosofía política

Los rawlsianos metodológicos se ocupan fundamentalmente de la justificación y de la evaluación normativa de las instituciones, políticas y prácticas que son diseñadas y aplicadas en el marco de la cooperación social. Esto incluye desde la definición de los principios fundamentales que determinarán el régimen político y económico adoptado por los ciudadanos (lo que Rawls llama «la estructura de base») hasta la evaluación de las políticas educativas y laborales o la discusión de asuntos más específicos como la desobediencia civil, los derechos de las minorías y las obligaciones hacia las generaciones futuras. En general los rawlsianos metodológicos consideran la filosofía política como una parte de la filosofía moral en un sentido amplio del término. Sin embargo, la relación entre ambas cosas varía considerablemente de un autor a otro y en muchos casos la metáfora del árbol y las ramas no es de ninguna utilidad. No vamos a discutir aquí este problema. Lo que importa señalar de manera general es que para los rawlsianos metodológicos la filosofía política es una forma de argumentación normativa. Su especificidad consiste fundamentalmente en el objeto que es sometido a evaluación: se trata de evaluar instituciones y prácticas colectivas en lugar de, por ejemplo, formas de comportamiento privado individual.

Durante los diez años que siguieron a la publicación de *A Theory of Justice*, los rawlsianos metodológicos tendieron a identificar la teoría política de carácter normativo con la teoría de la justicia. Esto fue seguramente un resultado de una tajante toma de posición del propio Rawls, quien había afirmado que «la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento [...]; no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas» (1971: 3, esp. 19). Este pronunciamiento marcaba un giro importante en la filosofía política, para la cual la justicia había sido siempre un valor entre muchos otros (libertad, igualdad, utilidad, etc.). Precisamente por eso, si hay un rasgo común a la mayor parte de la filosofía anglosajona producida en los años setenta y ochenta es el de haber presentado sus discusiones como el resultado de la elección de principios de justicia alternativos.<sup>10</sup> Más recientemente, sin embargo, esta asimilación ha sido severamente criticada por los comunitaristas, las feministas y quienes se ocupan de la teoría de la ciudadanía. Estas críticas han sido aceptadas por buena parte de los rawlsianos metodológicos, de modo que —si bien su programa común sigue siendo el de desarrollar una justifica-

ción de las instituciones y prácticas políticas— ya no hay acuerdo entre ellos cuando se trata de decidir si esa tarea puede ser realizada apelando exclusivamente a argumentos de justicia (Barry, 1989: 356).

La evaluación de las instituciones y de las prácticas políticas no es, con todo, la única tarea digna de atención para los rawlsianos metodológicos. El análisis de los conceptos políticos fundamentales (libertad, igualdad, obligación, estabilidad, etc.) también forma parte de su trabajo de todos los días. Sin embargo, el modo en que encarán esta tarea es muy distinto del modo en que lo hacen los filósofos característicamente continentales. El análisis conceptual, en efecto, sólo tiene valor para los rawlsianos metodológicos en la medida en que esté asociado a la evaluación normativa de las prácticas y de las instituciones. El esfuerzo de justificación y de crítica sigue siendo el objetivo prioritario; el análisis conceptual sólo es convocado en la medida en que sea necesario para cumplir esta tarea.<sup>11</sup> Eso explica por qué algunos conceptos extremadamente generales como los de modernidad y poder —frecuentemente trabajados por los continentales— apenas tienen lugar en sus escritos.

Esta restricción está seguramente motivada por un temor muy anglosajón hacia el exceso de teoría, pero sobre todo está fundada en la idea de que sólo podremos controlar la solidez y la pertinencia de nuestras elaboraciones conceptuales si las confrontamos con las necesidades de la práctica. Los rawlsianos metodológicos, en efecto, no son anti-teóricos en ningún sentido significativo del término. La literatura que producen abunda en títulos como «¿Qué es la igualdad?», «El concepto de autoridad» o «La idea de democracia». Lo que los caracteriza no es, por lo tanto, su adhesión a alguna forma de empirismo crudo, sino su sensibilidad al hecho de que, tras casi treinta siglos de actividad filosófica en Occidente, las grandes construcciones conceptuales han sido usadas para decirlo todo y todo lo contrario. La riqueza de significado ya no puede ser considerada un criterio suficiente para justificar el valor de una teoría. Además hace falta mostrar que nos pone en condiciones de decir algo pertinente acerca de algo pertinente.

Algo similar puede decirse a propósito del lugar que se otorga a las consideraciones de tipo histórico. Prácticamente todos los que practicamos el rawlsianismo metodológico tenemos nuestras simpatías hacia ciertas figuras del pasado y frecuentemente acudimos a ellas en busca de intuiciones y de argumentos. Por eso mismo respetamos la investigación histórica en torno a los autores que construyeron la gran tradición filosófica. No obstante, el rawlsianismo metodológico exige que, cuando se trata de evaluar una institución o una práctica política, lo único que ha de tenerse en cuenta son los argumentos disponibles en el momento de la discusión, independientemente de su antigüedad o del contexto en que hayan sido formulados. La investigación histórica es importante para comprender adecuadamente las ideas de quienes nos precedieron, pero lo que cuenta a la hora de realizar una evaluación normativa son exclusivamente sus

resultados. Una argumentación justificatoria no es el lugar para mostrar detalladamente la génesis o la evolución del pensamiento de un autor, ni para seguir las transformaciones de un concepto a lo largo de los siglos. Sólo importa lo que cada uno tenga para decir acerca del problema en cuestión. El rawlsianismo metodológico nos exige así que tratemos a las grandes figuras de la tradición filosófica del mismo modo en que debemos tratar a nuestros contemporáneos: con una mezcla de admiración, respeto y reserva, pero nunca con veneración o condescendencia.

## 2. Una concepción de la justificación

Si nuestra tarea consiste en justificar o criticar las instituciones y prácticas políticas mediante el uso de teorías y de principios normativos, ¿cómo justificar o criticar nuestras propias teorías y principios? Otra manera de plantear esta cuestión consiste en preguntarnos *ante quién* tenemos que justificar nuestras teorías y principios. Precisamente porque ven las cosas de este modo, los rawlsianos metodológicos conciben la justificación como el proceso mediante el cual se elimina progresivamente, de manera racional y razonable, nuestro desacuerdo con ciertos tipos de oponentes.

John Rawls explica este punto en uno de los pasajes más reveladores (pero también menos leídos) de *A Theory of Justice*: «la justificación es un razonamiento dirigido a los que están en desacuerdo con nosotros, o a nosotros mismos cuando estamos indecisos. Presupone un enfrentamiento de puntos de vista entre personas o dentro de una misma persona, y trata de convencer a los otros, o a nosotros mismos, del carácter razonable de los principios en que se fundan nuestras pretensiones y nuestros juicios. Al estar destinada a armonizarse mediante la razón, la justificación avanza a partir de lo que todos los individuos tienen en común. Desde un punto de vista ideal, el hecho de justificar ante alguien una concepción de la justicia consiste en darle una prueba de sus principios a partir de premisas aceptadas por ambos, teniendo a su vez esos principios consecuencias que se corresponden con nuestros juicios bien ponderados. Así, pues, una simple prueba no es una justificación. Una prueba desarrolla, sencillamente, unas relaciones lógicas entre proposiciones. Pero las pruebas se convierten en justificación una vez que los puntos de partida son reconocidos por ambos interlocutores, o que las conclusiones son tan amplias y convincentes que nos persuaden de la validez de la concepción expresada en sus premisas» (1971: 580-581, esp. 641).

Este pasaje contiene (o al menos implica) numerosas afirmaciones a propósito de la justificación, algunas de las cuales se apartan de ciertas concepciones que han tenido una gran influencia en la historia del pensamiento moral y político. Quisiéramos subrayar brevemente algunas de ellas.

En primer lugar, la justificación es presentada como algo radicalmente dis-

tinto de la demostración. Una justificación no intenta probar el carácter necesario de un principio o de una institución. Intenta más bien persuadirnos de que tenemos buenas razones para preferir esa opción particular a otras igualmente posibles. Como observa el francés Bernard Manin (¡no todos los simpatizantes del rawlsianismo metodológico son anglosajones!): «una argumentación es un encadenamiento de proposiciones tendente a producir o a reforzar en el interlocutor la adhesión a su conclusión [...]. Argumentamos para intentar persuadir al otro. Pero sólo intentamos persuadir —es decir, reforzar la adhesión a una proposición— allí donde ninguna proposición se impone con fuerza irrecusable y es universalmente admitida. [...] En este sentido, la argumentación difiere de la demostración pero también de su versión negativa, la refutación: multiplicamos *los* argumentos contra una tesis, buscamos debilitarla, porque no disponemos de *la* refutación que bastaría para arruinarla de manera incontestable» (Manin, 1985: 84-85).

En segundo lugar, la concepción rawlsiana de la justificación rechaza toda apelación a primeros principios, leyes naturales o verdades evidentes (Dios, la Razón, la Naturaleza Humana), sobre todo cuando éstos escapan al dominio de lo moral. Como afirma el propio Rawls con radicalidad poco frecuente: «una concepción de la justicia no puede ser deducida» de este tipo de verdad (1971: 21, esp. 39).

Este rechazo de lo que suele llamarse el «fundacionalismo» no implica necesariamente una adhesión a alguna forma de escepticismo moral. Hay, por cierto, muchos rawlsianos metodológicos que defienden este punto de vista, afirmando, como lo hace Bruce Ackerman, que «la cruda verdad es que no hay ningún significado moral inscrito en las bóvedas del universo» (Ackerman, 1980: 368). Otros, como Isaiah Berlin, adoptan en cambio un irónico agnosticismo: «tal vez haya un mundo de verdades y de valores eternos que puedan ser percibidos por el ojo mágico del verdadero pensador, pero seguramente esto sólo está al alcance de una élite a la que, me temo, nunca fui admitido» (Berlin, 1991: 32). Y hay todavía rawlsianos metodológicos que, como Kent Greenawalt, manifiestan claramente su fe en Dios y declaran aceptar en su vida personal los dictados de una moral de inspiración divina (Greenawalt, 1988).

Esta multiplicidad de puntos de vista es perfectamente compatible con el rawlsianismo metodológico, ya que lo único que éste exige es que los argumentos fundados en verdades «profundas» sean dejados de lado cuando se trate de justificar (o de criticar) las instituciones y las prácticas políticas. Tales argumentos, en efecto, son o bien innecesarios (porque el acuerdo puede ser fundado sobre premisas menos problemáticas) o bien inútiles (porque es poco realista pensar que pueda llegarse a un consenso amplio si se parte de una base controvertida). Tenemos por lo tanto buenas razones para excluirlos de la reflexión política, sin que esto tenga ninguna consecuencia necesaria en el plano de nuestras convicciones personales.<sup>12</sup>

Un tercer rasgo de la concepción rawlsiana de la justificación es el si-

guiente: si bien los interlocutores no necesitan compartir las mismas verdades «profundas» ni perseguir los mismos objetivos para poder aceptar la fuerza de una argumentación, sí es necesario que se hayan puesto de acuerdo a propósito de los criterios de verificación y de las reglas de inferencia que van a ser considerados como válidos. Hay una concepción mínima de la racionalidad que es compartida por todos. Argumentos del tipo: «hay que excluir a los judíos porque son una raza inferior» no son admitidos, ya que no satisfacen los criterios de verificación que se consideran aceptables. Argumentos del tipo: «la pena de muerte nos parece justa, por lo tanto es justa» no son admitidos porque violan las reglas de inferencia.<sup>13</sup>

Por cierto, el rechazo del fundacionalismo y la apuesta por una racionalidad común no son privativos del rawlsianismo metodológico. Muchas otras corrientes filosóficas aspiran a persuadir a sus interlocutores por caminos semejantes. Sin embargo, lo que caracteriza al rawlsianismo metodológico es su concepción acerca de *a quién* es necesario convencer por estos medios. Si una justificación con éxito es una argumentación que consigue convencer a un oponente, ¿cuán radical ha de ser la oposición de nuestro interlocutor?

La respuesta que los rawlsianos metodológicos dan a esta pregunta está lejos de ser unánime. De manera general todos coinciden con Rawls en que el esfuerzo justificatorio sólo es posible entre quienes comparten un número suficiente de juicios morales bien ponderados,<sup>14</sup> pero el alcance que se da a esta aseveración variará significativamente de un autor a otro. Algunos, como Richard Rorty y al menos por momentos el Rawls de *Political Liberalism*, dirán que el esfuerzo justificatorio sólo tiene sentido entre quienes forman parte de una sociedad liberal particular, caracterizada por un conjunto de tradiciones y por una historia institucional específica. Otros, como el Rawls de *A Theory of Justice* y probablemente el «primer» Dworkin, dirán que debemos intentar convencer a todos quienes pertenecen a una sociedad liberal, sin tener demasiado en cuenta las particularidades que puedan distinguir a una de otra. Otros todavía, como Nagel, Kymlicka y el «último» Dworkin, dirán que nuestro auditorio ideal está constituido por todos aquellos cuyos juicios morales bien ponderados sean compatibles con una opción en favor de la democracia liberal, aun cuando de hecho no pertenezcan o no estén plenamente integrados a una de ellas.

Todas estas diferencias no alcanzan, sin embargo, para ocultar el rasgo fundamental que identifica a los rawlsianos metodológicos: ninguno de ellos considera demasiado útil ni esclarecedor intentar convencer a quienes —como Trasímaco— se niegan a aceptar todos o aun la mayor parte de nuestros juicios morales bien ponderados. La fundación de la moral no se cuenta entre las tareas de los rawlsianos metodológicos. Este es un rasgo que los aleja de una larga tradición filosófica que, desde Platón, Hobbes, Hume y Kant hasta Habermas y Apel, ve en la pregunta «¿por qué ser moral?» el punto de partida de toda reflexión normativa.



Este presupuesto está tan sólidamente anclado en el sentido común de los rawlsianos metodológicos que es probable que muchos de ellos nunca se hayan preguntado si puede ser defendido. En realidad se trata de una herencia de la filosofía analítica de los años cincuenta, que discutió con pasión la pregunta «¿por qué ser moral?» hasta llegar a la conclusión de que era un problema sin sentido. En efecto, aportar razones morales a la pregunta «¿por qué ser moral?» sería circular, ya que se trata justamente del tipo de razón que es necesario justificar; y aportar razones puramente interesadas sería insuficiente, ya que la cuestión «¿por qué ser moral?» sólo es relevante en aquellos casos en que los imperativos de la moral no coinciden con los de nuestro interés egoísta.<sup>15</sup>

En su condición de herederos de la filosofía analítica, los rawlsianos metodológicos parten del supuesto de que tanto ellos como sus oponentes están dispuestos a actuar moralmente y a justificar desde el punto de vista normativo las instituciones que eligen. Nuestros desacuerdos no se refieren a si vale la pena o no embarcarse en esta tarea, sino en torno a la elección de los principios que nos permitirán llevarla a cabo. En otras palabras, la pregunta que nos moviliza no es «¿por qué ser moral?» sino «¿qué clase de vida moral preferimos vivir?». Los rawlsianos metodológicos pueden esforzarse por convencer a sus interlocutores de que esa pregunta es efectivamente importante para ellos. Pero ante quienes nieguen categóricamente este hecho, simplemente no hay argumento moral, por sofisticado que sea, que consiga incorporarlos al diálogo.<sup>16</sup>

Queda, por último, un rasgo que no tiene que ver propiamente con la caracterización de la justificación tal como es entendida por los rawlsianos metodológicos, sino con el modo en que es percibida su utilidad social. El rawlsianismo metodológico no aspira solamente a desarrollar *in abstracto* argumentaciones en favor y en contra de determinadas instituciones y prácticas políticas, sino también a proporcionar principios, tipos de argumentos y un vocabulario que permitan mejorar y clarificar los debates públicos.<sup>17</sup> Como veremos en la próxima sección, esta pretensión implica que toda orientación normativa propuesta «debe ser razonablemente concreta y debe justificar sus recomendaciones mediante argumentos que sean ampliamente accesibles, en lugar de limitarse a convencer a aquellos colegas que ya comparten nuestras convicciones filosóficas profundas» (Buchanan, 1991: xii).<sup>18</sup> Esto no significa que nuestros artículos y libros deban ser siempre comprensibles para el ciudadano medio ni aun para los redactores de las páginas editoriales de la prensa,<sup>19</sup> pero sí exige que seamos capaces de presentar argumentos relativamente accesibles, completos y convincentes en favor de los principios que defendemos, así como que seamos capaces de mostrar la manera en que estos principios se aplican a los problemas constitucionales, institucionales o políticos. Hasta Hegel, prácticamente toda la filosofía política era así. Los rawlsianos metodológicos no ven razones para que no siga siendo de este modo.

### 3. Máximas metodológicas

Los presupuestos que acabamos de describir a propósito del objeto de la filosofía política y del modo en que se entiende la tarea de justificación dan lugar a un cierto número de máximas metodológicas. Estas máximas pueden ser consideradas en conjunto como una respuesta a la pregunta: ¿cómo debemos convencer a otra persona (o a nosotros mismos si estamos indecisos) para aceptar ciertos principios e instituciones, dada nuestra necesidad de llegar a formas de argumentación que puedan ser aceptadas por una gran variedad de ciudadanos?<sup>20</sup>

*Máxima 1.* Se debe argumentar «partiendo de premisas débiles, aunque ampliamente aceptadas, para llegar a conclusiones más específicas. Cada una de las suposiciones deberá ser por sí misma natural y plausible; algunas de ellas pueden incluso parecer inocuas o triviales» (1971: 18, esp. 35-36).

Las premisas «débiles» son aquellas cuya plausibilidad puede ser fácilmente aceptada por un gran número de individuos, a pesar de sus diferencias de opinión y de los diversos lugares que ocupan en la sociedad. Tales premisas pueden parecer excesivamente superficiales o aun triviales cuando se las considera de una en una pero, tomadas en conjunto, tienen el efecto de imponer «límites significativos a los principios de justicia» que pueden ser justificados (*ibid.*). Se trata precisamente del tipo de restricción que es necesario admitir si se pretende que la legitimidad de tales principios sea aceptada por los miembros de una sociedad pluralista.

Esta es la máxima fundamental del rawlsianismo metodológico y aquella que más lo distancia de las estrategias fundacionalistas. La exigencia que plantea se inspira directamente en las concepciones del objeto de la filosofía política y de la justificación normativa que acabamos de discutir, al mismo tiempo que determina el contenido de las máximas siguientes.

*Máxima 2.* Se debe evitar toda apelación a premisas intrínsecamente discutibles tales como las que provienen de la metafísica, la metaética o la religión, así como aquellas que se inspiran en concepciones del bien controvertibles o en teorías especulativas desarrolladas en los diferentes campos de las ciencias humanas.<sup>21</sup>

Esta exigencia se deriva directamente de la Máxima 1, ya que (al menos en una sociedad pluralista) ninguna premisa intrínsecamente controvertible será ampliamente aceptada en los hechos. Los argumentos justificatorios que se apoyen en esas premisas no conseguirán, por lo tanto, persuadir a quienes no estén dispuestos a admitirlas como punto de partida. Esta máxima excluye del campo

de trabajo de los rawlsianos metodológicos diversos tipos de problemas (metafísicos, antropológicos, etc.) que otras tradiciones consideran esenciales como soporte de toda justificación moral.<sup>22</sup>

Los rawlsianos metodológicos no están plenamente de acuerdo sobre la necesidad de excluir de las premisas de la argumentación justificatoria toda apelación a una concepción del bien que pueda ser objeto de controversia.<sup>23</sup> El Rawls de *A Theory of Justice* era muy tajante en este punto, pero su posición ha sido duramente criticada tanto por los filósofos antiliberales y fundacionalistas como por muchos liberales que practican el rawlsianismo metodológico. Para varios de estos últimos, en efecto, la argumentación justificatoria sólo es viable si se asume un compromiso en favor de la autonomía moral,<sup>24</sup> de ciertas virtudes como la tolerancia o la disposición al diálogo<sup>25</sup> o aun —según propone una argumentación que se hizo famosa— el rechazo hacia formas de vida que valoran prácticas tales como la ingestión de excrementos (Haksar, 1979).

Estas críticas han obligado a Rawls en parte a aclarar y en parte a modificar su punto de vista.<sup>26</sup> Uno de los temas centrales de su último libro, *Political Liberalism*, es la distinción entre las concepciones del bien comprensivas (es decir, aquellas suficientemente completas como para definir los aspectos esenciales de un programa de vida) y una serie de ideas del bien que pueden ser compartidas aun por quienes discrepan acerca de la mejor concepción comprensiva (1993: 173-211). Para que la cooperación social —y por consiguiente la actividad justificatoria— sean posibles, dice Rawls, es necesario que los miembros de la sociedad compartan algunas ideas de este tipo. Por ejemplo, es necesario que perciban como un bien la propia idea de una sociedad en donde los conflictos sean resueltos mediante argumentos de justicia. Esta exigencia puede parecer violadora de la Máxima 2, pero Rawls niega que así sea: tales ideas acerca del bien (así como las virtudes que le son asociadas) pueden considerarse no controvertidas a ojos de la filosofía política porque son compatibles con todas las concepciones del bien practicables en una sociedad que ha optado por justificar argumentativamente sus instituciones.<sup>27</sup>

*Máxima 3.* La conclusión de un argumento justificatorio debe ser menos evidentemente plausible (y por lo tanto más controvertida) que sus premisas.

La Máxima 1 exige que las premisas de toda argumentación justificatoria sean plausibles y ampliamente compartidas, pero no exige que esta restricción sea respetada a lo largo de todo el razonamiento. En efecto, tal cosa sólo sería posible al precio de la tautología o al menos de un gran simplismo.

La Máxima 3 incita a los rawlsianos metodológicos a no quedar atrapados dentro de esos límites: las exigencias de claridad y de plausibilidad deben ser estrictamente contempladas en el momento de partida, pero no pueden ser empleadas como excusa para justificar un resultado trivial. Bien al contrario, el

esfuerzo del rawlsiano metodológico consiste en partir de ciertas intuiciones ampliamente compartidas para dar respuesta a aquellos problemas que no aceptan soluciones unánimes ni evidentes. Esto explica por qué muchos de sus textos son altamente polémicos (por ejemplo, los que conciernen a la pornografía) o bien requieren un esfuerzo de comprensión nada desdeñable (por ejemplo, los que discuten la noción de igualdad).

La Máxima 3 pone así un límite inferior, pero no un límite superior, al grado de dificultad o de tecnicidad que pueda alcanzar nuestro trabajo. Más claridad y plausibilidad serán siempre preferibles a menos claridad y plausibilidad, pero perfectamente puede ocurrir que —partiendo como debemos partir de premisas claras y ampliamente compartidas— lleguemos a resultados complejos o aun contraintuitivos. Esto dependerá del tipo de problema en cuestión, así como de la habilidad argumentativa de cada filósofo.

*Máxima 4.* Los principios normativos o teorías que surjan como resultados provisionales de nuestro esfuerzo justificatorio deben ser suficientemente claros y específicos como para asegurar que personas que cuenten con la misma información empírica y que razonen con el mismo cuidado lleguen a conclusiones similares acerca del carácter justificable o injustificable de las instituciones o prácticas que examinan.

Esta nueva exigencia podría ser llamada «la máxima del verificacionismo —o del falsacionismo— institucional». La idea de base es que si, dada la información empírica relevante, no resulta claro cuáles son las instituciones que un principio puede justificar, en cierto sentido no tenemos claro qué es lo que ese principio reclama o significa. Muchas teorías construidas sobre versiones vagas de los principios de libertad y de igualdad son incapaces de satisfacer esta máxima.<sup>28</sup> Para el rawlsiano metodológico sería irracional adoptar este tipo de formulación porque, como veremos enseguida, los principios normativos sólo pueden ser justificados si pueden aclarar nuestros juicios bien ponderados por la vía de establecer lo que Rawls llama un «equilibrio reflexivo». Ahora bien, es imposible saber de manera exacta cuáles son los juicios bien ponderados que pueden ser puestos en correspondencia con un principio vagamente formulado.

*Máxima 5.* Hay dos fuentes fiables que pueden proporcionarnos premisas adecuadas para la argumentación justificatoria: *a)* nuestros juicios bien ponderados —es decir, aquellas intuiciones morales que consideremos claras y bien fundadas una vez que hemos examinado la información fáctica relevante y las principales objeciones que se les oponen—; y *b)* los principios normativos generales que pueden ser extraídos de las tradiciones éticas que han tenido mayor influencia en nuestra sociedad, así como de nuestras tradiciones jurídicas e institucionales.<sup>29</sup>

Las sociedades que asignan importancia al problema de la justificación (es decir, las sociedades sensibles al hecho del pluralismo y respetuosas de la autonomía moral de los individuos) funcionan normalmente sobre la base de algunos principios ampliamente aceptados por sus miembros y profundamente impresos en sus tradiciones. Dos ejemplos elegidos a diferentes grados de generalidad son el principio que afirma la igualdad de todos los individuos ante la ley y el principio que nos exige respetar la vida privada de nuestros conciudadanos.

Algunos de nuestros problemas normativos pueden ser solucionados por la vía de apelar a esta clase de principio general. Un intento bien conocido es el de Ronald Dworkin, quien ha tratado de elaborar una teoría de la justicia a partir de un punto de acuerdo sumamente abstracto que él llama «la plataforma igualitaria», es decir, la idea de que la mayoría de las corrientes contemporáneas de pensamiento normativo coinciden en afirmar que todos los individuos merecen igual consideración y respeto (Dworkin, 1983). Estos principios son, sin embargo, sumamente generales y abstractos, de modo que raramente satisfacen la exigencia de verificación institucional. Su utilidad es grande cuando se trata de dar respuesta a algunos problemas poco estudiados,<sup>30</sup> pero por lo común no bastan para orientarnos en circunstancias más complejas. De hecho, la persistencia de algunos problemas bien estudiados, a propósito de los cuales se puede mostrar la convergencia a cierto nivel de una serie de principios generales, es una buena indicación de que esta estrategia no es suficiente para superar todos nuestros desacuerdos.

La otra alternativa —virtualmente explotada por todos los filósofos políticos anglosajones contemporáneos— consiste en apelar a nuestros juicios morales bien ponderados. Esta noción fue introducida por Rawls en un artículo ya clásico del año 1951 («Outline of a Decision Procedure for Ethics»), fue retomada sin cambios evidentes en *A Theory of Justice*, y fue considerablemente modificada en sus trabajos de los años ochenta y noventa. Aquí no entraremos en detalles de escolástica rawlsiana, sino que intentaremos resumir lo esencial.

Los juicios morales bien ponderados son un tipo particularmente fiable de intuición moral. Se trata de aquellos juicios «emitidos bajo condiciones favorables para el ejercicio del sentido de la justicia y, por lo tanto, en circunstancias en las cuales no son de aplicación las excusas y explicaciones más comunes. Se presume entonces que la persona que formula el juicio tiene la capacidad, la oportunidad y el deseo de llegar a una decisión correcta...» (1971: 47-48, esp. 68).

Al ser una clase de intuición moral, los juicios bien ponderados no formulan consideraciones complejas, sino que expresan la aceptación o el rechazo a una solución normativa por parte del agente moral. Ahora bien, el sentido preciso que Rawls da a esta aceptación o rechazo ha cambiado considerablemente con el correr del tiempo.

Tanto en el artículo de 1951 como en *A Theory of Justice*, los juicios bien ponderados eran entendidos como los del agente moral individual. El supuesto

de Rawls era que tales juicios tenderían a coincidir en la medida en que fueran formulados por los miembros bien intencionados de una sociedad que se hubiera dado principios, tradiciones e instituciones comunes. Justamente por eso expresarían un sentido de la justicia relativamente compartido. Pero esta formulación provocó la virulenta crítica de varios filósofos que —por utilizar una fórmula de MacIntyre— acusaron a Rawls de practicar el emotivismo: su teoría de la justicia se limitaría finalmente a justificar las preferencias de cada individuo (o de cada grupo más o menos constituido) sin plantear otra exigencia que la de una mínima coherencia interna. El sentido de todo juicio moral sería simplemente: «esto es lo que yo prefiero» (MacIntyre, 1984; Hare, 1989: 3).

Probablemente como respuesta a esta objeción, el Rawls más reciente ha precisado (¿reformulado?) su definición original.<sup>31</sup> De acuerdo a la nueva versión, los juicios bien ponderados no son los del agente moral individual, sino los del ciudadano involucrado en una discusión pública acerca de la justicia de las instituciones. Lo que importa no es nuestra identidad privada, sino nuestra identidad pública, es decir, nuestra identidad en tanto participantes de un diálogo justificatorio que debe ajustarse al hecho del pluralismo (1993: 33). Precisamente por eso, nuestros juicios bien ponderados no expresan simplemente nuestras preferencias personales, sino las intuiciones morales que se encuentran en la base de las instituciones y tradiciones compartidas. El hecho de que la inmensa mayoría de los miembros de una sociedad democrática contemporánea considere que la esclavitud es intolerable no es una simple coincidencia ni un resultado exclusivamente explicable en términos históricos, sino un rasgo característico de nuestra sensibilidad moral en tanto ciudadanos.

¿En qué sentido podemos servirnos de los juicios ponderados así entendidos como premisas de nuestros argumentos políticos o morales? Obviamente no se trata de utilizarlos como punto de partida para derivar deductivamente una teoría moral o un conjunto de principios. Se trata más bien de emplear estas intuiciones como datos que nos permitirán controlar las teorías que vamos elaborando. Como dice explícitamente Rawls, «una teoría de la justicia está sometida a las mismas reglas metodológicas que las demás teorías» (1971: 51, esp. 70). Ahora bien, las teorías no son directamente derivadas de la evidencia, sino concebidas especulativamente y luego confrontadas con la evidencia. De ahí que:

*Máxima 6.* Las teorías normativas pueden ser consideradas justificadas si y sólo si pueden ser armonizadas con el conjunto de nuestros juicios bien ponderados de acuerdo al método del equilibrio reflexivo.<sup>32</sup>

La idea de equilibrio reflexivo es el único aspecto del rawlsianismo metodológico que ha merecido una atención cuidadosa.<sup>33</sup> En esencia se trata de un *test* que nos permite decidir si una teoría moral o un conjunto de principios

normativos pueden ser considerados como suficientemente justificados. Para que tal cosa ocurra —dice esta nueva máxima— no sólo hace falta que la teoría o el conjunto de principios sean formulados de modo inteligible y consistente, sino también que guarden una cierta coherencia con nuestros juicios morales bien ponderados, es decir, con aquellas intuiciones morales que están en la base misma de las instituciones y tradiciones compartidas. El papel del filósofo, en efecto, no consiste solamente en formular teorías y principios abstractos, sino teorías y principios capaces de ofrecer a los individuos «una explicación intuitivamente atractiva de su sentido de justicia» (1971: 48, esp. 68).

Asegurar una cierta coherencia con nuestras intuiciones morales no significa, sin embargo, someterse incondicionalmente a ellas. Como el propio Rawls reconoce, aun nuestros juicios bien ponderados pueden «estar sometidos a ciertas irregularidades y distorsiones, a pesar de que se emitan en circunstancias favorables» (*ibid.*). El doble hecho de que una intuición moral sea ampliamente compartida y contribuya a justificar algunas instituciones sólidamente establecidas no es una prueba definitiva en favor de su aceptabilidad. Después de todo, es probable que el juicio «la pena de muerte es justa» satisfaga estas dos condiciones en grandes regiones de los Estados Unidos, lo cual no impide que Rawls o cualquier otro estadounidense se sirva de argumentos normativos para ponerlo en duda.

Parecería entonces que la Máxima 6 nos conduce a una paradoja: nuestras teorías y principios morales sólo pueden ser validados en la medida en que confirmen nuestras intuiciones morales más fiables, pero aun estas intuiciones están expuestas al error. ¿Es posible encontrar una salida a esta situación? Rawls y los rawlsianos metodológicos creen que sí. En efecto, si bien es cierto que una teoría sólo será considerada inicialmente como plausible en la medida que sus principios no colidan con la mayoría de nuestros juicios bien ponderados, esto no impide que, una vez asegurada esta plausibilidad *prima facie*, un individuo pueda revisar algunos de sus juicios para que éstos se conformen a los principios de la teoría. Esto es especialmente factible si se puede «encontrar una explicación para las desviaciones que socavan su confianza en los juicios originales y si la concepción que se le ofrece produce un juicio aceptable» (*ibid.*).

La elaboración de una teoría moral consiste así en un movimiento de vaivén entre nuestros juicios bien ponderados y los principios generales que vamos formulando.<sup>34</sup> Si no hay conflicto entre ellos, el camino está libre para seguir adelante. Si en cambio hay conflicto, podemos hacer una de dos cosas: o bien modificamos nuestros principios, o bien «revisamos nuestros juicios existentes, ya que aun aquellos juicios que tomamos provisionalmente como puntos fijos son susceptibles de revisión» (1971: 20, esp. 38). El equilibrio reflexivo se alcanza cuando los principios y las intuiciones están (al menos provisionalmente) «en línea», es decir, cuando no hay disonancias importantes entre los princi-

pios que elegimos y los juicios que han sobrevivido a este proceso de confrontación y de ajuste (1993: 45).

En cierto sentido este método está lejos de ser novedoso. De hecho, no hace más que refinar la estrategia tradicional de refutación mediante contraejemplos que viene siendo utilizada por los filósofos desde los tiempos de Sócrates: para refutar (o al menos poner en cuestión) una teoría, alcanza con mostrar que sus conclusiones están en conflicto con algunos juicios bien ponderados a los que no quisieran renunciar *incluso aquellos que defienden esa teoría*. El rawlsianismo metodológico refina esta estrategia por la vía de aportar una definición cuasi técnica de la noción de juicio bien ponderado. Esto le permite precisar qué clase de contraejemplos y de experimentos mentales pueden ser lealmente utilizados en la discusión. Por ejemplo, el método del equilibrio reflexivo nos impide apelar a situaciones hipotéticas inverosímiles o a casos difíciles que impliquen un conflicto profundo entre principios, porque en tales condiciones es poco probable que podamos identificar los juicios intuitivos que podríamos compartir con nuestros interlocutores (1951: 181-183, 1971: 52, esp. 72).

Como es fácil imaginar, la aplicación detallada de este método plantea una serie de problemas relativamente complejos.<sup>35</sup> Aquí, sin embargo, no vamos a entrar en este tipo de discusión. Lo que nos importa señalar de momento es que, para aceptar en términos generales la validez de este método, es necesario aceptar dos presupuestos íntimamente ligados a la opción en favor del rawlsianismo metodológico.

El primer presupuesto es que «es un error pensar que las concepciones abstractas y los principios generales están siempre por encima de nuestros juicios particulares. Estas dos caras de nuestro pensamiento práctico [...] son complementarias» (1993: 45). Pretender, por lo tanto, identificar un puñado de principios generales y abstractos que nos permitan determinar todos nuestros juicios particulares es un programa ilusorio. Simplemente ocurre que nuestra vida moral no funciona de este modo.<sup>36</sup> Es por eso que el único rol que puede desempeñar la filosofía moral consiste en explicar y refinar un sentido de la justicia que está en parte estructurado en base a principios generales y en parte estructurado en torno a juicios particulares que nos parecen especialmente bien fundados. Como dice Rawls retomando la expresión que se usaba en el siglo XVIII, la teoría moral «es una teoría de los sentimientos morales» (1971: 51, esp. 70).

El segundo presupuesto es que, cuando nos ocupamos de esa parte de la teoría moral que llamamos filosofía política, nuestro rol no consiste en colocarnos fuera del cuerpo de ciudadanos, sino precisamente dentro de él. Si el equilibrio reflexivo es viable, esto se debe al hecho de que al hacer filosofía asumimos como nuestros los principios e intuiciones de base que están implícitos en la cultura política pública. Más aún, asumimos que esos principios e intuiciones



pueden ser «combinados en una concepción política de la justicia coherente con las convicciones más firmes que defendemos» (1993: 8). El filósofo político no es, por lo tanto, un observador externo que se limita a anotar los errores y carencias de los ciudadanos, ni un crítico que se encarga de denunciar las maquinaciones de las que éstos son víctimas. Es simplemente un ciudadano tan leal como el que más a los principios de la democracia constitucional. Como dice Bruce Ackerman en alguna parte, lo que diferencia al filósofo político del resto de los ciudadanos no es la peculiaridad de su punto de vista (ni mucho menos su eventual inteligencia o erudición), sino simplemente el hecho de que tiene tiempo: le pagan para pensar sistemáticamente en aquellos problemas que interesan a todos pero a los que no pueden dedicar demasiada atención quienes deben responder a las urgencias de la práctica.

#### 4. Perspectivas de la teoría política normativa

¿Qué podemos razonablemente esperar de una filosofía política que practique el rawlsianismo metodológico? Probablemente menos de lo que se propuso la mayor parte de los filósofos políticos a lo largo de los siglos. Un filósofo que acepte en toda su profundidad el hecho del pluralismo deberá mantenerse humilde respecto a la capacidad que tiene la teoría filosófica de resolver nuestras discrepancias fundamentales. Algunas de las fuentes de esta modestia han sido identificadas por el propio Rawls, quien presenta seis factores que explican la persistencia de múltiples desacuerdos morales y políticos entre personas razonables y bien informadas:<sup>37</sup>

a) La evidencia empírica relevante en cada caso es frecuentemente compleja, contradictoria y difícil de evaluar.

b) Aun si conseguimos ponernos de acuerdo acerca del tipo de consideraciones que son relevantes para el caso, podemos discrepar todavía acerca del peso que debemos asignar a cada una.

c) Nuestros conceptos morales y políticos son (al menos hasta cierto punto) necesariamente vagos; esto conduce a una cierta indeterminación de los juicios que se formulan a partir de ellos y, consiguientemente, a la necesidad de interpretación.<sup>38</sup>

d) Al menos hasta cierto punto (ciertamente difícil de precisar) nuestra manera de evaluar la evidencia empírica y de ponderar los valores políticos y morales depende de la experiencia que hemos acumulado previamente a lo largo de nuestras vidas. Y el hecho es que la experiencia vital varía necesariamente de un individuo a otro, especialmente si se trata de una sociedad moderna y diversificada.

e) Frecuentemente nos enfrentamos a conflictos normativos: ambas caras de un mismo problema cuentan en su favor con consideraciones normativas de diferente peso, y es difícil evaluarlas en conjunto.

f) Finalmente —y tal como Isaiah Berlin ha afirmado de manera clásica— todo sistema de instituciones sociales impone límites a los valores que pueden ser admitidos. Esto nos obliga a realizar alguna forma de selección entre la totalidad de los valores morales y políticos que podrán ser puestos en práctica, lo que nos enfrenta a dilemas muy difíciles de resolver.<sup>39</sup>

Tomadas en conjunto, estas fuentes de desacuerdo hacen posible (¿probable? ¿casi necesario?) que las sociedades modernas simplemente carezcan de todo consenso básico, es decir, del capital común de juicios bien ponderados que nos permita lanzarnos a la tarea de justificación de las instituciones y prácticas políticas. Ese capital común puede ser prácticamente inexistente, o bien tan exiguo que sólo consiga imponer unas pocas restricciones a los argumentos utilizables en el debate público. En tal situación seríamos incapaces de resolver todo debate político mínimamente profundo, lo que pondría en peligro las bases mismas de la cooperación social. ¿No significa esto una amenaza de muerte para el rawlsianismo metodológico?

No necesariamente, ya que no es para nada seguro que este riesgo sea inevitable. Tal como han señalado Ronald Dworkin, Charles Larmore o el propio Rawls, lo característico de las sociedades democráticas es que no están simplemente fundadas sobre un *modus vivendi* sino sobre un acuerdo normativo. La propia figura del ciudadano sólo es concebible como resultado de una elección de este tipo. Cualquiera que sea entonces la profundidad de nuestras diferencias de opinión, siempre podremos apelar a este acuerdo fundacional como fuente de valores y de criterios de decisión compartidos.

Esta respuesta general es ciertamente tranquilizadora, pero no alcanza para ocultar un hecho preocupante: al menos hasta ahora, ninguna teoría comprensiva de la justicia ha podido a) servir como instrumento de decisión para evaluar normativamente las instituciones de base de la sociedad (tal como lo exige la Máxima 4), y b) ser aceptada por todos los miembros razonables de una sociedad pluralista. Esta dificultad podría explicar parcialmente una evolución que se ha registrado en el correr de los últimos años: cada vez menos rawlsianos metodológicos intentan justificar una teoría comprensiva de la justicia al estilo de la que ha sido propuesta por el propio Rawls. La tendencia consiste más bien en concentrarse en problemas relativamente limitados (desobediencia civil, educación política de las nuevas generaciones, derechos de las minorías, etc.) que pueden ser resueltos mediante la formulación de principios menos generales. Tal actitud puede deberse en parte al hecho de que estos filósofos aceptan globalmente la teoría de Rawls, pero en muchos otros casos revela un cierto escepticismo respecto a que las dos condiciones que acabamos de mencionar puedan ser satisfechas simultáneamente.

Rawls, por supuesto, no ha abandonado su proyecto original, pero el hecho es que casi nadie cree que haya tenido éxito en el intento de justificar una

concepción de la justicia que satisfaga *a* y mucho menos *b*. Para resumir crudamente una larga serie de críticas: si bien Rawls cree poder convencer a un largo espectro de oponentes políticos de la pertinencia de, digamos, sus dos principios de justicia y su catálogo de bienes primarios, en realidad no lo consigue porque su argumentación flaquea en varios momentos clave. Por ejemplo, los juicios bien ponderados que definen las condiciones de la posición original podrían no ser aceptados por muchos oponentes perfectamente razonables. Estos podrían objetar la concepción *maximin* de la racionalidad, el sesgo individualista que parece orientar la teoría de los bienes primarios o aun el hecho de que toda consideración relativa al mérito sea sistemáticamente excluida de la discusión acerca de los criterios de distribución.<sup>40</sup> En tales condiciones sería imposible, por ejemplo, justificar el principio de diferencia, es decir, el principio que determina la justa distribución de oportunidades y recursos.

Rawls ha intentado recientemente allanar las dificultades que impedían a su teoría satisfacer la condición *b* por la vía de afirmar que lo que hace falta para poder legitimar los principios de justicia es simplemente un «consenso por superposición», es decir, un acuerdo que puede ser suscrito por los miembros razonables de la sociedad aun en el caso de que cada uno decida dar su consentimiento por razones diferentes. Esta respuesta, sin embargo, no ha hecho más que relanzar la discusión, ya que muchos críticos han acusado a Rawls de estar incurriendo en una petición de principio: su definición de «desacuerdo razonable» dejaría del lado de los no razonables a todos aquellos que no estén dispuestos a aceptar la propia definición.<sup>41</sup>

El uso que hace Rawls del rawlsianismo metodológico no es, como ya dijimos, el tema de este artículo.<sup>42</sup> Su intento de servirse de esta metodología para fundar una concepción de la justicia universalmente aceptable no es una exigencia de la propia metodología, de modo que no es legítimo servirse de su (¿aparente?) fracaso para intentar descalificar este modo de hacer filosofía. Ahora bien, si se abandona la pretensión de formular una teoría comprehensiva de la justicia, ¿qué otra cosa podríamos esperar de los filósofos que continúan practicando el rawlsianismo metodológico?

Tres programas han ganado un gran número de adeptos en el correr de los últimos años. El primero, al que ya hemos hecho mención, consiste en explorar algunos problemas más limitados que han sido poco estudiados hasta el momento. Esta tarea está absorbiendo mucha de la energía de los rawlsianos metodológicos, así como muchas páginas de las publicaciones dedicadas a la ética (principalmente aplicada) y a la filosofía política. En el caso de aquellos problemas que han sido poco estudiados, esta tarea puede llevarse a cabo por caminos que son relativamente neutros respecto de las disputas profundas entre diferentes corrientes teóricas. En otros casos estos problemas son interesantes justamente porque desafían la capacidad de respuesta de alguna tradición específica. Por ejemplo, un rawlsiano metodológico puede preguntarse si un conjunto de

principios liberales ampliamente compartidos puede ser consistente con ciertas modalidades de nacionalismo, o con el reconocimiento de ciertos derechos colectivos, o con la eliminación de los controles de migración, o con la provisión de un ingreso mínimo garantizado (todas propuestas que pueden ser vistas como convenientes a partir de otros fundamentos).<sup>43</sup>

Esta es precisamente la forma de trabajo propuesta por quienes defienden el segundo programa al que hemos aludido: en lugar de intentar justificar una concepción de la justicia ante un amplio espectro de oponentes, estos filósofos se dirigen a quienes forman parte de su propia tradición. Dentro de ese marco más estrecho, intentan servirse del equilibrio reflexivo para razonar consistentemente y resolver varias disputas internas.

La tercera respuesta, por último, es todavía más radical. Consiste en abstenerse de considerar una serie de cuestiones típicamente tratadas por la filosofía política (particularmente aquellas relativas a lo que *debe* hacerse en el marco de la vida social) para concentrarse en una serie de problemas de orden puramente procedimental (es decir, problemas relativos a cómo deben los miembros de una sociedad pluralista —comprometidos con diferentes concepciones del bien y de la justicia— *decidir* lo que debe hacerse en el marco de la vida social).<sup>44</sup> En palabras de James Fishkin, en lugar de aportar «una teoría sistemática de la justicia», este programa «ofrece una teoría más restringida acerca de las instituciones políticas legítimas [...]. Sus prescripciones características no van a ocuparse de la substancia de la justicia social, sino de las condiciones que deben ser satisfechas por las instituciones que deben tomar las decisiones» (Fishkin, 1993: 5).

Esta evolución está en curso, de modo que aún no ha llegado la hora de evaluarla. Por eso quisiéramos concluir recordando una vez más hasta qué punto las opciones metodológicas del tipo que hemos discutido aquí condicionan la propia sustancia de las teorías filosóficas. La mayoría de los rasgos del rawlsianismo metodológico (si no todos) pueden ser justificados mediante razones que son independientes de todo contenido normativo específico. Más aún, muchos de ellos no son más que extensiones o aplicaciones de algunos principios de la lógica y del razonamiento crítico, o simplemente de la exigencia de claridad filosófica (Perelman, 1967: 58 ss.). Sin embargo, cuando estos principios se reúnen en una única metodología, terminan por determinar las preguntas que se considera pertinente plantear, la forma en que las respuestas pueden ser justificadas y los interlocutores ante quienes corresponde defenderlas. Una metodología en sentido amplio marca así profundamente el tipo de filosofía que podemos hacer y, finalmente, el tipo de conclusión al que es posible llegar. Precisamente por eso es posible que, al intentar explicitar la metodología dominante en la filosofía anglosajona contemporánea, también hayamos identificado algunas de las fuentes de desacuerdo que la separan más profundamente de sus rivales.

## NOTAS

1. De manera general, el primer punto de vista fue defendido por los filósofos de inspiración positivista (Schlick, Ayer, Stevenson), en tanto el segundo fue asumido de manera característica por los filósofos del lenguaje ordinario (Austin, Weldon, Raphael, el primer Brian Barry). Para no caer en una simplificación excesiva, cabe recordar que muchos contemporáneos de la gran tradición analítica (Berlin, Hayek, Toulmin, los popperianos, etc.) se ocuparon fundamentalmente de problemas normativos. No obstante, la frase que cierra este párrafo nos parece defendible como descripción general de lo que ocurría en aquel período.

2. Los primeros golpes duros al programa analítico fueron asestados por W.V. Quine en su célebre artículo de 1951: «Two Dogmas of Empiricism», recogido en Quine, 1963: 20-46.

3. Por ejemplo, Benn y Peters, 1959, y Barry, 1965. Ver sobre este punto Kukathas y Pettit, 1990: 5-6.

4. Este cambio de perspectiva no significó, por cierto, el abandono inmediato del programa original. Algunos autores muy influyentes —por ejemplo, Richard Hare— han seguido trabajando hasta hoy en el plano del significado. Para dos discusiones recientes del pasaje de la filosofía analítica a la post-analítica ver Norman, 1991b, y Larmore, 1993: 1-21.

5. A continuación del número de página de la edición inglesa se da la referencia de la edición española de Fondo de Cultura Económica (México, 1979). Nuestra traducción, sin embargo, no coincide en todos los casos con esta versión. De ahora en adelante, cuando no se indique el nombre del autor se dará por sentado que se trata del propio Rawls.

6. El uso de los adjetivos «continental» y «anglosajona» para referirse a dos tradiciones filosóficas divergentes se presta evidentemente a la crítica. Casi todos los padres fundadores de la filosofía analítica (Frege, Carnap, Wittgenstein) provenían de la Europa continental. Como contrapartida, algunos de los filósofos más característicamente «continentales» (por ejemplo, Foucault, Derrida y Serres) tienen una inmensa cantidad de adeptos en el mundo anglosajón (particularmente en Estados Unidos). Pero el hecho es que estas etiquetas se han incorporado definitivamente a nuestros usos lingüísticos, de modo que sólo queda emplearlas dejando constancia de su relativa inadecuación.

7. Las críticas anglosajonas al rawlsianismo metodológico provienen en general de dos clases de filósofos: por una parte están quienes, como Alasdair MacIntyre o Charles Taylor, se ubican en una posición más próxima a la tradición continental (una posición, por ejemplo, más abierta a las consideraciones de tipo histórico). Por otra parte están quienes se sirven de los instrumentos proporcionados por la teoría de los juegos, la sociobiología y las ciencias cognitivas para intentar fundar la moralidad individual y política en la naturaleza humana y el interés racional. Para una presentación de este último enfoque ver Railton *et al.*, 1992.

8. Nótese que no incluimos en esta lista *Political Theory* ni *Philosophy & Social Criticism*, dos revistas anglosajonas deliberadamente abiertas a la tradición continental.

9. Esta parece ser una de las principales fuentes de discrepancia entre las tradiciones continental y anglosajona. Si bien ambas aceptan la máxima metodológica que dice que los argumentos empleados a nivel normativo deben evitar las premisas intrínsecamente discutibles, están sin embargo en desacuerdo a la hora de identificar tales premisas. Por ejemplo, una y otra darán una respuesta diferente cuando se trate de decidir si las evidencias proporcionadas por el análisis fenomenológico son intrínsecamente discutibles.

10. Para una excelente presentación de este tipo de debate ver Kymlicka, 1990.

11. Para un ejemplo de este tipo de enfoque, ver la sección 32 de *A Theory of Justice*.

12. Ver sobre este punto Audi, 1989; Larmore, 1987: 342-345; Weithman, 1991; y Rawls, 1993: 171, 224.

13. Ver sobre este punto Dobel, 1986: 309 ss.; Nagel, 1987: 231 ss.; y Rawls, 1980: 540-541, y 1993: 223 ss.

14. Más tarde explicaremos el sentido preciso de esta expresión.
15. Ver por ejemplo Nielsen, 1958. Por supuesto, este argumento analítico es irrelevante para el programa mucho más complejo de aportar una explicación evolutiva o en términos de teoría de juegos a la emergencia de normas morales entre agentes racionales. Los rawlsianos metodológicos no se suman en general a este proyecto (ver Rawls, 1971: 503, esp. 555), pero tampoco están obligados a negar su importancia para toda una serie de problemas metaéticos.
16. Richard Rorty discute este problema en su *Oxford Amnesty Lecture*, 1993.
17. Este aspecto adquiere más y más importancia en el pensamiento del propio Rawls. Ver 1993: 9, 44, 100.
18. Esta es en esencia la «condición de publicidad» propuesta por Rawls (1993: 66-71). David Miller añade que «una prueba de la aceptabilidad de una teoría normativa es que se pueda presentar una argumentación razonable en favor de ella a aquellos a quienes se va a aplicar sus recomendaciones. En otras palabras, aun cuando sería excesivo exigir que haya una adecuación espontánea entre las pretensiones de la teoría y las creencias corrientes de la gente, es importante que, allí donde haya divergencias, sea posible proporcionar razones para que las personas cambien sus creencias en la dirección indicada por la teoría» (Miller, 1992: 588).
19. La teoría económica es un ejemplo de un tipo de literatura que no puede ser leída por quienes no tienen suficientes conocimientos matemáticos, pero que puede ser traducida (al menos con cierto esfuerzo) a un lenguaje que permita su incorporación a los debates públicos. La mayor parte de la actual teoría liberal-igualitaria no es tan inaccesible como la teoría económica ni exige un esfuerzo de traducción tan grande. Simplemente, como observa Rawls, «debemos estar preparados para aceptar que, cuanto más profundo sea el conflicto, más elevado debe ser el nivel de abstracción al que debemos elevarnos para lograr una visión clara y ordenada de sus raíces» (Rawls, 1993: 46).
20. Muchos de nosotros añadiríamos a los presupuestos de esta pregunta una serie de hechos de sociología política básica del tipo de los que Rawls ha intentado explicitar en el curso de la última década (aunque pocos lo han seguido en este intento). Entre ellos, el propio Rawls ha destacado: «i) el hecho del pluralismo (es decir, el hecho de que los ciudadanos tengan concepciones del bien y compromisos religiosos y metafísicos radicalmente diferentes); y ii) el hecho de su permanencia, así como iii) el hecho de que el pluralismo sólo puede ser superado mediante el uso opresivo del poder del estado» (1987: 22).
21. Por «teorías especulativas» se entiende aquí aquellas que no satisfacen la exigencia de falsibilidad o aquellas cuyas tesis sean objeto de serias discrepancias entre los expertos. Buena parte de las teorías sociológicas, psicoanalíticas y lingüísticas de las que se sirve Jürgen Habermas caerían probablemente bajo esta descripción. Lo mismo podría decirse de las teorías psicosociales de Kohlberg, de las que se sirven Habermas y el Rawls de *A Theory of Justice*. El Rawls más reciente, en cambio, ha enfatizado que basta con que una teoría sea objeto de serias disputas para que deba ser excluida de las premisas de la argumentación justificatoria, independientemente de cuál sea su utilidad o su productividad estrictamente científica. Eso lo lleva a excluir, por ejemplo, las «sofisticadas teorías económicas del equilibrio general» (1993: 225).
22. Este punto de vista restrictivo acerca de lo que es, digamos, «filosóficamente viable» tiene su origen teórico en un escepticismo muy extendido en el mundo anglosajón a propósito de nuestra capacidad de resolver problemas metafísicos (u otros similares) por la vía de la discusión filosófica. Sin embargo tiene también un origen de hecho en la estricta división del trabajo que caracteriza a los institutos de filosofía de las universidades británicas y norteamericanas: pese a que es fácil encontrar una gran cantidad de excepciones, buena parte de los filósofos políticos más destacados de la actualidad (y una inmensa mayoría de los menos destacados) no han leído un solo libro de epistemología, metafísica, filosofía del lenguaje o de la mente desde que terminaron su formación de grado. Y es probable que muchos no hayan leído *nunca* un libro de

fenomenología, de hermenéutica o de estructuralismo, salvo quizás algunas páginas de Derrida o de Foucault, hojeadas con el único propósito de confirmar sus prejuicios. La Máxima 2 no justifica esta ignorancia, pero insiste en que, si se trata de evaluar normativamente las instituciones y prácticas políticas en el marco de una sociedad pluralista, buena parte de las conclusiones a las que históricamente han llegado los filósofos no pueden ser usadas como premisas de la discusión.

23. También se discute sobre la posibilidad de obviar toda toma de posición metafísica. Por ejemplo, la imposibilidad de resolver el debate acerca del aborto puede entenderse como el resultado de un conflicto entre dos concepciones profundas de la persona humana. Ver Hampton, 1989; Dworkin, 1993; y Rawls, 1993: 243 n.

24. Ver por ejemplo Barry, 1973; Raz, 1986; R. Norman, 1987; Waldron, 1987; Kymlicka, 1990; Nickel, 1990; W. Norman, 1991a y 1991b. No todos estos autores se adhieren explícitamente al rawlsianismo metodológico, pero ninguno de ellos viola flagrantemente sus restricciones.

25. Ver Gutmann, 1980; Macedo, 1990; Galston, 1991; Kymlicka y Norman, 1994.

26. Para una discusión acerca de en qué medida Rawls aclara y en qué medida corrige su perspectiva, ver Da Silveira, 1993a.

27. Esta afirmación de Rawls es considerada por muchos demasiado optimista. Por una parte, es posible mostrar que su teoría implica un compromiso con la idea de autonomía bastante más fuerte del que él reconoce de modo explícito (Norman, 1991b: caps. 9 y 11). Por otro lado, la adhesión a ciertas virtudes como el civismo o la tolerancia presenta ciertas dificultades cuando debe ser aplicada, por ejemplo, al caso de la formación política de las nuevas generaciones (Kymlicka y Norman, secc. 3). Pero, como ya dijimos, el objetivo de este artículo no es el de discutir hasta qué punto el propio Rawls es un ejemplo fiel de rawlsianismo metodológico.

28. Y el rawlsianismo metodológico nos impide que intentemos rescatarlas por la vía del análisis conceptual de los términos clave. Ver Rawls, 1971: 51, 201; Norman 1991a, 1991b.

29. Rawls ha precisado recientemente que estos dos tipos de afirmación moral sólo se distinguen por su nivel de generalidad: «una característica del equilibrio reflexivo es que incluye nuestras convicciones bien ponderadas *en todos sus niveles de generalidad*: ningún nivel, es decir, ni el de los principios abstractos ni el de nuestros juicios relativos a casos particulares, es visto como fundacional. Cualquiera de ellos tiene una credibilidad inicial» (1993: 8 n., énfasis añadido).

30. Como la moralidad de la secesión analizada por Allen Buchanan (1991) o los problemas normativos ligados a los fenómenos de migración discutidos por Joseph Carens (1987).

31. Este cambio comienza a producirse en sus artículos de mediados de los ochenta, pero alcanza su formulación más explícita en *Political Liberalism*.

32. O, según la formulación de Kymlicka: «La última prueba a la que puede someterse una teoría de la justicia es que sea coherente con, y nos ayude a iluminar, nuestras convicciones de justicia bien consideradas» (Kymlicka, 1990: 7; ver también Rawls, 1971: 579, y 1993: 45).

33. Ver, por ejemplo, Daniels, 1979 y 1980; Little, 1984; Nielsen, 1977, 1982a y 1982b; Raz, 1982. Estos textos discuten la posibilidad de que una versión muy sofisticada del equilibrio reflexivo —particularmente aquella «inventada» por Rawls y desarrollada por Daniels— pueda proveer una justificación última para la ética. No vamos a ocuparnos aquí de esta discusión por la simple razón de que el sofisticado método propuesto por Daniels no coincide con el que es aplicado en los hechos (de manera más o menos consciente) por los filósofos políticos contemporáneos. O dicho de otro modo: este método es efectivamente aplicado, pero de acuerdo a la versión menos sofisticada que intentamos describir en el presente artículo. Para un ilustrativo resumen de la versión sofisticada ver Daniels, 1980: 88.

34. Rawls distingue entre un equilibrio reflexivo estrecho y un equilibrio reflexivo amplio,

pero no queremos entrar aquí en detalles que vayan más allá de la presentación general de la idea. Ver sobre el punto 1971: 49-50, y Van Parijs, 1991: 73 ss.

35. Entre otros: ¿cuál es el grado mínimo de coincidencia con nuestros juicios bien ponderados que debemos exigir a una teoría para reconocerle una plausibilidad *prima facie*? ¿qué condiciones debe cumplir un juicio bien ponderado para que pueda ser considerado como compartido? O, por plantear una cuestión todavía más compleja: si partimos de un mismo conjunto de juicios bien ponderados, ¿la práctica correcta del equilibrio reflexivo debería conducirnos a elegir exactamente los mismos principios? Ver sobre este punto 1971: 49-50, esp. 69-70.

36. Una idea que Aristóteles ya defendía al proponer su noción de *frónesis*. Rawls reconoce explícitamente este parentesco en 1971: 51 n., esp. 71 n.

37. A estos factores se suman, por supuesto, los tradicionales motivos que conducen a los desacuerdos menos razonables, como la ignorancia, los prejuicios o la estrechez mental. Pero permítasenos suponer que los únicos debates interesantes para los filósofos son aquellos que se producen entre personas razonables. La victoria sobre un contrincante obtuso es fácil de obtener, pero tiene poco valor intelectual.

38. El hecho de que un concepto político o moral sea relativamente vago (es decir, que plantee casos de delimitación problemáticos) no quiere decir necesariamente que sea inadecuado o inútil. Ver sobre el punto Da Silveira, 1993b: 109-110.

39. Estos seis puntos son discutidos en 1993: 56 ss.

40. Para una versión influyente de la primera crítica ver Gauthier, 1986 y 1990: cap. 8; para una versión clásica de la segunda ver Nagel, 1973; dos versiones diferentes de la tercera se encuentran en Nozick, 1974; y MacIntyre, 1984.

41. Ver, por ejemplo, las crónicas bibliográficas realizadas por Jeremy Waldron y Stuart Hampshire inmediatamente después de la publicación de *Political Liberalism*.

42. La cuestión de saber hasta qué punto Rawls puede ser considerado un rawlsiano metodológico requeriría un artículo independiente. Ese texto contribuiría a aclarar un problema importante y relativamente desatendido, ya que buena parte de la teoría normativa sustantiva propuesta por Rawls —desde su primer artículo en 1951 hasta *Political Liberalism*— ha estado condicionada por sus preocupaciones metodológicas. Pero, además, un estudio de este tipo nos permitiría evaluar mejor los alcances y limitaciones del rawlsianismo metodológico tal como lo hemos descrito, al permitirnos verificar en qué medida consigue controlar la producción de la teoría y en qué medida debe ser superado si se pretende avanzar en la elaboración sustantiva.

43. Tamir, 1993, Kymlicka, 1989, Carens, 1987, y Van Parijs, 1991, son ejemplos de este tipo de argumentación.

44. Stuart Hampshire describe este tipo de teoría como aquella que intenta formular «una moralidad básica y preliminar acerca de la justicia y del trato leal», agregando que ésta «es necesaria para alcanzar un equilibrio entre moralidades enfrentadas, así como para asegurar procedimientos de arbitraje que sean respetados por ellas» (Hampshire, 1993: 72).

## BIBLIOGRAFÍA

- ACKERMAN, B. (1980): *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, CT, Yale University Press.
- AUDI, R. (1989): «The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship», *Philosophy & Public Affairs*, 18/3, 259-296.
- BARBER, B. (1984): *Strong Democracy*, Berkeley, University of California Press.
- BARRY, B. (1965): *Political Argument*, Londres, Routledge.
- (1973): *The Liberal Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press.



- (1989): *Theories of Justice*, Hemel-Hempstead, Harvester-Wheatsheaf.
- BENN, S., y R. PETERS (1959): *Social Principles and the Democratic State*, Londres, Allen & Unwin.
- BERLIN, I. (1991): *Conversations with Isaiah Berlin* (ed. de Ramin Jahanbegloo), Nueva York, Scribner's Sons.
- BUCHANAN, A. (1991): *Secession: the Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Boulder, CO, Westview Press.
- CARENS, J. (1987): «Aliens and Citizens: the Case for Open Borders», *The Review of Politics*, 49/2, 251-273.
- DANIELS, N. (1979): «Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics», *Journal of Philosophy*, 76, 256-282.
- (1980): «Reflective Equilibrium and Archimedean Points», *Canadian Journal of Philosophy*, 10/1, 83-103.
- DA SILVEIRA, P. (1993a): «Quel avenir pour le principe de neutralité?», *Lekton*, 3/2, 65-104.
- (1993b): «La "inflación constitucional" y sus riesgos: algunos argumentos desde la filosofía política», *Cuadernos del CLAEH*, 18/3, 99-113.
- DOBEL, J. (1986): «The End of Ethics. The Beginning of Politics», en J.W. Chapman y J.R. Pennock (eds.), *Justification (Nomos XXVIII)*, Nueva York / Londres, New York University Press, pp. 307-335.
- DWORKIN, R. (1983): «In Defense of Equality», *Social Philosophy & Policy*, 1/1, 24-40.
- (1993): *Life's Dominion*, Nueva York, Knopf.
- FISHKIN, J. (1993): *A Dialogue of Justice: Toward a Self-reflective Society*, New Haven, CT, Yale University Press.
- GALSTON, W. (1991): *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GAUTHIER, D. (1986): *Morals by Agreement*, Oxford, Oxford University Press.
- GREENAWALT, K. (1988): *Religious Convictions and Political Choice*, Nueva York / Oxford, Oxford University Press.
- GUTMANN, A. (1980): *Liberal Equality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HAKSAR, V. (1979): *Equality, Liberty and Perfectionism*, Oxford, Oxford University Press.
- HAMPSHIRE, S. (1989): *Innocence and Experience*, Harmondsworth, Penguin.
- (1993): «Liberalism: The New Twist. Review of Rawls's *Political Liberalism*», *The New York Review of Books*, 60/14, 43-47.
- HAMPTON, J. (1989): «Should Political Philosophy Be Done Without Metaphysics?», *Ethics*, 99/4, 791-814.
- HARE, R. (1989): *Essays on Political Morality*, Oxford, Clarendon Press.
- KUKATHAS, C., y P. PETTIT (1990): *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, Cambridge, Polity Press.
- KYMLICKA, W. (1989): *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press.
- (1990): *Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- , y W. NORMAN (1994): «Return of the citizen: a Survey of Recent Work on Citizenship Theory», *Ethics*, 104/2, 352-381.
- LARMORE, C. (1987): *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1993): *Modernité et Morale*, París, Presses Universitaires de France.
- LITTLE, D. (1984): «Reflective Equilibrium and Justification», *Southern Journal of Philosophy*, 22, 373-387.
- MACEDO, S. (1990): *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford, Oxford University Press.
- MACINTYRE, A. (1984): *After Virtue*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 2.ª ed.

- MANIN, B. (1985): «Volonté générale ou délibération? Esquisse d'une théorie de la délibération politique», *Le Débat*, 33, 72-93.
- MILLER, D. (1992): «Distributive Justice: What the People Think?», *Ethics*, 102/3, 555-593.
- NAGEL, T. (1973): «Rawls on Justice», *Philosophical Review*, 82/2; reimpr. en N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, Oxford, Basil Blackwell, 1975, 1-16.
- (1987): «Moral Conflict and Political Legitimacy», *Philosophy & Public Affairs*, 16, 215-240.
- NICKEL, J. (1990): «Rawls on Political Community and Principles of Justice», *Law and Philosophy*, 9.
- NIELSEN, K. (1958): «Is "Why Should I Be Moral?" an Absurdity?», *Australasian Journal of Philosophy*, 36, 25-32.
- (1977): «Our Considered Judgements», *Ratio*, 19/1, 39-46.
- (1982a): «Considered Judgements Again», *Human Studies*, 5, 109-118.
- (1982b): «Grounding Rights and a Method of Reflective Equilibrium», *Inquiry*, 25, 227-306.
- NORMAN, R. (1987): *Free and Equal*, Oxford, Oxford University Press.
- NORMAN, W. (1991a): «Taking "Free Action" Too Seriously», *Ethics*, 101/3, 505-520.
- (1991b): *Taking Freedom Too Seriously? An Essay on Analytic and Post-analytic Political Philosophy*, Nueva York, Garland Publishing.
- NOZICK, R. (1974): *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books.
- PERELMAN, C. (1967): *Justice*, Nueva York, Random House.
- QUINE, W. (1963): *From a Logical Point of View*, Nueva York, Harper & Row.
- RAILTON, P. et al. (1992): «Toward *Fin de siècle* Ethics: some trends», *Philosophical Review*, 101/1, 115-189.
- RAWLS, J. (1951): «Outline of a Decision Procedure for Ethics», *Philosophical Review*, 60/2, 177-197.
- (1971): *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1972.
- (1974): «The Independence of Moral Theory», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 48, 5-22.
- (1980): «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy*, 77, 515-572.
- (1985): «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy & Public Affairs*, 14/3, 223-251.
- (1987): «The Idea of an Overlapping Consensus», *Oxford Journal for Legal Studies*, 7/1, 1-25.
- (1988): «The Priority of Right and Ideas of the Good», *Philosophy & Public Affairs*, 17/4, 251-276.
- (1993): *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.
- RAZ, J. (1982): «The Claims of Reflective Equilibrium», *Inquiry*, 25, 307-330.
- (1986): *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press.
- RORTY, R. (1990): «The Priority of Democracy to Philosophy», en A. Malachowski, *Reading Rorty*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 281-302.
- (1993): «Human Rights, Rationality and Sentimentality», en S. Shute y S. Hurley (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, 1993.
- TAMIR, Y. (1993): *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press.
- TAYLOR, C. (1989): *Sources of the Self*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- VAN PARIJS, P. (1991): *Qu'est-ce qu'une société juste?*, París, Seuil.
- WALDRON, J. (1987): «Theoretical Foundations of Liberalism», *Philosophical Quarterly*, 37/147, 127-150.
- (1993): «Review of Rawls's *Political Liberalism*», *Times Literary Supplement* (junio).
- WEITHMAN, P. (1991): «The Separation of Church and State: Some Questions for Professor Audi», *Philosophy & Public Affairs*, 20, 52-65.

*Pablo da Silveira es investigador de la Cátedra Hoover de Ética Económica y Social de la Universidad de Lovaina (Bélgica) y miembro del Centro Latinoamericano de Economía Humana (Uruguay). Ha publicado artículos de filosofía política en diferentes revistas de Europa, América del Sur y del Norte. Actualmente prepara (en colab.) un libro sobre el debate liberales-comunitaristas que será próximamente publicado por les Presses Universitaires de France.*

*Wayne Norman es profesor asociado de Filosofía en la Universidad de Ottawa (Canadá). Ha publicado «Taking Freedom Too Seriously?» (1991), así como numerosos artículos de filosofía política en «Ethics», «Political Studies», «Archiv für Rechts und Sozialphilosophie», etc. Actualmente escribe un libro sobre la filosofía política del nacionalismo en los estados multinacionales, al tiempo que coedita una antología del humor filosófico.*