

El Rawls de los años ochenta y noventa

por Pablo da Silveira

El autor.

Doctor en Filosofía; profesor de Filosofía Política de la Universidad Católica del Uruguay.

En su libro de 1971, Rawls se había propuesto establecer un conjunto de exigencias que definieran lo que podemos entender por una sociedad justa. Para ello se servía de una serie de procedimientos argumentativos, el más importante de los cuales consistía en pensar a partir de la ficción de la posición original, es decir, de una situación en la que los miembros de la sociedad negocian las condiciones de la coexistencia bajo un velo de ignorancia. Importa destacar dos rasgos que caracterizaban a este proyecto intelectual.

El primer rasgo era su aspiración universalista. Rawls pretendía haber justificado sus principios de un modo que pudiera ser persuasivo para todo individuo dotado de razón y dispuesto a participar en lazos de cooperación social. Dicho de otro modo, Rawls pensaba que sus principios podían ser aceptados por todo individuo racional y razonable como los mejores principios ordenadores de la coexistencia social, con independencia de cuáles fueran las circunstancias históricas particulares.

El segundo rasgo es que esta aspiración universalista estaba asociada a un intento de trascendentalización muy parecido al de Kant. Rawls pretendía deducir sus principios a partir de lo que consideraba una constitución común a todos los agentes morales. Ese era justamente el sentido de trabajar a partir de la posición original. Esta ficción, decía Rawls, nos permite «contemplar la situación humana, no sólo desde todos los puntos de vista sociales sino también desde todos los puntos de vista temporales» (1971: 587, esp. 648). Rawls iba tan lejos por este camino que llegó a describir su propio trabajo como el intento de desarrollar una «geometría moral».¹

¹ «Deberíamos aspirar a una especie de geometría moral, con todo el rigor que ese nombre indica. Desafortunadamente el razonamiento que ofreceré se queda corto con relación a esto, ya que en gran medida es altamente intuitivo. Aun así, es esencial tener en mente el ideal que uno quisiera alcanzar» (1971: 121, esp. 146).

Estos dos rasgos (la pretensión de universalidad y el trabajar en un nivel muy próximo al trascendental) llevaban a que Rawls describiera su teoría como «altamente kantiana» (RAWLS 1971: viii, esp. 10). Se trata obviamente de un punto discutible. Hay aspectos en los que la teoría de 1971 coincide con la de Kant y otros en los que no. Entre las coincidencias, podemos decir que Rawls retoma explícitamente la idea kantiana de autonomía (1971: 251 y 515, esp. 287 y 570), percibe a los individuos como fines en sí mismos y no como medios para la realización de fines ajenos (1971: 29, esp. 48), describe los principios de justicia como imperativos categóricos (1971: 253, esp. 289) y la posición original como una situación en la que agentes autónomos actúan siguiendo exclusivamente este tipo de imperativo (1971: 256, esp. 293). Entre las diferencias, podemos mencionar los intentos de Rawls por conciliar los imperativos morales con la teoría de la elección racional (lo que seguramente hubiera escandalizado a Kant), el que Rawls tenga una concepción de la ciudadanía más inclusiva que la de Kant, o el que sea más exigente que el filósofo de Königsberg en lo que refiere a la igualdad material (Kant sólo incluía ciertas exigencias de igualdad material como medio para sostener el ordenamiento jurídico).

Pero las comparaciones de este tipo son escolásticas y no demasiado significativas. Más importante es retener que, al calificar a su propia teoría de kantiana, Rawls estaba pensando en los dos rasgos centrales que mencioné más arriba: la aspiración a la universalidad, es decir, la pretensión de haber establecido principios normativos cuya validez no sea puesta en cuestión por la diversidad de los contextos de aplicación, y el componente trascendental, es decir, el intento de fundar esta universalidad en ciertas características constitutivas de los agentes morales.

1. La ruptura con el kantismo

Este kantismo de origen fue abandonado en los años posteriores a la publicación de *A Theory of Justice*. Esta es una transformación radical del pensamiento de Rawls pero, al menos por dos razones, no es fácil de describir ni de evaluar. En primer lugar, la ruptura con Kant fue un largo proceso, durante buena parte del cual el propio Rawls no fue enteramente consciente del alcance de las variantes que iba introduciendo. En segundo lugar, el quiebre fundamental se produce con las *Dewey Lectures* de 1980, un texto que lleva por título: «Constructivismo kantiano en la teoría moral» y que supuestamente se propone «exponer de forma más clara las raíces kantianas» de la teoría presentada en *Theory* (1980: 515). La situación es confusa porque Rawls rompe con el kantismo justo en el momento en que parece declarar su más firme adhesión.

«Constructivismo kantiano» se presenta como una aclaración metodológica. Según Rawls, su propósito es explicar cómo se establece la conexión entre una concepción particular de la persona y los principios de justicia a ser aceptados

colectivamente. El sustantivo *constructivismo* significa que «fuera del procedimiento de construir [los] principios no hay razones de justicia» (1980: 569), es decir, que en la construcción de los principios no se apela a ninguna instancia externa de objetivismo moral. Este constructivismo es *kantiano*, dice Rawls, porque la concepción de la persona en la que se apoya es la misma adoptada por Kant: los individuos son vistos como racionales y razonables (1980: 544), mutuamente desinteresados e independientes de sus fines (1980: 548).

A primera vista no parece haber aquí demasiadas diferencias con las ideas de *A Theory of Justice*, pero en realidad las cosas han cambiado de manera radical. La teoría de 1971 se apoyaba en un catálogo de características constitutivas que eran vistas como inseparables de la agencia moral. Justamente por eso, Rawls se sentía en condiciones de afirmar (como lo hace en el párrafo citado más arriba) que la posición original permite «contemplar la situación humana, no sólo desde todos los puntos de vista sociales sino también desde todos los puntos de vista temporales». En cambio, para el Rawls de 1980 las características kantianas del agente moral no surgen de una descripción de nuestra naturaleza en tanto agentes morales, sino que están asociadas a una cultura específica, a saber, la cultura pública de una sociedad que intenta organizarse políticamente (1980: 518).

Lo que justifica a una concepción de la justicia —dice ahora Rawls— es «su congruencia con nuestra más profunda comprensión de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y el percatarnos de que, dada nuestra historia y las tradiciones inscritas en nuestra vida pública, es la doctrina más razonable *para nosotros*» (1980: 519, énfasis añadido). La concepción kantiana de la persona moral es justamente la concepción que mejor resume esa comprensión de nosotros mismos a la luz de nuestra historia y de nuestras tradiciones políticas.

Hay una enorme diferencia entre este propósito declarado de buscar la «doctrina más razonable para nosotros» y la pretensión original de desarrollar una «geometría moral». Tanto el universalismo como el trascendentalismo que encontramos en *Theory* están en vías de desaparición. Rawls no deja la menor duda al respecto: «No estamos intentando encontrar una concepción de la justicia adecuada para todas las sociedades, independientemente de cuáles sean sus circunstancias sociales o históricas particulares: Queremos zanjar un desacuerdo fundamental acerca de la forma justa de las instituciones básicas de una sociedad democrática que opera en condiciones modernas» (1980: 518).

Aunque Rawls sigue diciendo que su teoría es kantiana, el adjetivo *kantiano* ha cambiado de significado. Para el Rawls de *Theory*, su propio kantismo residía en su pretensión universalista y en la apelación a ciertas características constitutivas del agente moral. Para el Rawls de las *Dewey Lectures*, su propio kantismo reside en la adhesión a una concepción kantiana de la persona que es vista como implícita en la cultura pública de una sociedad que intenta organizarse políticamente (1980: 518). Los contenidos de esta concepción de la persona coinciden con los de Kant, pero el modo en que Rawls llega a ellos no tiene nada de kantiano: Rawls

se centra en esta concepción de la persona porque es la concepción implícita en la cultura pública de las sociedades democráticas. Ya no estamos ante una reconstrucción del agente moral abstracto sino ante el retrato de base del ciudadano. Por esta razón, el alcance normativo de los principios ya no apunta a la totalidad de los individuos racionales y razonables sino a aquellos identificados con una tradición política específica, a saber, la tradición liberal democrática.

Este cambio de perspectiva se profundizará en los años siguientes hasta hacerse muy evidente en *Political Liberalism*. Un ejemplo que permite percibir el modo en que ocurren las cosas es la evolución de la doctrina de los bienes primarios, es decir, de aquellos bienes que deben ser distribuidos de acuerdo a lo que establecen los principios de justicia.

En *Theory* los bienes primarios eran presentados como «cosas que se presume que todo ser racional desea» (1971: 62, esp. 84). En las *Dewey Lectures* se los ve como medios para todo propósito, cuyo catálogo se construye a partir de un examen de los intereses fundamentales de la persona moral kantiana, es decir, de aquella concepción de la persona implícita en la cultura pública de las sociedades democráticas (1980: 521ss). Finalmente, en *Political Liberalism* los bienes primarios son vistos como medios para satisfacer las necesidades que tienen las personas «en tanto ciudadanos» (1993a: 179). Como dice Rawls en otro pasaje, «el agente moral es aquí el ciudadano libre e igual en tanto miembro de la sociedad, no el agente moral en general» (1993a: 109).

No voy a detenerme en describir cómo se producen los cambios a lo largo del tiempo, pero sí me importa resaltar la idea de que, a partir de «Constructivismo Kantiano», nos encontramos ante un Rawls muy diferente al de 1971. Pese su propósito declarado y a lo engañoso del título, ese texto marca el punto de ruptura con la tradición kantiana. Esta afirmación me parece particularmente cierta si utilizamos el adjetivo *kantiano* en el sentido en que lo hacía el Rawls de 1971. Para ese Rawls, una teoría es kantiana si se apoya en un catálogo de las características constitutivas de los agentes morales en cuanto tales y si tiene una pretensión de universalidad. En el Rawls de 1980 ya no hay ninguna forma de trascendentalismo ni ninguna pretensión de universalidad. Y esta diferencia no hará más que profundizarse con los años.

En lo que sigue quisiera concentrarme en tres puntos que pueden darnos una visión más completa de esta evolución. El primero consiste en preguntarnos cuáles son las causas de este cambio de perspectiva, es decir, qué es lo que ha llevado a Rawls a procesar una transformación tan profunda de su pensamiento. El segundo consiste en preguntarnos en qué se ha convertido Rawls una vez que ha abandonado su trascendentalismo y su universalismo originales. ¿Se ha convertido en un autor puramente historicista? ¿O ha intentado detenerse en algún punto intermedio entre el universalismo y el relativismo? El tercero consiste en preguntarnos si el pasaje del Rawls de *Theory* al de *Political Liberalism* ha sido un avance o un retroceso.

2. El principal motivo del cambio: la discusión con los comunitaristas

Dicho brevemente, el principal motivo que llevó a Rawls a introducir cambios tan profundos en su teoría fue la discusión con un conjunto de filósofos a los que se suele llamar *comunitaristas*. Este debate fue uno de los tantos en los que se vio involucrado Rawls luego de la publicación de la *A Theory of Justice*, pero fue el único que tuvo un impacto importante sobre sus propias ideas.

La mayor parte de los debates que siguieron a la publicación de *Theory* giraban en torno a la cuestión de saber si los principios rawlsianos eran la mejor opción posible para un conjunto de individuos racionales que decidieran establecer lazos de cooperación social. Los utilitaristas, por ejemplo, afirmaban que los participantes en la posición original no elegirían los principios rawlsianos sino principios utilitaristas. Los filósofos llamados libertaristas también criticaban los principios rawlsianos diciendo que establecían un lazo perverso entre libertad e igualdad. Ciertos autores (como Harsanyi) pusieron en cuestión la racionalidad de la estrategia *maximin*, en tanto otros, como Sen, plantearon dudas acerca de que los bienes primarios aportaran una métrica adecuada para la distribución.

Pero en el correr de los ochenta se planteó un debate que giraba en torno a otra cuestión: el punto no consistía en saber si los principios de Rawls son los mejores que podemos elegir, sino si esos principios pueden aspirar a ser los mejores para todos los miembros de una sociedad compleja. En definitiva, lo que planteaba esta discusión es si, pese a su aparente neutralidad, la teoría de Rawls no terminaba favoreciendo ciertos programas de vida y perjudicando sistemáticamente a otros.²

No voy a intentar aquí un resumen de la discusión entre Rawls y los comunitaristas, pero vale la pena mencionar algunas de las objeciones que éstos le formularon.

Una de esas objeciones, planteada en términos clásicos por Michael Sandel, sostiene que Rawls habría fundado su teoría en una concepción del agente moral que puede ser objeto de disenso entre los miembros de una sociedad plural. Los agentes rawlsianos, dice Sandel, llegan a la posición original libres de conocimiento sobre su situación específica, libres de concepciones del bien, libres de antecedentes históricos, pero no libres de todo supuesto. Para que la teoría de Rawls se sostenga, algunas cosas tienen que ser ciertas acerca de ellos. Y en particular tienen que ser ciertas dos ideas que él encuentra muy discutibles. La primera es la concepción del agente moral como radicalmente desvinculado de su

² En los próximos párrafos sigo de manera general la presentación realizada en Berten, Da Silveira & Pourtois 1997.

contexto. La segunda es la afirmación de la naturaleza volitiva, no cognitiva, de la acción moral.

El primer punto de Sandel es que, para que la teoría de la justicia de Rawls tenga sentido, nosotros mismos tenemos que vernos como individuos libres de todo compromiso con nuestro contexto, es decir, como individuos capaces de hacer elecciones y de llevar adelante nuestra vida moral manteniendo siempre una distancia respecto de la circunstancia. Ciertamente vamos a ser condicionados por el contexto cultural y social en el que actuamos, pero lo importante es que tenemos la capacidad de despegarnos de él y de tomar decisiones basadas en criterios que nos fijamos nosotros mismos (Sandel 1984: 86).

El problema, dicen Sandel y otros comunitaristas, es que en estas condiciones no podemos desarrollar una auténtica vida moral. En un mundo tan abstracto ni siquiera podríamos constituirnos como agentes morales. Yo no puedo desarrollar mi capacidad de juicio, comprender la idea de deber o de virtud ni consolidar mi identidad moral, si no crezco y me consolido como partícipe de una concepción sustancial del bien. Hay compromisos y propósitos que están ligados desde siempre a nuestra biografía moral y que son necesarios para poder actuar moralmente (por ejemplo, compromisos con nuestra familia, con nuestra religión, con nuestra comunidad étnica o cultural). La promesa de una independencia absoluta es una falsa promesa de libertad: «Imaginar a alguien libre de estos lazos constitutivos no es imaginar a un agente moral libre» sino «a una persona enteramente sin carácter, sin profundidad moral» (Sandel 1982: 179).

Lo segundo que tiene que ser cierto para que la teoría de Rawls funcione, dicen Sandel y otros comunitaristas, es que nuestra vida moral debe tener una naturaleza volitiva, no cognitiva, es decir, que tengo que ser capaz de contestar a la pregunta «¿qué debo hacer?» sin haber contestado previamente a la pregunta «¿quién soy?». Y el punto, dicen los comunitaristas, es que esto es falso: si el agente moral necesita ciertos compromisos para poder desarrollarse, luego no puede considerar su contexto como una simple materia de libre elección. Tenemos necesidad de preguntarnos acerca de nuestra identidad (de dónde venimos y cómo nos hemos constituido en agentes morales) para poder definir la dirección de nuestra acción. Nuestra tarea no consiste solamente en encontrar la respuesta justa a una situación específica, sino en construir nuestra identidad moral entendida como unidad narrativa. En palabras de MacIntyre, mis respuestas morales, además de ser justas, deben formar parte de una historia moral que sea inteligible para mí y para mi comunidad. Mientras en el caso de Rawls «el agente se vincula a sus fines como un sujeto volitivo a los objetos de su elección», en la perspectiva comunitarista el vínculo entre el sujeto y sus fines es materia de autodescubrimiento (Sandel 1982: 154).

El primer ataque de los comunitaristas contra Rawls se centraba entonces en la teoría implícita del agente moral. De acuerdo con los comunitaristas, esta teoría incluiría dos tesis discutibles, a saber, la concepción del agente moral como radi-

calmente desvinculado de su contexto y la afirmación de la naturaleza volitiva, no cognitiva, de la acción moral. El segundo ataque se centró en lo que Sandel ha llamado el problema de la *thinness of the thin theory of the good*, es decir, el problema de la delgadez de la teoría delgada del bien (Sandel 1982: 27). Hay una versión fuerte y una versión débil de esta crítica.

En su forma radical, esta objeción afirma que Rawls se ha pronunciado implícitamente en favor de una teoría del bien que identifica al bien individual con el libre ejercicio de la capacidad de elección racional (Taylor 1988: 41). Esta teoría exige como presupuesto el haber aceptado la descripción del agente moral libre de compromisos. Pero si el punto de vista cognitivista está en lo cierto y no es posible vivir una vida moral desvinculada de un esfuerzo de autodescubrimiento, entonces el bien no puede ser siempre el objeto de una libre elección. Al menos parcialmente, nuestro bien consistirá en la plena realización de aquellos vínculos (familiares, nacionales, religiosos) que se revelan como constitutivos de nuestra identidad (Sandel 1982: 161). En la medida en que Rawls no percibe que las ideas del bien incluyen estos componentes identitarios, su concepción del bien se torna tan discutible como cualquier otra y no puede aspirar a que todos la suscribamos.

La versión matizada de la crítica ha sido defendida por varios filósofos comunitaristas pero también por algunos liberales (Nagel 1975: 8ss, Raz 1986: 119). Esta versión niega que Rawls se haya comprometido implícitamente con una teoría específica del bien pero afirma que sí se ha comprometido con una metateoría del bien, es decir, una teoría acerca de cómo el bien es buscado por los individuos (Neal 1987: 571).

De acuerdo con este punto de vista, la metateoría rawlsiana contiene tres tesis que pueden ser objeto de controversia. En primer lugar, afirma que las concepciones del bien son siempre elegidas y puestas en práctica por individuos. Sin embargo, hay concepciones del bien (ligadas a la supervivencia de comunidades culturales, nacionales o religiosas) que no tienen sentido como objeto de una preferencia individual sino exclusivamente como objeto de una preferencia colectiva (Neal 1987: 572). En segundo lugar, la noción de concepción del bien es asimilada a la noción de preferencia racional tal como ha sido empleada dentro de la tradición utilitarista (Sandel 1982: 165ss). Pero esta asimilación implica una interpretación «emotivista» de la noción de bien, es decir, una interpretación que no distingue entre concepciones del bien «buenas» y «malas», mientras que esta diferencia es capital a ojos de muchas tradiciones morales (MacIntyre 1981). Por último, la metateoría rawlsiana pretende que todas las teorías del bien pueden ser traducidas a su lenguaje individualista y emotivista, lo que hace violencia a las teorías rivales (Neal 1987: 573ss).

Rawls fue extremadamente sensible a estas críticas. Por eso, durante los años ochenta y noventa hizo enormes esfuerzos por introducir en su teoría modificaciones que permitieran hacer lugar a las lógicas comunitarias. Importa entender el alcance de estas modificaciones para luego poder plantearse la pregunta acerca

del tipo de filósofo en el que, en la última etapa de su vida intelectual, se ha convertido John Rawls.

3. El Rawls del liberalismo político

La estrategia fundamental de Rawls para responder a las críticas comunitaristas consistió en establecer una distinción entre lo que llama *liberalismo comprensivo* y *liberalismo político* (RAWLS 1985:246, 1988: 253, 1993: passim).

El liberalismo comprensivo funda su adhesión a las instituciones de la democracia liberal en concepciones antropológicas «profundas», es decir, en teorías discutibles acerca de nuestra naturaleza como agentes morales. Rawls pone como ejemplos de este tipo de liberalismo las teorías de Kant y de Stuart Mill. Ante este tipo de teoría liberal, dice Rawls, las críticas comunitaristas son pertinentes (Rawls 1985: 246).

Pero mi propia teoría, dice Rawls, no es comprensiva sino política. Los principios que propone no involucran la vida de los individuos en su totalidad sino la vida de los individuos en tanto ciudadanos que deben definir la estructura de base de su sociedad. Por esa razón, los principios no tienen que ser justificados apelando a una concepción de la naturaleza humana, sino en términos de ciertos ideales «vistos como latentes en la cultura política pública de una sociedad democrática» (Rawls 1988: 252; véase también 1993a: 156). Lo que está diciendo Rawls es: mi teoría de la justicia no se sustenta en una teoría moral más amplia y profunda, sino en ideales que todos compartimos en la medida en somos y queremos seguir siendo ciudadanos de una democracia liberal.

Este nuevo enfoque se apoya en dos conceptos que no jugaban ningún papel en la *A Theory of Justice* y que terminaron por volverse centrales. Se trata de las ideas de *consenso por superposición* y de *razón pública*. Si tenemos una noción suficientemente clara de lo que significan estas expresiones, podremos percibir el rumbo que ha tomado el pensamiento de Rawls.

El concepto de consenso por superposición aparece ligado a una pregunta específica: ¿cómo pueden los miembros de una sociedad marcada por el hecho del pluralismo dar su adhesión a los mismos principios e instituciones constitutivos de la estructura de base de la sociedad? Dicho de otra manera, ¿cómo puede ocurrir que individuos que sostienen concepciones comprensivas muy diferentes acerca de cómo somos y cómo vale la pena vivir se pongan de acuerdo acerca de lo que van a considerar una convivencia justa?

La respuesta de Rawls es que esto sólo ocurrirá si los individuos pueden ponerse de acuerdo en torno a lo que él llama una concepción política de la justicia. Esta concepción está caracterizada por dos rasgos fundamentales.

En primer lugar, se trata de una concepción que sólo se aplica a la estructura de base de la sociedad, es decir, a aquellos principios e instituciones que establecen las reglas fundamentales de la convivencia. No se trata de una teoría completa

que incluya ideas sobre la justicia en el nivel de las relaciones interpersonales ni aun ideas demasiado precisas en materia de distribución. Se trata de una concepción restringida que sólo se aplica a las reglas fundamentales de la vida social.

Pero, y este es el segundo rasgo, esta concepción política de la justicia tiene fuerza normativa, es decir, tiene la capacidad de discriminar entre lo que está bien y lo que está mal. Aunque habla de pocas cosas, allí donde tiene algo que decir lo dice con fuerza prescriptiva.

Ahora bien, ¿cómo ponernos de acuerdo en torno a una concepción política de la justicia? Rawls responde que el único modo de hacerlo consiste en construir lo que él llama un *consenso por superposición*. Importa entender bien esta noción porque ha dado lugar a muchas confusiones.

Pese a lo que su nombre sugiere, el consenso por superposición no es algo así como la intersección entre las diferentes concepciones de la justicia presentes en la sociedad. No se trata de que analicemos los puntos de contacto y construyamos un acuerdo sobre aquello que tenemos en común. Para Rawls, el consenso por superposición tiene que ser algo más que una coincidencia de hecho por una razón muy atendible: las coincidencias de hecho varían a lo largo del tiempo y son muy sensibles a los cambios en las relaciones de poder. Una concepción de la justicia, en cambio, sólo tiene utilidad si consigue establecer criterios normativos que operen por encima de esas variaciones. En el caso contrario no estaríamos compartiendo una concepción de la justicia sino simplemente un pacto de no agresión o, como dice Rawls, un *modus vivendi*.

El consenso por superposición no es, entonces, una coincidencia de hecho sino un acuerdo con fuerza normativa. Para Rawls, esto quiere decir dos cosas. En primer lugar, tiene que ser un consenso en torno a ciertas garantías políticas básicas y ciertos procedimientos de decisión que se van a mantener incambiables independientemente de las modificaciones que se produzcan en las relaciones de fuerza dentro de la sociedad. En segundo lugar, tiene que ser un consenso capaz de sostenerse a sí mismo, es decir, un consenso que les proporcione a los individuos razones para respetar las reglas que el propio consenso instala.

Esto explica por qué el consenso por superposición no se establece solamente en torno a un conjunto de reglas y procedimientos, sino también en torno a una concepción de la sociedad entendida como sistema de cooperación equitativa entre individuos libres e iguales, a una concepción del agente moral como dotado de racionalidad y razonabilidad, y a un conjunto de virtudes públicas asociadas a las ideas de cooperación, reciprocidad y equidad.

Dicho de otro modo: el consenso por superposición resume las reglas fundamentales y el *ethos* de una sociedad democrática. Por eso no se presenta como el único consenso empíricamente posible, sino como el consenso que los ciudadanos prefieren en tanto ciudadanos. A pesar de todas nuestras diferencias identitarias y de opinión, coincidimos en querer organizar la coexistencia social sobre la base de la lógica ciudadana. Por eso adherimos a un mismo conjunto de reglas funda-

mentales y a una ética mínima a aplicar a los procedimientos políticos. Pero lo esencial es que cada uno de nosotros llega a dar su apoyo a este consenso por sus propias razones, es decir, a través de las razones que le proporciona su propia concepción del bien.

Para entender cómo funciona este último aspecto es necesario introducir el segundo concepto mencionado, que es el de *razón pública*.

Rawls establece una distinción muy tajante entre el espacio público, que es el espacio en el que actuamos como ciudadanos, y el espacio no público, donde ubica no sólo la vida privada sino también lo que habitualmente llamamos la sociedad civil. Hay que ser cuidadosos en este punto porque la división de Rawls no coincide exactamente con otras formas en las que se establece la distinción entre lo público y lo privado.

Para Rawls, lo no público incluye la vida privada y lo que él llama la cultura de fondo (*background culture*) de una sociedad o, más recientemente, la cultura de la sociedad civil (1993a: 214–15 y 251, 1997:768). Éste es el espacio donde presentamos y confrontamos nuestras convicciones religiosas, filosóficas y morales, el espacio donde reforzamos o modificamos nuestras adhesiones y donde buscamos reforzar o modificar las adhesiones de los demás. Es el espacio donde podemos presentar a los otros las razones que tenemos para creer en lo que creemos o para adherir a aquello a lo que damos nuestra adhesión. A este espacio pertenecen las iglesias, las universidades y las asociaciones voluntarias de todo tipo. Para Rawls, los intercambios que se producen dentro de estas organizaciones no son públicos, lo cual implica una diferencia respecto al modo en que, por ejemplo, Kant entendía la cuestión.³

Pero los miembros de una sociedad democrática no sólo estamos vinculados a universidades, iglesias u otras asociaciones voluntarias. En cierto momento pasamos a funcionar como ciudadanos, es decir, como miembros de la asociación política. Cuando damos este paso, lo que tenemos que justificar no es por qué pertenecemos a tal iglesia o por qué adherimos a tal teoría moral profunda, sino por qué estamos dispuestos a respetar las leyes, por qué esperamos que los otros también las respeten y por qué pensamos que determinadas decisiones políticas son preferibles a otras.

Cuando ingresamos en este campo podemos invocar nuestras convicciones profundas (por ejemplo, religiosas) para explicar por qué la adhesión a esas convicciones nos lleva a adherir a los principios de la democracia liberal o a preferir ciertos cursos de acción política. La introducción de este tipo de consideración puede cumplir un papel importante porque puede mostrarles a los demás que nuestras tomas de posición no son meramente oportunistas. Al hacer esto, dice

³ Sobre este punto, véase Da Silveira 1998b.

Rawls, nos estamos moviendo en el terreno de la cultura política pública en sentido amplio (*the wide view of public political culture*) (1997: 783ss).

Pero el punto es que, si pretendemos que las instituciones políticas funcionen, esta apelación pública a las convicciones privadas no puede ir más allá de una explicitación de nuestras propias motivaciones. Si queremos generar acuerdos políticos estables, tenemos que desarrollar justificaciones públicas en sentido estricto, es decir, justificaciones que todos podamos aceptar en tanto ciudadanos, sin que entren en juego nuestras convicciones profundas en materia religiosa o moral.

Este último espacio es el de la cultura política pública en sentido estricto y, según Rawls, es el único espacio donde hacemos un uso público de la razón. La razón pública, dice Rawls, es «el razonamiento de los ciudadanos en el foro público a propósito de los fundamentos constitucionales y de las cuestiones básicas de justicia» (1993a: 10).

El primer componente de esta definición es, entonces, que la razón pública es ejercida por los ciudadanos de una democracia liberal cuando actúan en tanto ciudadanos (1993a: 214). Los sujetos de esta razón son los ciudadanos cuando participan en campañas políticas y votaciones, los legisladores y agentes del gobierno, los jueces y, muy especialmente, los miembros de la suprema corte de justicia.⁴ El segundo elemento de la definición es que solamente algunos de los temas que componen la agenda política caen bajo el dominio de la razón pública, a saber, los temas que tienen que ver con lo que Rawls llama la estructura de base de la sociedad. Los temas de la «política ordinaria» quedan excluidos (ibídem).

Para Rawls, en este espacio específico se juega la posibilidad de construir una institucionalidad democrática. Si una sociedad es capaz de desarrollar un lenguaje puramente ciudadano (es decir, que sólo involucre la idea de individuos libres e iguales estableciendo lazos de cooperación social) y si mediante ese lenguaje puede justificar las instituciones de base que van a regir la convivencia, entonces esa sociedad habrá podido construir un consenso por superposición que hará posible el respeto de principios comunes a pesar de la pluralidad de convicciones morales y religiosas. Si una sociedad no es capaz de hacer este ejercicio de razón pública, entonces simplemente no podrá construir una institucionalidad democrática.

Rawls admite que sólo algunas sociedades están en condiciones de dar este paso. En primer lugar, tiene que tratarse de una sociedad marcada por el hecho del pluralismo. Si éste no es el caso, ni siquiera tiene sentido plantearse el problema. En segundo lugar, tiene que tratarse de una sociedad que haya hecho ciertas

⁴ Rawls llega a decir que «en un régimen constitucional con revisión judicial, la razón pública es la razón de su corte suprema», aunque aclara que esto no debe tomarse como una definición sino como un modelo (1993a: 231).

experiencias históricas, como la de verificar que la justificación de las instituciones políticas mediante la apelación a una concepción comprehensiva sólo es posible como resultado del uso opresivo del poder. Además tiene que tratarse de una sociedad en la que se den ciertas condiciones razonablemente favorables (económicas, administrativas, tecnológicas), porque no es posible vivir bajo reglas comunes cuando, por ejemplo, una parte importante de la población está luchando desesperadamente por sobrevivir.

En las sociedades en las que estas condiciones son satisfechas, dice Rawls, es posible establecer la distinción entre la cultura política pública, en la que se construye y se reproduce el consenso fundador de las instituciones, y el espacio no público, en el que cada uno adhiere a las doctrinas comprehensivas de su preferencia. El papel de liberalismo político es desarrollar las argumentaciones necesarias para que ese consenso fundador de las instituciones sea lo más perfecto posible (es decir, lo más ajustado a la visión de nosotros mismos como individuos libres e iguales involucrados en relaciones de cooperación social) y sea también lo más estable posible a lo largo del tiempo. El liberalismo político así entendido «no es un ideal moral para gobernar globalmente la vida, sino un ideal que forma parte de una concepción de la justicia política a ser aplicada a nivel de la estructura de base de la sociedad» (Rawls 1985: 245; véase también 1993: 33).

Esta manera de plantear las cosas implica, como es obvio, toda una concepción acerca de la función de la filosofía política. La tarea de esta disciplina no consiste en justificar *ex nihilo* la lógica ciudadana, sino en depurar y fortalecer una cultura política que ya encuentra en funcionamiento. Como dice Rawls, «somos los beneficiarios de tres siglos de pensamiento democrático y de práctica constitucional en desarrollo; y podemos suponer [en los ciudadanos] no sólo cierta comprensión de, sino cierta adhesión a, las ideas y valores democráticos tal como se encarnan en las instituciones políticas existentes» (1987: 2). El papel del filósofo político es fortalecer y depurar esa comprensión y esa adhesión que ya existe en los ciudadanos.

Este repaso de las principales ideas del Rawls más reciente nos pone en condiciones de plantearnos dos preguntas. La primera es: ¿en qué tipo de filósofo se ha convertido Rawls una vez que ha consumado su ruptura con el kantismo? La segunda es: ¿debemos interpretar este cambio como un progreso o como un retroceso? ¿El «nuevo» Rawls es un filósofo más o menos problemático que el anterior?

4. Del Rawls kantiano al Rawls humeano

La primera pregunta plantea un problema interesante por la razón siguiente: Rawls ha abandonado su universalismo y su trascendentalismo iniciales, pero no tiene la menor intención de convertirse en un filósofo relativista. No pretende hacer una defensa del liberalismo al estilo de Richard Rorty, es decir, una defensa

que se limite a afirmar: «preferimos la tradición liberal a las otras tradiciones, no porque sea universalizable ni normativamente superior a las demás, sino porque es la nuestra».

La pretensión de Rawls no es poner orden en un sistema de ideas y valores que simplemente se toman como propios, sino criticar y eventualmente modificar esas ideas y valores. El Rawls más reciente sigue pensando que todas las sociedades liberales existentes son injustas y que la cultura política pública que comparten es imperfecta. Más todavía, uno de sus últimos trabajos publicados apunta a extender las pretensiones normativas de su teoría más allá de los límites de una sociedad específica (Rawls 1993b). ¿Cómo entender entonces la vigencia de esta pretensión normativa, si al mismo tiempo admitimos que ha abandonado toda forma de universalismo y de trascendentalismo? ¿Cómo es posible formular juicios acerca de lo que es justo e injusto, aceptable e inaceptable, al tiempo que se coloca como único referente una cultura pública compartida por los miembros de cierto tipo de sociedad?

Dar respuesta a estas preguntas no es nada sencillo, pero quisiera dejar planteada una hipótesis que me parece muy plausible: creo que Rawls se ha alejado del liberalismo al estilo de Kant para acercarse casi sin darse cuenta a un liberalismo al estilo de David Hume.

No puedo hacer aquí un resumen de las ideas políticas de Hume, pero quisiera recordar las siguientes características típicas de su pensamiento.⁵

En primer lugar, Hume hace una clara afirmación del subjetivismo moral, es decir, niega que tengamos acceso a ningún orden independiente de principios y de normas a los que podamos apelar para distinguir entre comportamientos aceptables e inaceptables. Los principios y normas que seguimos son principios y normas que nos damos a nosotros mismos.

Una segunda característica es que, pese a lo anterior, Hume rechaza el relativismo moral. La imposibilidad de acceder directamente a un orden moral objetivo no nos obliga a abandonar toda pretensión de orientar o de juzgar nuestras prácticas. Es posible elaborar normas y criterios compartidos, aunque sean subjetivamente fundados, que nos den indicaciones acerca de lo que es correcto o incorrecto hacer.

La tercera característica del pensamiento de Hume es el concebir a la moral compartida como una construcción cívica: el punto de vista relevante a la hora de intentar construir estándares morales compartidos es el punto de vista de una comunidad de individuos que intentan vivir bajo instituciones que todos puedan reconocer como legítimas.

Por último, la cuarta característica del pensamiento político de Hume es el escepticismo respecto a la posibilidad de contar con una fundamentación racional

⁵ En lo que sigue resumo ideas presentadas en Da Silveira 1998a.

última. El papel de la razón en la vida moral no consiste en establecer primeros principios sino en organizar y depurar una moralidad cuya existencia es previa a todo intento justificatorio.

Todo el pensamiento práctico de Hume (desde el temprano *Tratado de la Naturaleza Humana* hasta sus últimos escritos políticos) puede ser visto como un intento de conciliar estas cuatro tesis.⁶ Y todas éstas son necesarias para que ese pensamiento consiga sostenerse. El subjetivismo no relativista sólo es concebible en la medida en que no nos veamos como individuos a secas sino como individuos involucrados en lazos de cooperación y de reciprocidad. Y sólo es posible asignarle a la razón un papel organizador y depurador (es decir, no fundacional) si vemos la vida moral como ligada a formas de convivencia que nos vienen dadas de antemano (aun cuando tengamos la posibilidad de modificarlas).

El pensamiento de Rawls se aleja del pensamiento de Hume en muchos aspectos importantes. Por lo pronto, Hume era un conservador en términos políticos y Rawls está lejos de serlo. Pero me parece posible argumentar que la última versión de la teoría rawlsiana incluye estas cuatro afirmaciones que acabo de identificar como típicamente humeanas.

La idea de que no tenemos acceso directo a un orden moral objetivo ya aparecía en la *A Theory of Justice* y se mantiene incambiada desde entonces. La renuncia a apoyarse en un orden de este tipo era precisamente el sentido de la palabra *constructivismo* en su texto sobre «Constructivismo kantiano». Como dice en un pasaje de esa obra, «el acuerdo esencial en los juicios de justicia no surge del reconocimiento de un orden moral previo e independiente, sino de la afirmación por todos de la misma perspectiva social dotada de autoridad» (1980: 571).

Pero, al igual que Hume, Rawls siempre negó que nuestra imposibilidad de acceder a un orden moral objetivo deba conducirnos a alguna forma de relativismo. Hay un tipo de «objetividad débil» al que podemos acceder, que consiste en el acuerdo entre ciudadanos involucrados en lazos de reciprocidad y de cooperación que dialogan respetando las exigencias de la razón pública. Dicho de manera más simple: podemos considerar que algo es objetivo cuando puede ser objeto de un acuerdo razonable entre los ciudadanos. Rawls admite que esta concepción de la objetividad puede no ser suficiente para la razón teórica, pero afirma que sí lo es para la razón práctica (1993a: 114–19).

El último Rawls puede defender cómodamente esta versión débil de la objetividad porque, al igual que Hume, también se ocupa de una moralidad entendida como construcción cívica. Su tema no son las obligaciones y garantías que nos protegen en tanto seres humanos, sino nuestras obligaciones y garantías en tanto miembros libres e iguales de un «sistema equitativo de cooperación social» (1993a: 93, 115–16). Desde su punto de vista, aspirar a vivir en una sociedad de este tipo

⁶ Para una justificación de esta afirmación ver Kukathas 1989: 20–31, Livingston 1984, MacIntyre 1988: 300–325, Malherbe 1996: 673–683, Norton 1982.

ya es un hecho cargado de contenido moral, y lo que le importa es sacar las conclusiones de este hecho. Si cree que es posible hablar de criterios morales compartidos es porque cree que nuestra condición de ciudadanos nos da un punto de vista compartido sobre la moral.

Por último, Rawls comparte la idea humeana de que la razón no tiene ningún papel fundador a jugar, sino un papel ordenador y depurador. No se trata de convencer a los individuos acerca de por qué es preferible establecer lazos de reciprocidad y cooperación, sino de identificar el tipo de argumento que se puede emplear entre personas que ya comparten esa preferencia, así como justificar mediante esos argumentos los principios y normas que regirán la vida en común. Es por esta razón que podemos tomar como punto de partida «las ideas fundamentales compartidas que encontramos implícitas en la cultura política pública» (1993a: 100).

Estas coincidencias me parecen suficientes para postular la hipótesis de que Rawls ha abandonado una concepción del liberalismo fuertemente influida por Kant para adoptar una concepción del liberalismo fuertemente influida por Hume. Esta hipótesis puede parecer poco plausible porque Rawls no sólo hace un uso muy limitado de los textos de Hume, sino que lo critica en algunos puntos. Pero este tipo de objeción no me parece demasiado relevante. Si el Rawls de los años ochenta se caracterizaba a sí mismo como kantiano cuando hay buenas razones para creer que no lo era, perfectamente puede ocurrir que el Rawls actual se haya vuelto humeano aunque él mismo no lo perciba.

5. Las insuficiencias del Rawls actual

Queda todavía la última pregunta que propuse considerar a propósito de los cambios verificados en el pensamiento de Rawls. ¿Estamos ante lo que podemos considerar un progreso o un retroceso un términos de elaboración teórica? ¿El «nuevo» Rawls es un filósofo más o menos problemático, más o menos interesante que el anterior?

La pregunta es pertinente porque las ideas del «nuevo» Rawls no han generado un recibimiento demasiado entusiasta. Mientras muchos comunitaristas piensan que la respuesta que ha dado a sus críticas es insuficiente, muchos liberales opinan que ha cedido tanto terreno que su teoría se ha desvirtuado como defensa del liberalismo. ¿Debemos asumir que en el balance hay más pérdidas que ganancias?

En un primer sentido puede afirmarse que, efectivamente, hay algo que se ha perdido. *A Theory of Justice* es una verdadera proeza de elegancia y de economía argumentativa. Es un libro de ideas nítidas que son presentadas sobre la base de una arquitectura conceptual admirable. *Political Liberalism*, en cambio, es poco más que una colección de artículos que, en conjunto, defienden una posición tal vez demasiado cargada de matices y cualificaciones. Al comparar un libro con

otro se tiene la misma sensación de pérdida de elegancia que se percibe, por ejemplo, cuando se pasa del *Tractatus* a las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein.

Pero este es una forma de evaluación casi estética a la que no se debe atribuir demasiada importancia. Una teoría puede ser muy elegante pero al precio de ser excesivamente simplificadora. Por el contrario, una teoría menos límpida puede ser más rica y poderosa, en el sentido de hacerse más debidamente cargo de las complejidades de la materia considerada. Si éste fuera el único problema, no habría demasiado de qué preocuparse.

El punto es que existe un inconveniente mucho más grave. El último Rawls parece haber quedado a medio camino entre su universalismo y trascendentalismo originales, y un contextualismo al que de ningún modo quiere llegar. Ya no es el autor casi kantiano de 1971, pero tampoco es un contextualista a la Richard Rorty. Su apuesta consiste en dirigirse a los ciudadanos de las democracias liberales con argumentos que tengan fuerza normativa para ellos y solamente para ellos. Pero el problema es que ésta es una posición extremadamente difícil de sostener.

En primer lugar, la nueva posición implica una renuncia a justificar la democracia liberal como un régimen político preferible a otras opciones posibles. Rawls se dirige ahora a quienes ya han admitido esta idea o, al menos, a quienes defienden tradiciones institucionales perfectamente compatibles con el liberalismo político. Y no parece exagerado afirmar que ésta es una actitud muy poco filosófica. La filosofía política nació hace dos milenios y medio, cuando algunos griegos llegaron a la conclusión de que no alcanzaba con ser un buen ateniense en Atenas y un buen espartano en Esparta. Además hacía falta construir criterios normativos que nos permitieran decidir si era preferible vivir bajo un régimen u otro. Ésta es una pregunta decisiva, pero Rawls parece haber renunciado a responderla.

Ésta es una insuficiencia conceptual que puede ser señalada hoy como pudo haberlo sido hace miles de años. Pero a ella se suma una segunda dificultad más directamente ligada al contexto específico de este fin de siglo: la nueva teoría rawlsiana se vuelve especialmente insuficiente para unas sociedades que se enfrentan a una creciente globalización de los intercambios y que se hacen cada vez más respetuosas de la diversidad. Rawls, como muchos filósofos políticos formados en la posguerra, parte de dos supuestos que hoy están fuertemente cuestionados. El primero es que existe una unidad básica entre la comunidad política y la comunidad cultural. El estado-nación tal como fue imaginado en el siglo XVIII es el referente de toda reflexión política. El segundo es que una comunidad política puede ser considerada en estado de relativa autarquía, es decir, que sus problemas y desafíos pueden ser pensados como si esa comunidad fuera relativamente inmune a las influencias que llegan del exterior.

Estos dos presupuestos no generaban consecuencias significativas en la época en que Rawls se dirigía a todos los agentes morales racionales y razonables.

Pero, en la medida en que la idea de tradición política empezó a ganar peso en su pensamiento, la situación se volvió radicalmente otra.

Recordemos el modo en que el Rawls más reciente plantea el problema de la estabilidad de las instituciones. El orden democrático-liberal se funda en un consenso por superposición del que participan todas las concepciones razonables del bien presentes en la sociedad. Para que tal consenso sea posible deben cumplirse ciertas condiciones culturales (por ejemplo, los miembros de la sociedad deben admitir que la apelación a una única concepción comprehensiva como justificación de las instituciones sólo es posible si se hace un uso opresivo del poder). De acuerdo con Rawls, la existencia de estas condiciones debe ser vista como un dato externo cuya presencia o ausencia sólo puede ser constatada por los ciudadanos. En nuestra vida no pública podemos embarcarnos en múltiples discusiones para intentar que los otros modifiquen sus concepciones comprehensivas. Pero, a nivel público, lo único que podemos hacer es constatar si las concepciones profundas a las que adhieren los individuos les permiten o no adherir al consenso por superposición. La estabilidad de las instituciones queda así ligada a ciertas tradiciones culturales y morales, cuya vigencia es vista como un problema independiente del propio funcionamiento de las instituciones.

Esta manera de ver las cosas conduce a tres insuficiencias decisivas en relación con las condiciones en las que debemos hacer funcionar las instituciones democráticas a fines del siglo XX.

En primer lugar, la nueva argumentación rawlsiana tiene poco que ofrecer cuando, en lugar de enfrentarnos a un ataque contra los valores de la democracia liberal (como el que puede provenir del neonazismo), nos enfrentamos a la indiferencia hacia cualquier tipo de valor político, es decir, a la apatía ciudadana. Éste es un problema importante para las sociedades democráticas contemporáneas, pero la teoría rawlsiana no tiene nada que decir sobre él. Rawls parte del supuesto de que los ciudadanos adhieren a ciertas concepciones comprehensivas y que esas concepciones los conducen a adherir a ciertos valores políticos. Pero en ningún momento se plantea cómo construir el puente entre ambas cosas, en el caso de que éste se haya debilitado o haya dejado de existir.

En segundo lugar, la teoría rawlsiana no tiene medios para enfrentar el problema de las minorías culturales dentro de una sociedad multicultural. Esas minorías pueden o no ser una amenaza en términos políticos pero, en la medida en que no estén familiarizadas con la tradición liberal-democrática, plantean un serio problema a los miembros de la cultura predominante: sólo será posible vivir en una sociedad auténticamente democrática en la medida en que los miembros de las minorías culturales acepten al menos ciertos aspectos básicos de la estructura institucional. Y el desafío consiste en conseguir que lo hagan al mismo tiempo que se respeta su diferencia y su eventual voluntad de darse sus propias formas de gobierno. Pero la nueva teoría rawlsiana no tiene respuestas para este problema. El consenso por superposición sólo es posible entre aquéllos cuyas concepciones

comprehensivas están marcadas de antemano por el propio funcionamiento de las instituciones democrático-liberales.

Por último, la teoría rawlsiana tiene poco que decir respecto a la necesidad de entendimiento con otras sociedades culturalmente ajenas a la tradición liberal. En un mundo crecientemente interconectado por el desarrollo tecnológico, esta cuestión ya no es una preocupación exclusiva de los amantes de lo exótico sino una condición para el mantenimiento de la paz internacional. ¿Cómo establecer normas comunes con aquellas sociedades con tradiciones radicalmente diferentes de las nuestras? ¿Cómo acordar criterios normativos que permitan justificar, por ejemplo, la intervención internacional orientada a proteger los derechos humanos? Éste es un problema al que Rawls ha intentado dar respuesta en uno de sus últimos escritos,⁷ pero es dudoso que lo haya conseguido. Según su teoría, sólo podremos lograr algún tipo de acuerdo a nivel internacional entre aquellas sociedades que ya cuenten con un núcleo de cultura política liberal, o al menos con tradiciones fuertemente compatibles con ella.

¿Debemos concluir, a partir de estas insuficiencias, que el esfuerzo teórico de Rawls ha fracasado? ¿Estamos ante la prueba de que tanto la vertiente universalista como la vertiente culturalista de su pensamiento han llegado a dificultades insalvables? Creo que esta conclusión sería excesiva. Rawls trabaja en el único espacio teórico en el que, me parece, se pueden encontrar respuestas interesantes a los problemas planteados por la coexistencia social: aquél que queda delimitado por el rechazo a toda forma extrema de trascendentalismo y el rechazo igualmente firme de toda forma de relativismo moral. Más aun, muchas de las ideas que avanza (por ejemplo, la afirmación del hecho del pluralismo como dato ineludible de la reflexión) son exactamente el tipo de útiles conceptuales que necesitamos si queremos ocuparnos seriamente de estos problemas. El desafío que tenemos planteado quienes asignamos un gran valor a su esfuerzo filosófico consiste en ir más allá del punto al que él llegó, sirviéndonos justamente de aquello que él nos enseñó.

Lo anterior puede parecer una simple afirmación retórica, de modo que quisiera ilustrarlo con un ejemplo. Parte de los problemas que enfrenta el «último» Rawls se deben a que acepta sin discusión lo que Ronald Dworkin ha llamado la «estrategia de la discontinuidad», es decir, la idea de que en la argumentación política no debemos incorporar argumentos que apelen a nuestra vida moral personal (Dworkin 1990: 6 y 7). De este presupuesto se deriva directamente la interdicción de servirse de la discusión pública para intentar modificar las concepciones comprehensivas de nuestros conciudadanos. Una perspectiva de trabajo extremadamente interesante consiste en analizar lo que ocurriría si elimináramos este supuesto del pensamiento rawlsiano. Por esta vía podríamos llegar a resultados

⁷ Véase 1993b.

mejores que los suyos, al tiempo que seguiríamos entendiendo la filosofía política del mismo modo en que él lo hace.⁸

Bibliografía

- BERTEN, A., DA SILVEIRA, P. & POURTOIS, H. 1996: *Libéraux et Communautariens*, París, PUF.
- DA SILVEIRA, P. 1998a: «Del Rawls kantiano al Rawls humeano: una hipótesis de lectura», *Daimon* (Murcia) 15, 71–81.
- 1998b: «La teoría rawlsiana de la estabilidad: consenso por superposición, razón pública y discontinuidad», en F. Quesada (ed.): *La filosofía política en perspectiva*. Barcelona, Anthropos.
- 1999: *Liberalismo*, Buenos Aires, Paidós, en prensa.
- DWORKIN, R. 1990: «Foundations of Liberal Equality», en *The Tanner Lectures on Human Values* XI. Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 3–119.
- KUKATHAS, C. 1989: *Hayek's Liberalism*, Oxford, Oxford University Press.
- LIVINGTON, D. W. 1984: *Hume's Philosophy of Common Life*, Chicago, The University of Chicago Press.
- MACINTYRE, A. 1981: *After Virtue*, Londres, Gerald Duckworth (segunda edición con un Postcript, 1985).
- 1988: *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres, Duckworth.
- MALHERBE, M. 1996: «Hume et les morales du sentiment», en Monique Canto (ed.): *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, París, PUF, pp. 673–683.
- NAGEL, T. 1975: «Rawls on Justice», en Norman Daniels (ed.): *Reading Rawls Critical Studies on Rawls's Theory of Justice*, Oxford, Basil Blackwell, 1–16.
- NEAL, P. 1987: «A Liberal Theory of the Good?», *Canadian Journal of Philosophy* 17/3, 567–582.
- NORTON, D. F. 1982: *David Hume. Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- RAWLS, J. 1971: *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press. (Versión española: *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1978.)
- 1980: «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy* 88, 515–72. (Versión española: «El constructivismo kantiano en la teoría moral», en Miguel A. Rodilla [ed.]: *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 137–86.)
- 1985: «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy & Public Affairs*, 14, 3, 223–251. (Versión española: «Justicia como equidad. Política, no metafísica», *La Política* [Barcelona] 1, 23–46.)

⁸ Discuto este problema en Da Silveira 1998b.

- 1987: «The Idea of an Overlapping Consensus», *Oxford Journal of Legal Studies* 7, 1, 1–25.
 - 1988: «The Priority of Right and Ideas of the Good», *Philosophy & Public Affairs* 17/4, 251–276.
 - 1989: «The Domain of the Political and Overlapping Consensus», *New York University Law Review* 64, 2, 233–255.
 - 1993a: *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.
 - 1993b: «The Law of Peoples», en S. Shute & S. Hurley (eds.): *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*, Nueva York, Basic Books.
 - 1997: «The Idea of Public Reason Revisited», *The University of Chicago Law Review* 64, 3, 765–807.
- RAZ, J. 1986: *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press.
- SANDEL, M. 1982: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1984: «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *Political Theory* 12/1, 81–96.
- TAYLOR, C. 1988: «Le Juste et le bien», *Revue de Métaphysique et de Morale* 83, 33–55.

Resumen

Durante los años ochenta y noventa, John Rawls introdujo una serie de modificaciones a su teoría de 1971. En lo esencial, esos cambios lo alejaron del universalismo y del trascendentalismo que caracterizaban a su primer libro. Sin embargo, Rawls hace grandes esfuerzos para no deslizarse hacia un relativismo contextualista. En este artículo se intenta responder a la pregunta: ¿en qué clase de filósofo se ha convertido Rawls una vez que ha abandonado sus puntos de vista originales? También se realiza una crítica de las insuficiencias que se perciben en la nueva teoría.