

**Pastore, María**

*Neocontractualismo y liberalismo político: el  
acuerdo racional y sus críticas*

Colección N° 22, 2012

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Pastore, M. (2012). Neocontractualismo y liberalismo político : el acuerdo racional y sus críticas [en línea], *Colección*, 22, 75-111. Disponible en:  
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/neocontractualismo-pastore.pdf> [Fecha de consulta:.....]

# NEOCONTRACTUALISMO Y LIBERALISMO POLÍTICO: EL ACUERDO RACIONAL Y SUS CRÍTICAS

---

**María PASTORE**

Universidad de Belgrano - CONICET

✉ mpastore@fibertel.com.ar

Recibido: Julio de 2009

Aprobado: Agosto de 2011

**Resumen:** El objetivo de este artículo consiste en exponer ciertos principios relevantes de la teoría rawlsiana y de sus críticos, para esbozar una respuesta teórica en términos neocontractualistas al problema de la exclusión social en Argentina y Latinoamérica. Presentamos los planteos más importantes en *Teoría de la justicia* y de *Liberalismo político* de John Rawls. Consideramos las críticas más significativas provenientes de ciertas partes del propio liberalismo, del comunitarismo, y finalmente, del republicanismo. Esto nos ayuda a sopesar las distintas propuestas, descubrir su complementariedad –cuando la hubiera– y así arribar a un “sentido común” de las teorías de la justicia.

**Palabras clave:** Neocontractualismo. Rawls. Críticos.

**Abstract:** This article aims to present some of the most relevant principles in Rawls theory and its critics, in order to bring a neocontractualist response to the problem of social exclusion in Argentina and Latin America. We work with the central ideas in *Theory of the Justice and Political Liberalism*. We consider the major critics to Rawls theories from some sectors of the liberalism itself, the comunitarism and, finally, from the republicanism. In that way, can determine the value of the different proposals, reveal if they complement each other, and reach a “common significance” of the justice theories.

**Key-words:** Neocontractualism. Rawls. Critics.

## Introducción

**D**ebido a las condiciones actuales de exclusión social en la Argentina y en América Latina, millares de ciudadanos viven fuera del Estado de derecho. La Constitución, que no solo provee un marco regulatorio, sino que explicita las condiciones de inclusión de todos los individuos, no cubriría bajo su protección a todos los ciudadanos de manera universal a causa de la exclusión social que sufre gran parte de nuestras sociedades. En consecuencia, estos ciudadanos excluidos se sienten desamparados y, por tanto, no tienen incentivos para adscribir al contrato que origina y da dirección a nuestra sociedad.

Ante este diagnóstico, nuestro objetivo consiste en exponer ciertos principios relevantes de la teoría rawlsiana y sus críticas –en términos generales y específicos para este trabajo– que nos conduzcan a esbozar una respuesta teórica en términos neocontractualistas. Consideramos que para resolver esta problemática, social y política, es necesario replantear el proyecto político de modo que incluya todas las necesidades y aspiraciones posibles. Al re-signar un nuevo pacto, en el que la mayoría sienta que sus necesidades y aspiraciones son consideradas, podremos constituir sociedades que persigan un proyecto común en una democracia que tenga como objetivo ampliar constantemente los derechos con la idea implícita de lograr una mayor libertad e igualdad.

Para ello, estructuramos este trabajo en dos grandes secciones. En la primera presentamos la propuesta que John Rawls hace en su libro *Teoría de la Justicia* y su posterior reconsideración en *Liberalismo político*. Esbozaremos los planteos generales más relevantes y las reflexiones del propio Rawls a partir de ciertas críticas que él consideró certeras, junto con las interpretaciones de otros autores a partir de la vinculación de las propuestas rawlsianas.

En segundo término, consideraremos las críticas más significativas –a nuestro criterio– provenientes de ciertas partes del propio liberalismo, del comunitarismo y, finalmente, del republicanismo. Esto nos ayudará a sopesar las distintas propuestas, descubrir su complementariedad –cuando la hubiera– y así arribar a un “sentido común” respecto de las teorías de la justicia que nos permita rescatar los elementos que consideramos válidos para la empresa de reeditar una suerte de contrato que nos cobije a todos bajo su legalidad, lo cual, al mismo tiempo, le otorga legitimidad.

## El planteo rawlsiano: el liberalismo político

Los supuestos de Rawls resultan útiles porque demuestran la posibilidad de la reedición del acuerdo social cuando se transitan períodos histórico-políticos que no ofrecen las cualidades necesarias para establecer la cohesión social suficiente y no proponen una nueva dirección a la sociedad. En nuestro caso, esto se debe a la existencia marginal de gran parte de la población, la que se encuentra privada de los beneficios y de la identidad que les corresponden, por derecho, como ciudadanos.

Rawls hace sus propuestas desde una perspectiva neocontractualista, considerando que la voluntad política se sustenta en la búsqueda de un punto de acuerdo entre los fundamentos de la asociación. En esta exploración se inscriben los esfuerzos de la tradición contractualista, la cual indagó sobre el problema del orden social y de los principios que deben regular la vida política, respetando los requerimientos de la legitimidad racional moderna: “Solo son legítimos aquellos principios que puedan ser racionalmente aceptados por todos los ciudadanos a los que han de vincular” (Vallespín, 1998:11).

El planteo neocontractualista rawlsiano parte de la necesidad de recrear el pacto social porque considera que en la historia de toda sociedad se presentan períodos en los que ciertas cuestiones fundamentales desencadenan disputas políticas decisivas, debido a que no hay acuerdo acerca de la dirección que se le pretende imprimir a esa sociedad. En ese contexto, la tarea de la filosofía política consiste en concentrarse en este tipo de cuestiones, para intentar descubrir una base de acuerdo subyacente y una manera públicamente aceptable de resolver las divergencias (Rawls, 1996a). Si esto no resulta posible porque los desacuerdos son profundos y las posiciones de poder muy disímiles, quizás pueda lograrse, al menos, que las diferencias resulten lo suficientemente acotadas como para mantener la cooperación social sobre la base del respeto mutuo.

El período que estamos viviendo cumple, precisamente, con esas características, ya que nos encontramos frente a un profundo desacuerdo para definir los valores de libertad e igualdad en la estructura básica<sup>1</sup> de

1 Se entiende por *estructura básica* aquella que comprende las principales instituciones políticas, sociales y económicas de una sociedad democrática y la manera en que se articulan en un sistema unificado de cooperación social (Rawls, 1996a).

la sociedad en democracia, porque se presenta un conflicto de intereses dentro de la propia tradición democrática de discurso.

La tradición a la que Rawls hace referencia se desdobra en las denominadas “corriente de Locke” y “corriente de Rousseau”, las cuales, a partir de la lectura de Constant (1990), representan, respectivamente, *la libertad de los modernos*, que pone énfasis en la libertad de pensamiento y conciencia, y en determinados derechos básicos, entronizando el de la propiedad privada y el imperio de la ley, y *la libertad de los antiguos*, que también propone libertades políticas, pero enfatizando los valores de la vida pública. Estas dos corrientes, presentadas casi como opuestas, corresponden a los polos del liberalismo y del republicanismo.

Rawls publica su obra *Teoría de la justicia* en 1971 y revoluciona la teoría política conocida hasta entonces por medio de la concepción de la *justicia como equidad*.<sup>2</sup> A partir de ella, procura resolver el conflicto entre dichas corrientes y la ofrece como síntesis superadora, al proponer ciertos principios de justicia que guíen la realización de los valores de libertad y de igualdad, por medio de las instituciones básicas de la sociedad, especificando un punto de vista desde el que pueda apreciarse que estos principios se adecuan mejor que otros a la idea del ciudadano democrático. El objetivo de la obra de Rawls es claro: “Dar con una teoría metodológicamente sólida y que sus conclusiones coincidan con las naturales intuiciones de las personas o –dicho en terminología kantiana– con los juicios moralmente ponderados” (Navarrete, 2006:45). La síntesis que implicaría la justicia como equidad cuenta con ciertos presupuestos que es ineludible explicitar. Los ciudadanos son concebidos como personas libres e iguales; su libertad deriva de sus poderes morales y de aquellos vinculados con la razón: el pensamiento y el juicio. La posesión de estas facultades, en el grado requerido para ser miembro cooperativo de una sociedad, hace que las personas sean iguales.

Para que los hombres puedan participar plenamente en un sistema equitativo de cooperación, se los debe considerar dotados de dos capacidades morales vinculadas con la idea de cooperación social: la posesión de un sentido de justicia y la capacidad de elaborar una concepción del

2 En el presente trabajo, usamos la edición de *Teoría de la justicia* de 1993. Todas las citas corresponden a esa edición.

bien. El *sentido de justicia* es la facultad de entender, aplicar y actuar sobre la base de la concepción pública de justicia, que define los términos equitativos de la cooperación social. La *capacidad de concebir el bien*, por su parte, es la disposición para elaborar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien.

En el caso de la cooperación social, el *bien* es entendido como aquello que es valioso para la vida humana, y consiste en un esquema de fines últimos que deseamos realizar por su propio valor para establecer vínculos con otras personas y afianzar nuestra lealtad hacia diversos grupos. La justicia como equidad, al atribuir estos dos poderes morales a las personas y, por consiguiente, su libertad e igualdad, es una idea intuitiva que se supone implícita en la cultura pública de una sociedad democrática. Se debe encontrar, desde la filosofía política, una base compartida para definir el conjunto de instituciones que aseguren la libertad y la igualdad democráticas tratando de reducir el espectro de desacuerdo. Para ello, se reúnen convicciones que deben ser tenidas en cuenta por toda concepción de justicia que pretenda ser razonable. Rawls da como ejemplo el apoyo a la tolerancia religiosa o el rechazo a la esclavitud. Con las ideas y principios básicos implícitos en la cultura pública, se procura elaborar una concepción política de justicia. La misma debe formular y articular las ideas y principios subyacentes, aquellos que sean compatibles con nuestras convicciones más firmes, luego de ser examinados en un proceso de reflexión adecuado. Así, en el intento de encontrar una base de acuerdo público, busca la manera de organizar las ideas y los principios, mostrando los conflictos bajo otra perspectiva y, de esa manera, organizar las intuiciones familiares por medio de una idea intuitiva más general, que relacione sistemáticamente todas las demás ideas y principios.

La idea organizadora fundamental de la justicia como equidad sostiene que la sociedad ha de ser un sistema equitativo de cooperación social entre personas libres e iguales que reúne, dentro de una perspectiva coherente, las bases de acuerdo más profundamente arraigadas en la cultura política de un régimen constitucional desde sus convicciones más firmes. Lo que se pretende es constituir la base de un acuerdo político, voluntario e informado entre ciudadanos libres e iguales considerando que, cuando este se funda en actitudes sociales y políticas públicas, promueve el bien de todos y evita toda cuestión controvertida de los ámbitos filosó-

fico, moral o religioso. Se debe aplicar el principio de tolerancia a la filosofía misma, para que las diferencias existentes entre posiciones políticas encontradas se moderen y posibiliten mantener la cooperación social sobre la base del respeto mutuo. Este método permite concebir de qué forma, a partir del deseo de un acuerdo libre y no coercitivo, se puede llegar a un entendimiento público consistente con las condiciones históricas y las restricciones del mundo social.

En este punto, Rawls propone la idea de *posición original* para determinar qué concepción tradicional de la justicia o cuál de sus variantes ofrece los principios más apropiados para la realización de la libertad y la igualdad. Esta posición contractual presupone la existencia de individuos libres, racionales e iguales que pactarán “necesariamente” ciertos principios de justicia. Entre los requisitos necesarios para que pueda construirse esta posición podemos mencionar al “egoísmo esclarecido” que hace que los individuos actúen según sus intereses; las “circunstancias de la justicia” que posibilitan las condiciones para que la cooperación sea posible; la “igualdad de ventajas”, dado que todos detentan el mismo poder y habilidades; y, finalmente, la condición de que los individuos actúen sin envidia (Navarrete, 2006:46).

Quienes suscriben el acuerdo –ciudadanos libres e iguales– lo deben hacer en circunstancias equitativas, sin contar ninguna de las partes con mayor poder de negociación que las otras, excluyéndose de plano tanto el uso de la fuerza como el engaño. Surge así la condición del *velo de la ignorancia*, que implica que ningún individuo conoce de antemano cuál será su posición social ni sus capacidades; esto permite elegir imparcialmente principios de justicia que benefician a todos, sea cual fuera la posición que ha de ser ocupada.

Otras condiciones que se imponen en este mecanismo de representación son la idea de *sociedad* como sistema equitativo de cooperación y la concepción del hombre como persona moral, con sus dos poderes, poseer una concepción comprensiva del bien y un sentido de la justicia. Así, en un marco institucional justo, con un índice equitativo de bienes primarios, los ciudadanos ajustarán sus propósitos y aspiraciones a lo razonable, que se opone al planteo utilitarista de lo racional. En tanto lo *razonable* significa actuar en términos de la cooperación social, que articula las ideas de reciprocidad y mutualidad, lo *racional* tiende a la ventaja de cada participante.

Por todo ello, la posición original como mecanismo de representación sirve de medio para la reflexión pública y para el autoesclarecimiento, y es, a su vez, la idea unificadora mediante la cual se articulan nuestras convicciones para alcanzar un acuerdo lo más amplio posible. En la interpretación de Gargarella, “[l]as partes [...] se orientan a alcanzar un acuerdo capaz de considerar imparcialmente los puntos de vista de todos los participantes” (1999:37).

En la posición original se acordará establecer dos principios de justicia fundamentales. El primero, que se refiere a las garantías institucionales, sostiene que “toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos”. El segundo, que responde a las demandas de igualdad, estipula que “las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones: a) deben estar ligadas a empleos y funciones abiertos a todos, bajo iguales condiciones de oportunidades, y b) deben beneficiar a los miembros menos favorecidos de la sociedad” (Rawls, 1993:82).<sup>3</sup>

En estos principios debe distinguirse entre las pretensiones en pro de la libertad y lo correcto, por un lado, y del crecimiento del beneficio social en su conjunto, por el otro, dando prioridad a lo primero. Se supone que la inviolabilidad de cada miembro de la sociedad, fundada en la justicia o en un derecho natural, no puede ser quebrantada ni siquiera por el bien de los demás. Por ello, se da prioridad al primer principio: la justicia niega que la pérdida de libertad de algunos se convierta en correcta por el hecho de que un bien mayor sea compartido por otros.

Según Rawls, los individuos pactarían para establecer una sociedad en la que se garantizara a todos la libertad, así como la igualdad de oportunidades. Luego surgiría, debido a la competencia social y económica, la inevitable desigualdad en estos campos, pero siempre y cuando los más desfavorecidos estuvieran en la mejor situación posible en comparación con otros sistemas sociales.

La teoría de la justicia social de John Rawls sostiene que el Estado debe elegir la política que considere justa, tal y como la evaluaría un obser-

3 Según Gargarella, Rawls se refiere a las libertades civiles y políticas, propias de una democracia moderna.

vador ecuánime e imparcial oculto tras un velo de ignorancia. Esto significa que, al formular la política pública, se debe aspirar a mejorar el bienestar de aquel que se encuentre en peores condiciones sociales. Es decir que, en lugar de maximizar la suma de la utilidad total de la sociedad, como haría un utilitarista del siglo XIX, Rawls maximizaría la utilidad mínima. En palabras de Navarrete, “[e]l criterio maximin, propio de la Teoría de los Juegos, recomienda optar por el máximo de los mínimos, a saber, lo mejor de lo peor o lo menos malo” (2006:55).

La justicia no es igualdad, sino imparcialidad o equidad (*fairness*); es la inexistencia de distinciones arbitrarias entre los individuos, acompañada de una distribución adecuada de beneficios y cargas. En todo caso, la igualdad a la que hace referencia Rawls se vincula con el *status* moral igual del individuo, que lo obliga a interesarse por la imparcialidad porque se consideran *imparcialmente* los intereses de cada uno (Gargarella, 1999:34).

Rawls propone una concepción de justicia distributiva que se basa en el “principio de la diferencia”. Así plantea que “[m]ientras que la distribución del ingreso y de las riquezas no necesita ser igual, tiene, no obstante, que ser ventajosa para todos, y al mismo tiempo los puestos de autoridad y responsabilidad tienen que ser accesibles a todos” (Rawls, 1990:83). De modo que el igualitarismo es rechazado por irracional e ineficiente. Rawls declara:

La respuesta a esta cuestión es, creo, que esta garantía es o irracional, o superflua, o socialmente divisoria. Así, entendámosla primero como imposición de una igual distribución de todos los bienes primarios y no sólo de las libertades básicas. Creo que este principio ha de rechazarse por irracional, pues no permite que la sociedad satisfaga ciertos requisitos de la organización social, y saque partido de las consideraciones de eficiencia, y muchas otras (1990:75).

Por lo demás, las libertades burguesas de la democracia liberal no son formales:

La idea es incorporar, en la estructura básica de la sociedad, un procedimiento político efectivo que refleje en esta estructura la representación equitativa de las personas, posibilitada por la posición original. Es

la equidad de este procedimiento, asegurada por la garantía del valor equitativo de las libertades políticas, junto con el segundo principio de la justicia (con el principio de la diferencia) lo que explica por qué las libertades básicas no son meramente formales (Rawls, 1990:77).

Este planteo parte del precepto de la prioridad del derecho sobre las ideas del bien, del objetivo de que las instituciones y políticas sean neutrales en el sentido de que los ciudadanos puedan suscribirlas a partir de la constitución de una concepción política pública, construida sobre un consenso superpuesto, basado en las ideas esenciales de dicha sociedad, que estén por encima de las inclinaciones particulares de los individuos, aunque siempre respetando su pluralismo. Así, queda excluido el razonamiento que pondera las pérdidas y ganancias de distintas personas como si fuesen una sola; por lo que, en una sociedad justa, las libertades básicas se dan por garantizadas y los derechos asegurados por la justicia, no están sujetos al regateo político ni al cálculo de los intereses sociales.

En último término, Rawls considera que la justicia como equidad puede proveer un punto de vista que se asuma libremente como concepción política, dentro de una sociedad dividida por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, de manera que una sociedad democrática pueda establecer y conservar la *unidad y estabilidad* con un pluralismo razonable.

Con el tiempo, Rawls fue respondiendo en diversos artículos<sup>4</sup> a las numerosas críticas que despertó *Teoría de la justicia*, concluyendo en 1993 con la publicación de *Liberalismo político*. En *Teoría de la justicia* su propósito era difundir una teoría de la justicia construida a partir de proposiciones filosóficas para justificar la posición original, mientras que *Liberalismo político* es una teoría del liberalismo porque la plantea a partir de consideraciones políticas para explicar las concepciones de persona y sociedad (Rosenkrantz, 1996).

Justamente, era fundamental responder, entre otras, a la crítica más fuerte a la *Teoría de la justicia*, que consistía en considerar a la justicia como equidad como una teoría abarcativa o comprehensiva más, que se erigía sobre el resto. Así lo apunta Gargarella cuando sostiene que “la teoría

4 Principalmente, “Justicia como equidad: política, no metafísica” (1985) y “The domain of the Political and Overlapping Consensus” (1989).

de la justicia, así presentada, presuponía un 'ideal iluminista' conforme al cual se podía esperar el hallazgo de una doctrina filosófica que fuera capaz de decirnos qué condiciones son correctas y cuáles no, y que fuera, a la vez, capaz de ser reconocida por cualquier persona que razonase del modo adecuado" (1999:194).

Siguiendo a Gargarella, el "aspecto descuidado" en *Teoría de la justicia*, que se destaca en *Liberalismo político*, es el "hecho del pluralismo razonable", en el sentido de que, a pesar de profesar distintas concepciones comprensivas, podemos adherir a concepciones razonables que se identifican en una concepción de justicia compartida y eficaz para aplicar a las instituciones, a la estructura básica de la sociedad.

De esta manera, propone la idea de un *consenso superpuesto* de doctrinas comprensivas razonables que suscriben la concepción política, cada una desde su punto de vista a partir de un acuerdo social. Esta idea apunta a establecer la unidad social basada en un consenso sobre la concepción política y así provee a la estabilidad, que es posible cuando las doctrinas que forman ese consenso son afirmadas por los ciudadanos políticamente activos y cuando los requisitos de justicia no entran demasiado en conflicto con los intereses esenciales de los ciudadanos, porque se forman y promueven mediante ciertos acuerdos sociales básicos. El ejercicio del poder político es apropiado cuando se lo ejerce en concordancia con la Constitución, cuyos principios esenciales todos los ciudadanos pueden, de manera razonable, suscribir, a la luz de ideales aceptables para su razón humana común. Este es el *principio liberal de legitimidad*.

Los valores de tipo político –un subdominio del ámbito total de los valores– deben prevalecer sobre cualquier otro valor que pudiera entrar en conflicto con ellos porque son muy elevados y no resultan fáciles de superar al regir el marco básico de la vida social y especificar los términos fundamentales de la cooperación política y social. En la concepción de la justicia como equidad, los valores se expresan mediante los principios de justicia para la estructura básica; entre ellos, figuran la libertad equitativa en lo político y en lo civil, la igualdad de oportunidades para todos, los que hacen a la reciprocidad económica y los referidos a las bases sociales del mutuo respeto entre los ciudadanos. Esto hace posible el surgimiento de un consenso superpuesto, que reduce el conflicto entre los valores políticos y los de otra índole. Encontrar una concepción política *estable* demuestra que, dados ciertos presupuestos que especifican una psicología

humana razonable y en condiciones normales de la vida, quienes se desarrollan en un medio de instituciones básicas justas adquieren un sentido de la justicia y acatan esas instituciones de un modo razonable, suficiente para volverlas estables.

No debemos caer en la tentación de considerar el consenso superpuesto como un simple *modus vivendi*. En efecto, este también es un consenso social, pero fundamentado en intereses particulares o exclusivos de un grupo y, en consecuencia, también de un forcejeo político. Por tanto, la unidad social resultante es sólo aparente y su estabilidad deviene contingente, ya que depende de las circunstancias que la rodean. El objetivo del consenso superpuesto, por el contrario, es constituir una concepción política de justicia basada en una *concepción moral*, que se afirma sobre fundamentos tales como la concepción de la sociedad y de los ciudadanos como personas, los principios de justicia, y la explicación de las virtudes políticas en las que esos principios encarnan en los hombres y se expresan en la vida pública.

Un consenso superpuesto no se construye meramente para aceptar las autoridades, sino que todos los que adhieren a la concepción política comienzan a elaborarlo a partir de su punto de vista comprensivo, valiéndose de fundamentos religiosos, filosóficos y morales. La mayoría confía en que la distribución del poder será compartida por los diversos puntos de vista que consensúan la concepción política de la justicia por sí misma. Se supone que cada ciudadano profesa alguno de esos puntos de vista y se espera que, desde su propia convicción comprensiva, todos acepten la concepción política como razonable. Se busca una *base de justificación pública* en la que se esté de acuerdo con los asuntos de justicia y se recurre a las ideas fundamentales que compartimos y son implícitas en nuestra cultura, ya que sería muy difícil llegar a un acuerdo político acerca de esas cuestiones controvertidas. A partir de tales tipos de ideas, se intenta elaborar y aplicar una concepción política de la justicia congruente con las convicciones examinadas tras cuidadosa reflexión.

Para ello, se recurre a un *juicio madurado en un equilibrio reflexivo*. Los *juicios madurados* son aquellos emitidos en condiciones favorables para el ejercicio de la justicia, es decir, en circunstancias poco favorables a los errores. La persona que formula el juicio tiene la capacidad, la oportunidad y el deseo de llegar a una decisión correcta. De esta manera, se considera el sentido de justicia como una facultad mental, que implica el ejer-

cicio del pensamiento. Los juicios relevantes son aquellos emitidos en condiciones favorables para la deliberación y el juicio en general.

El *equilibrio reflexivo* es un estado que se alcanza cuando una persona ha sopesado varias concepciones propuestas, ha revisado sus juicios de acuerdo con alguna de ellas o se ha mantenido fiel a sus convicciones iniciales. Implica que se rechazarán aquellos principios cuyas consecuencias no se está, intuitivamente, dispuesto a aceptar y, a la inversa, se desestimarán aquellas intuiciones que choquen con principios que uno no está dispuesto a abandonar. Se busca un equilibrio entre intuiciones particulares y principios generales, aislando los juicios morales más confiables para nosotros, para luego hallar principios generales que puedan explicar esos juicios para, finalmente, revisar nuestros juicios iniciales y, de esa manera, sucesivamente hasta encontrar el equilibrio (Gargarella, 1999:38). Así, la función del equilibrio reflexivo es la de un test de validez de la concepción política de justicia que está justificada cuando los argumentos son válidos –lógicamente correctos–, y las premisas y la conclusión son aceptables por nuestros juicios meditados (Seleme, 2003:192).

De esta manera, la justicia como equidad es la hipótesis que plantea que los principios que serían escogidos en la posición original son idénticos a aquellos que corresponden a nuestros juicios madurados y que, en consecuencia, describen nuestro sentido de la justicia. Si la concepción de la justicia como equidad posibilitara un consenso superpuesto, completaría y extendería el movimiento intelectual que se inició hace tres siglos, con la aceptación gradual del principio de tolerancia, y que desembocó en el Estado no confesional y en la libertad de conciencia en pie de igualdad. Esta ampliación es necesaria para llegar a un acuerdo sobre la concepción política de justicia, dadas las circunstancias históricas y sociales de una sociedad democrática. Por estas razones, aplicar los principios de la tolerancia a la filosofía es permitir que los ciudadanos resuelvan las cuestiones de religión, filosofía y moral, en concordancia con los puntos de vista que profesan libremente. Así el objetivo del consenso superpuesto implica establecer cómo es posible que los ciudadanos, desde sus distintas concepciones comprensivas, puedan adherir libre y voluntariamente a la justicia como imparcialidad.

El consenso superpuesto pasa por etapas consideradas para que no sea tildado de utópico, es decir, para que se compruebe cómo éste se construye históricamente y en pasos que van dando pie a los siguientes. En

primer lugar, se constituye una suerte de *modus vivendi*, en el cual se establecen algunos principios liberales de justicia para poder terminar con los enfrentamientos entre los individuos y así poder aplicar ciertos principios para la convivencia política. En segundo término, una sociedad debe alcanzar un *consenso constitucional* que satisfaga ciertos principios liberales de la justicia política. Estos principios deben ser aceptados como tales y no se deben fundar en ciertas ideas sobre la sociedad o sobre la persona pertenecientes a una concepción política o pública compartida, porque tal consenso no es profundo. Existe un acuerdo acerca de ciertos derechos políticos básicos y de ciertas libertades, necesario para llevar a cabo los procedimientos electorales y legislativos de una democracia. No obstante, existe desacuerdo en cuanto al contenido más exacto y los límites de estos derechos y libertades, así como qué otros derechos y libertades deberán considerarse básicos y cuáles necesitarán protección legal. Por todo ello, el consenso constitucional no es profundo ni amplio, sino estrecho en su alcance, porque no incluye la estructura básica, sino solo los procedimientos del gobierno democrático.

Entonces, los pasos por los que un consenso constitucional puede transformarse en uno superpuesto –aun suponiendo que éste nunca se logre plenamente– contemplan que, una vez que existe el primero, los grupos políticos deben acudir al foro de discusión y convocar a otros grupos que no compartan su doctrina comprensiva. Este hecho racionaliza que cambien el más estrecho círculo de sus puntos de vista y que elaboren una concepción en cuyos términos puedan explicar y justificar sus políticas ante un público más vasto, de manera que puedan reunir una mayoría. Al hacerlo, deben formular una concepción política de la justicia que suministre la *moneda común* de los debates y una base más profunda que explique el significado y las implicaciones de los principios y de las políticas que suscribe cada grupo. Igualmente, el consenso constitucional resulta demasiado estrecho, por lo que pueden presentarse nuevos conflictos respecto a ciertas libertades que van más allá de la libertad de pensamiento o de palabra, y no garantiza la satisfacción de necesidades básicas que integren a los individuos en la vida social y política (Gargarella, 1999:200).

Finalmente, la tercera etapa corresponde al consenso superpuesto, el cual se diferencia del constitucional a partir de su profundidad y amplitud. Es profundo porque sus principios descansan sobre una concepción política de justicia. Es amplio porque va más allá de los procedimientos

democráticos para incluir principios que abarquen la estructura básica. Este consenso implica una concepción política de justicia basada en las ideas compartidas implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática y plural (Seleme, 2003:196).

Asimismo, el consenso superpuesto supone una “razón pública compartida” por ciudadanos democráticos para la consideración de cuestiones constitucionales esenciales y cuestiones básicas de justicia. El deber moral de apelar a la razón pública es un “deber de civilidad” que debe dejar de lado concepciones comprensivas e intereses individuales. La concepción política de la justicia, a la que todos los individuos podrían adherir razonablemente, puede ser el fundamento de la razón pública política y de su justificación (Fornari, 2003:11).

Por último, debemos considerar que el consenso superpuesto personifica una “mera” doctrina política, la cual es el centro de un acuerdo social en sociedades democráticas y pluralistas. Tiene dos características: debe “autosostenerse”, en el sentido de aparecer como una concepción independiente de toda doctrina comprensiva, y debe establecerse sobre las ideas implícitas en la cultura política pública. Rawls da así estabilidad a la teoría posibilitando que las distintas doctrinas comprensivas converjan en ciertos acuerdos básicos, situación que no se lograba en la *Teoría de la justicia* porque se establecía como una doctrina comprensiva particular (Gargarella, 1999:197).

Sin embargo, si las concepciones liberales correctamente elaboradas a partir de las ideas fundamentales de una cultura democrática pública son apoyadas por intereses políticos y económicos en profundo conflicto, y si no hay manera de diseñar un régimen constitucional para superar estos conflictos, no podrá lograrse un consenso superpuesto.

### **Críticas al neocontractualismo**

*Teoría de la justicia* y su actualización política, *Liberalismo político*, fueron objeto de numerosas críticas, posiblemente por su carácter de hito en la teoría política. Las principales críticas que se produjeron provienen de tres corrientes principales: de ciertas partes del propio liberalismo –consideramos las más cercanas al liberalismo igualitario–, de el comunitarismo y del republicanismo.

En primer lugar, debemos identificar en el liberalismo una corriente particular, que podría ser calificada como *liberalismo ético*, porque prescinde de la necesidad de incorporar una dimensión autónoma de la moral -lo justo-. Esta corriente disuelve el consenso en los contenidos de una determinada concepción del bien individualista y lo incorpora en una dimensión ética que, por su misma diferenciación interna, se cree capaz de acoger la convivencia de otras concepciones del bien (Vallespín, 1998:16), cuestionando el consenso superpuesto, idea madre de *Liberalismo político*.

Se le refuta a Rawls la idea de *lo razonable*, debido a que esta expresión es utilizada con diversos significados y de manera vaga (Wenar, 1995). Como el concepto no se define de un modo claro, las ideas que terminarían conformando el consenso se constituirían desde la mera intuición (Hampton, 1994). Surgiría así el problema que presentan aquellos individuos que han sido incluidos en el escenario político no a partir de sus argumentos, sino por coacción.

Con respecto al cuestionamiento de la *razonabilidad*, Rawls explica en detalle lo que se espera de los individuos en este aspecto. Ellos deben tener voluntad de proponer y de honrar los términos equitativos de la cooperación, deben reconocer los límites de la razón y aceptar sus consecuencias, como la de orientar la propia conducta por los principios fijados a partir del común razonamiento con los demás individuos, y la predisposición para tener en cuenta las consecuencias de las propias acciones sobre los otros (Rawls, 1995:49). Más aún, aclarando la diferencia entre *razonable* y *racional*, Rawls sostiene que es lógico considerar que, dadas las condiciones exigentes de la deliberación, las conclusiones que de ella se desprendan deberán ser aceptadas por todos, incluso por quienes no estén de acuerdo en someterse a la ley alcanzada por la mayoría.

En *Liberalismo político*, Rawls pone énfasis en la idea de un “pluralismo razonable” de distintas concepciones del bien, rasgo distintivo de las sociedades modernas democráticas que gozan de libertades y recursos disponibles de una sociedad justa. Así, sería inevitable que los individuos suscriban desde diferentes concepciones comprensivas ciertas nociones razonables que llevarían a un acuerdo político amplio.

Como sostiene Scanlon (1988), “un acto es considerado correcto si el mismo es requerido o permitido por principios que ninguna persona, adecuadamente motivada, podría rechazar razonablemente como base de

un acuerdo general, informado y no impuesto a través de la fuerza” (citado en Gargarella, 1999:196).

En última instancia, Rawls recurre a la idea de “razón pública compartida” que permita establecer una constitución justa y estable en una sociedad pluralista. Como señala Gargarella, es una razón de ciudadanos de una sociedad democrática que apoyan la idea de bien público en asuntos fundamentales de justicia y en cuestiones constitucionales esenciales,<sup>5</sup> lo cual es un deber moral que privilegia a la sociedad, ejercido merced al “deber de civilidad”.

Otra crítica al planteo rawlsiano es que presenta su teoría como una posición *autosostenida*, es decir, prescindente de cualquier concepción comprensiva del bien. Se considera que su objeto sería entonces muy limitado: tan solo alcanzaría a cuestiones constitucionales esenciales y a cuestiones básicas de justicia.

Esta objeción emerge, en primer lugar, entre los defensores de la democracia deliberativa, que afirman que la discusión pública debe ir más allá de este tipo de asuntos. Sobre todo, se le cuestiona el llamado *deber de civilidad*, es decir, la autolimitación de razones de nuestra idea de bien, que solo considera aquellos argumentos que todos podríamos aceptar en vistas de una concepción política de justicia. Esta autolimitación implicaría evitar ciertos temas, valores y creencias considerados controvertidos, ya que existe el peligro de que se instituyan ciertos filtros que los eviten. Esta dificultad es enfatizada por Dworkin (1993), quien considera que Rawls exige que los individuos “anestesien” sus convicciones éticas más profundas en el foro político, hecho que sería irrealizable. Asimismo, el contractualismo y la idea de posición original no tomarían en cuenta las dotaciones ni las ambiciones de los individuos (Gargarella, 1999:72 y ss).

Sin embargo, como bien apunta Gargarella (1999:197-198), la confianza de Rawls deriva del supuesto kantiano subyacente en su obra. Par-

5 El contenido esencial de la constitución está formado por aquellos “principios fundamentales que especifican nuestra estructura general del gobierno y del proceso político: los poderes de la legislatura, el poder ejecutivo y judicial; el alcance de la ‘regla de la mayoría’; y los derechos y libertades básicos iguales de la ciudadanía que las mayorías legislativas deben respetar: como el derecho a votar y participar de la política, la libertad de conciencia, la libertad de pensamiento y asociación, así como las garantías propias del Estado de derecho” (Rawls, 1993:17, citado por Gargarella, 1999:202).

te del presupuesto de una psicología moral de raíz kantiana, que considera el deseo de actuar conforme a ciertos principios razonables completamente alejados de las pasiones, la autopreservación o la gloria, como indican los autores de raíz empirista. Entonces, supone que las personas cuentan con la disposición para cumplir con sus *deberes de ciudadanía* partiendo de una motivación moral, y no de sus instintos o deseos.

La innovación fundamental para dotar de estabilidad a la teoría la propone Rawls en *Liberalismo político*, mediante la idea del consenso superpuesto. Éste posibilita que desde distintas concepciones comprensivas razonables se pueda llegar a acuerdos básicos, libres, voluntarios e informados, sobre una concepción pública de justicia.

Por ello, Rawls plantea que el consenso superpuesto no supone una idea “abarcativa” sobre la concepción política, sino que serviría como una suerte de marco para la reflexión y la deliberación para alcanzar acuerdos sobre “cuestiones constitucionales básicas y las preguntas fundamentales acerca de la justicia. Pero, otra vez, la concepción política de justicia aparta de su agenda política las cuestiones más divisivas, dado que la disputa en torno a éstas puede llegar a socavar las mismas bases de la cooperación social” (Gargarella, 1999:198).

Por su parte, Dworkin propone, contra la teoría de los bienes primarios<sup>6</sup> de la *Teoría de la justicia*, un sistema de subastas y seguros. Se trata de una

6 “En la primera versión de *Teoría de la justicia*, son los bienes que se pueden suponer deseables para todo ser humano racional, sean cuales sean los deseos más particulares de tal ser humano. Son los bienes que resultan útiles, sea cual sea el plan de vida racional mantenido por una determinada persona concreta. Se trata, según J. Rawls de bienes sociales, tales cual el poder y las oportunidades vinculadas a las posiciones sociales, las bases sociales del respeto a uno mismo o del sentimiento personal de su propio valor [‘sense of one’s own worth’]— o incluso de los salarios y la riqueza. Hay que tener en cuenta también en este ámbito algunos bienes sociales imperfectamente controlados por la estructura social, como la salud, la inteligencia o la imaginación. En un sentido más amplio los bienes primarios comprenden también bienes sociales, como los derechos y las libertades públicas. A propósito de los bienes sociales en un sentido más amplio se puede hablar, de una manera general, de ‘valores sociales’. La doctrina de J. Rawls sobre este tema conoció una cierta evolución. En su artículo de 1982 sobre la unidad social y los bienes primarios, que según el autor es la fuente principal para el estudio de dicho tema, —como se indica en el prefacio a la segunda versión de la *Teoría de la justicia*—, se distinguen diversas categorías de bienes primarios (libertades básicas, libertad de movimiento y de elección profesional, poderes y prerrogativas, ingresos y riqueza, bases sociales del respeto a uno mismo...). Se requiere la igualdad para las dos primeras categorías, y esta

subasta hipotética, en la que los individuos cuentan con idéntico poder adquisitivo o “igualdad de recursos”, lo que nos conduce a la “igualdad liberal”, la cual contempla los recursos, y no el bienestar. Por tanto, lo que se remata son los recursos impersonales (materiales) que cada uno prefiere hasta terminar cuando todos quedan satisfechos y no desean los recursos obtenidos por los otros (“test de envidia”). En este contexto, propone un esquema distributivo alternativo en que se asegure, mediante la acción pública, la dotación inicial para resolver por medio del impuesto a la renta y la seguridad social las diferencias de trayectoria (Navarrete, 2006:63-64).

En este sentido, se le objeta a Rawls el planteo sobre la *estabilidad* de la concepción política de justicia, criterio al que somete la validez de la teoría. Para él, si la teoría de la justicia no resulta estable en una primera instancia, debe ser revisada. Este concepto produjo fuertes ataques debido a que, según la *Teoría de la justicia*, las ideas incompatibles con las demandas de justicia pueden ser coercitivas; pero si esto sucede en el *Liberalismo político*, se terminarían socavando las mismas instituciones y se provocaría así una catástrofe que permitiría una revisión continua, con el propósito de buscar solo un acuerdo político (Barry, 1995).

En el mismo sentido, la estrecha vinculación entre la validez y la estabilidad convertirían la teoría en una propuesta esencialmente complaciente con la realidad (Raz, 1990). Se considera que esta búsqueda de la estabilidad amenazaría los contenidos igualitarios esbozados en el segundo principio de la teoría de la justicia. Parece que, para lograr el consenso superpuesto, sería necesario sacrificar el segundo principio (Barry, 1995). Esta situación provocaría que la prioridad de la libertad se convirtiera en un monopolio, perdiendo su costado distributivo (Okin, 1993).

---

igualdad debe ser prioritaria ante toda búsqueda de la igualdad en lo que concierne a los bienes de otras categorías (que por lo demás han de dar lugar a la construcción de un indicador de bienes primarios). Por lo demás, en su artículo de 1988, aparecido en ‘Philosophy and Public Affairs’, Rawls amplió la problemática del índice de bienes primarios hasta tomar en cuenta el ocio y la ausencia de dolor. En la segunda edición de *Teoría de la justicia*, finalmente los “bienes primarios” son caracterizados como aquellos que las personas necesitan, en tanto que ciudadanos libres e iguales, y como miembros plenos de una sociedad, capaces de colaborar con los otros. En la segunda edición de la obra, los bienes primarios se identifican claramente con los medios para la satisfacción de las «necesidades» de los ciudadanos, necesidades que han de ser claramente distinguidas respecto a las preferencias y a los deseos” (Picavet, 2001:36-37).

Otra crítica liberal al neocontractualismo proviene del eje del pensamiento político de Gray (2001). Sostiene que nunca ha existido un consenso sobre virtudes, valores o modos de vida. La filosofía moral ha tendido a interpretar los conflictos de valores como síntomas de error, y no como una parte de la vida ética. Si el conflicto de valores es inevitable, es imposible un consenso racional universal. Por lo tanto, el objetivo de la filosofía del *modus vivendi* no es eliminar el conflicto, sino conciliar, en una vida en común, a individuos con valores distintos; es decir, no es necesario compartir valores, sino instituciones en las que esas formas de vida puedan coexistir.

Para Gray, Rawls ha pretendido eludir la evidencia de la pluralidad de valores mediante una teoría de la justicia que considera que la justicia puede ser aceptada por personas con distintas concepciones del bien. Para eso se requiere la definición de una Constitución ideal, universalmente aplicable, que especifique un marco fijo de libertades y derechos. Este marco establecería los términos en que los diferentes modos de vida pueden coexistir y resolver sus conflictos cumpliendo con las exigencias de justicia.

Sin embargo, para este autor, no es posible un consenso sobre el significado de la justicia. Esta idea está determinada por las diferentes concepciones del bien y, cuando la sociedad es axiológicamente plural, habrá tanta divergencia de puntos de vista sobre la justicia como sobre el bien. Lo mismo ocurre cuando Rawls sostiene que la justicia puede realizarse en distintos sistemas económicos, mientras cumplan con ciertos principios de distribución, lo que implícitamente supone la posibilidad de un consenso sobre cuestiones distributivas. No obstante, en la medida en que los diferentes modos de vida estén animados por diversos ideales del bien, habrá distintas concepciones sobre la distribución.

Gray sostiene que los intentos filosóficos yerran al considerar que una elección solamente es racional si existe una solución unívoca correcta. Sin embargo, el pluralismo axiológico considera que, en los conflictos entre valores inconmensurables, pueden hacerse elecciones incompatibles que son correctas. Los valores inconmensurables no obstruyen el camino del razonamiento moral, sino que constituyen el espacio en el que se desarrolla tal razonamiento. En la vida corriente, constantemente sopesamos, razonamos y discutimos valores inconmensurables.

La ortodoxia liberal afirma que son precisamente los conflictos de valor los que dan legitimidad a los regímenes liberales, ya que permiten la convivencia de puntos de vista contradictorios en condiciones que todos aceptan

como justas. En su *Teoría de la justicia*, Rawls sostiene que la justicia exige que cada persona tenga la mayor libertad posible compatible con la de otras personas, de modo que la libertad solo puede ser restringida en favor de la libertad. Implícitamente, considera que cualquier persona estará de acuerdo en cuál será esa mayor libertad posible. Sin embargo, la idea de mayor libertad posible adquiere contenido concreto en la medida en que aplicamos nuestras concepciones del bien (Gray, 1994).

Para Gray, Rawls da por sentado, también, que las reglas de la justicia tienen un significado unívoco. No obstante, personas con diferentes concepciones del bien emiten juicios diferentes. Así, el sistema rawlsiano es un intento de eludir el juicio político mediante la aplicación de supuestas leyes universales axiológicamente neutras. Lo que inhabilita su empresa es que las aplicaciones incompatibles de sus principios pueden justificarse mediante diferentes concepciones del bien.

En *Liberalismo político*, Rawls reemplaza la idea del sistema de libertad por una relación de las libertades básicas (derecho de voto, libertad de expresión y reunión, propiedad personal, etc.). Pero con esto no se evita el conflicto de libertades, pues personas con diferentes valores harán juicios diferentes sobre las libertades básicas, su aplicación y desarrollo. Además, las libertades rawlsianas pueden entrar en conflictos tales que no pueden eliminarse ajustando o regulando libertades.

Las filosofías liberales en las que la igualdad es el valor central no quedan menos afectadas, pues valores diferentes apoyan igualdades rivales. Rawls considera que justamente la medida de desigualdad en la posesión de bienes primarios aumenta las posesiones de los más desfavorecidos. Estaríamos obligados a elegir qué bienes primarios son los que ellos más necesitan, de modo que mejorar su situación no es un ideal unívoco, sino que exige elecciones y concepciones divergentes que darán prioridad a diferentes igualdades.

Gray concluye que, actualmente, el desafío sociocultural a la democracia estaría representado por el conflicto de valores, enfrentado a la doctrina del comportamiento racional, que tiene en Kant su más eminente propulsor. Según ella, cada hombre es un sujeto ético-trascendental capaz de actuar según principios universales, independientemente de su situación existencial y de su enraizamiento histórico-cultural específico.

Otras críticas proceden de perspectivas más alejadas, consideradas en su conjunto como una suerte de *comunitarismo*:

En la década de los ochenta tanto *Spheres of justice*, como *After virtue* (MacIntyre, 1981) y *Liberalism and the limits of justice* (Sandel, 1982) se constituyeron en las obligadas referencias del movimiento antiliberal. Nacido en Norteamérica (Estados Unidos y Canadá principalmente), el comunitarismo constituye un movimiento intelectual difuso, no compacto, que ha servido de paraguas para un vasto número de intelectuales que –inspirados en el “paradigma de la comunidad” para afrontar los problemas de la filosofía política y moral contemporánea– cuestionaron las bases del proyecto liberal universalista. Quizás el único común denominador para intelectuales como Walzer, Taylor, Barber, Bellah, Sandel, Etzioni o MacIntyre (solo por nombrar a algunos), sea la crítica al movimiento liberal de inspiración kantiana (Navarrete Poblete, 2004:4).

El comunitarismo admite ser dividido en “sustancialista” (Sandel, MacIntyre) y “republicano” (Walzer); o de *republicanismo*, susceptible de presentarse como “liberal”, “kantiano” (Habermas) o “feminista”, distinción hecha por Gargarella. Debido a lo variado y prolífico de las críticas, aquí solo presentaremos algunas de ellas que consideramos las más significativas para nuestro propósito.

En primer lugar, se le objeta la prioridad del derecho sobre el bien, porque un individuo existe en un tipo específico de sociedad, con determinadas instituciones, por lo que solo podemos adquirir la concepción de justicia por medio de nuestra participación en la sociedad que define, previamente, el bien de una determinada manera.

En este sentido, tanto Taylor (1992) como Walzer (1996 y 1997) critican los presupuestos epistemológicos del liberalismo, pero tratan de incorporar su contribución política en el campo de los derechos y del pluralismo. Taylor tilda de “atomista la visión liberal del sujeto”, porque afirma la autosuficiencia del individuo. Esto es un empobrecimiento respecto de la visión aristotélica del hombre como animal político, que solo en sociedad puede aprehender su naturaleza humana. El hombre es un ser moral, capaz de descubrir el bien únicamente en virtud de su participación en una comunidad de lenguaje y de discurso mutuo sobre lo justo e injusto, por lo que no existe prioridad del derecho sobre el bien. Enfatizaremos que los seres humanos se desarrollan dentro de una cultura, la cual es el marco de referencia para alcanzar el significado de lo que constituye la “vida buena”.

A su vez, Taylor (1992) plantea que Rawls no logra establecer en su teoría la posibilidad de constituir una ética pública universal. La “teoría de la justicia” parece dar cuenta solamente de la realidad norteamericana, por lo que la propuesta de neutralidad respecto de las distintas concepciones comprensivas no sería posible, sino que se impondría una particular virtud representada por el liberalismo occidental, estableciendo un particularismo que declara universalidad.

En esta posición también se sitúa Gray (1996) al plantear que Rawls se apoya en la visión de Dewey (1989) en cuanto a sobrevalorar la elección del individualismo occidental –y el norteamericano en particular–, la cual se erige como el modelo a seguir, por lo que la teoría de Rawls tendría solo un interés local.

Walzer (1997), por su parte, acuerda en la prioridad de la justicia y en que ésta consiste en la institucionalización de la libertad y de la igualdad. No obstante, propone una concepción pluralista de la justicia, mejor adaptada a la defensa de un ideal igualitario y más sensible a las actuales condiciones de la lucha política. En este contexto, critica lo que él concibe como *igualdad simple* –uniforme para todos–, debido a que ésta necesitaría de la continua intervención del Estado, ya que considera que la igualdad no puede ser una meta de nuestra política, a menos que seamos capaces de describirla de tal manera que nos proteja de la tiranía moderna de la dominación del partido-Estado. Por tanto, si se desea convertir la igualdad en objetivo central de la política y, al mismo tiempo, respetar la libertad, debe concebírsela como *igualdad compleja*: la distribución de distintos bienes sociales no debe hacerse de manera uniforme, sino según una diversidad de criterios que refleje la variedad de los bienes sociales y los significados a ellos ligados. Así, la igualdad es una relación compleja entre personas mediada por una serie de bienes sociales; no consiste en una identidad de posesión. Por ello, no deben violarse los principios de distribución propios de cada esfera,<sup>7</sup> y se debe evitar que el éxito en una implique la posibilidad de ejercer preponderancia en otras, como ocurre hoy con la riqueza.

7 Las “esferas de la justicia” corresponden a los ámbitos de la vida personal y comunitaria donde se asignan bienes y existen criterios de distribución propios y particulares a cada esfera. Estas son: la pertenencia, la seguridad y bienestar, el dinero y la mercancía, el cargo, el trabajo duro, el tiempo libre, la educación, el parentesco y el amor, la gracia divina, el reconocimiento y el poder político.

En la medida en que los principios políticos –libertad e igualdad– son susceptibles de diversas interpretaciones, no puede haber acuerdo definitivo acerca de cómo definirlos, acerca de las relaciones sociales en que deben aplicarse ni acerca de su modo de institucionalización. Sin embargo, Walzer acuerda que el comunitarismo solo puede aspirar a ser una corrección de ciertas deficiencias por el predominio de una tradición universalista impuesta por el liberalismo procedimental. Según lo expresa Navarrete, “[l]a concepción clásica ya no es practicable: el emerger del individuo, la separación de la Iglesia del Estado, el principio de tolerancia religiosa y el desarrollo de la sociedad civil, han llevado a distinguir el terreno de la moral del de la política” (2006:133).

Por su parte, tanto MacIntyre (1987) como Sandel (2000) rechazan el pluralismo liberal en nombre de una política del bien común, propia de su inspiración aristotélica. MacIntyre enfrenta la concepción de una sociedad compuesta por individuos cuyos intereses se definen antes y con independencia de la construcción de cualquier moral o vínculo social entre ellos. El liberalismo, al rechazar toda idea de bien común, conforma el nihilismo que destruye nuestra sociedad. Además, reprocha a Rawls que la noción de justicia que propone no dé espacio a la noción de *virtud*, que solo ocupa un lugar en el contexto de una comunidad cuyo vínculo original es la comprensión compartida de lo bueno para el hombre y para la comunidad, y en la que los individuos identifican sus intereses fundamentales con referencia a estos bienes.

Sandel ataca la prioridad del derecho sobre el bien y la concepción de *sujeto* que esto implica. Si el derecho es previo al bien, no lo es solo porque sus exigencias tienen precedencia, sino también porque sus principios se derivan de manera independiente. Del mismo modo, debe haber un sujeto que exista independientemente de sus intenciones o de sus fines, por lo que se requiere un individuo capaz de tener una identidad cuya definición anteceda los valores y objetivos que escoge. Así, lo que define a este sujeto no son sus elecciones, sino la capacidad de elegir. Solo a través de nuestra participación en una comunidad que defina el bien podemos tener un sentido del derecho y una concepción de la justicia, por lo que existe un *orden moral común* que sintetiza y organiza la sociedad.

Sin embargo, el embate más certero que hace Sandel es contra la posición original por su requisito de excluir todas las características que identifican a los individuos en cuanto a sus capacidades y al lugar que ocupan

en la estructura social. Así, los individuos se presentarían de forma “idéntica”, lo que contradice la defensa y promoción de la diversidad y del pluralismo. “De esta manera, el velo de ignorancia no solo diluye la pluralidad e impide la posibilidad de negociar ‘con otros’, sino que difumina la propia noción de sujeto. Si alguien “es auto-interesado pero no sabe quién es y qué quiere, la referencia al prefijo ‘auto-’ desaparece” (Nino, 1989:96, citado por Navarrete 2006:53).

Por su parte, la perspectiva republicana intenta presentarse como una visión intermedia entre liberalismo y comunitarismo, que hacen hincapié en las cuestiones de la vida buena y en los principios de justicia, respectivamente. El republicanismo busca mostrarse como una síntesis de ambas corrientes al plantear la necesidad del debate público racional pero circunscripto a la cultura de cada sociedad (Navarrete, 2006:134).

El planteo republicano, representado por Skinner (1996), Pocock (1975), Arendt (1990), Bailyn (1967), Pettit (1997) y Wood (1992), entre otros, considera que el arraigado individualismo del liberalismo es el responsable de la destrucción de los valores de la comunidad y del deterioro de la vida pública. Cree fundamental volver a la consideración de la virtud cívica y al reconocimiento de una comunidad política en la que la ciudadanía implica derechos y obligaciones, restaurando el valor de la participación política. La identidad se adquiere por medio de la participación activa en la comunidad política, de modo que la solución a la crisis de legitimación de las democracias actuales se halla en la reevaluación de la esfera política y en la rehabilitación de la noción de *virtud cívica*. Afirma la existencia de un “bien común sustancial” que impondría a todos una concepción singular de “eudemonía”.

La libertad, para los liberales, es una capacidad que interesa solamente con el fin de desarrollar una actividad bajo la protección de la ley. Para el republicanismo, en cambio, representa la participación en el gobierno del Estado, ya que el hombre es un animal político que realiza su naturaleza a través de sus actividades en el dominio público. Así, la idea de un bien común por sobre nuestros intereses privados es una condición necesaria para el goce de nuestras libertades individuales.

Siguiendo el análisis que hace Gargarella (1999) en el capítulo 6 para cotejar el liberalismo con el republicanismo podemos encontrar varias diferencias. Por lo pronto, los republicanos defienden una organización institucional que tienda, a partir de la discusión pública acerca del bien co-

mún, a construir el autogobierno. En cambio, el liberalismo, a partir de su visión pluralista de la democracia, diferencia entre intereses primarios prepolíticos y la política como medio secundario e instrumental para la protección contra los derechos exógenos (Michelman, 1988:1503). Asimismo, ambas teorías se diferencian en la distinción de los ámbitos público y privado: mientras que para el liberalismo la distinción debe ser tajante, para los republicanos se debe disolver la fuerte distinción en aras de que el individuo se involucre activamente en la salud política del Estado.

Otra diferencia importante se produce por la manera en que establecen la relación entre derechos individuales y el bienestar general. Para los liberales, el bienestar debe ser perseguido hasta el límite de los derechos individuales. En cambio, para el republicanismo, la ecuación se invierte, ya que los derechos deben encontrar su límite en el bien común. En este contexto, el Estado puede usar su poder coercitivo para “forzar a la gente a ser libre” (Gargarella, 1999:176). Todo lo anterior nos lleva a concluir con Gargarella que “uno de los reclamos distintivos del republicanismo a lo largo de toda su historia: el de subordinar la organización política y económica de la sociedad a la obtención de buenos ciudadanos —una pretensión que siempre ha tendido a ser rechazada por el liberalismo” (1999:176-177).

En tercer y último lugar, la perspectiva de la democracia radical (Mouffe y Laclau, 1988, y Mouffe, 1999) plantea que, desde que la modernidad produjo la diferenciación entre la política y la moral, tanto las creencias religiosas como las morales pasaron al ámbito de lo privado, primando el pluralismo en lo público como rasgo decisivo de la democracia, por lo que ésta se caracteriza por la ausencia de un bien común sustancial. Para estos autores, Rawls se equivoca al creer que la defensa del pluralismo y de los derechos individuales exige el rechazo de cualquier idea del bien común. Debería tener en claro que la prioridad del derecho por la que aboga solo puede darse en el contexto de una asociación política definida por una idea de bien común —política— de un régimen democrático liberal —transido por la igualdad y libertad—.

Por otra parte, Rawls solo entendería el pluralismo como un entramado de concepciones del bien que se ejercen en la esfera privada, mientras en la pública reina el consenso basado en el interés propio; esto no es más que la utopía liberal perfecta. En cualquier momento, los asuntos privados ven surgir antagonismos que necesitan politizarse, por lo que en

una democracia moderna jamás puede haber un acuerdo final sobre un conjunto único de principios de justicia. La justicia como equidad sería solo una interpretación, debido a que los discursos sobre la justicia forman parte de la lucha antagónica y proponen interpretaciones conflictivas de los principios de igualdad y libertad. Proporcionan fundamentos de legitimación a distintos tipos de demandas, formas de identificación y modelado de fuerzas políticas, y crean su propia hegemonía.

Rawls, asimismo, se olvidaría de la política porque, al centrarse en un discurso moral, éste queda solamente en el plano personal, sin tomar su lugar en el ámbito público y, por ello, político. De esta manera, olvida el conflicto, las relaciones de poder, subordinación y represión que se configuran en ese ámbito. Los problemas de la “política real” se harían invisibles detrás del consenso y la neutralidad, lo que provocaría una desnaturalización de la política.

Rawls considera al respecto que, fuera de los principios que sostienen el sistema de derechos básicos, la capacidad de la ciudadanía para intervenir desde su concepción del bien es ilimitada. Más aún, fuera de los derechos básicos que sí pueden aspirar a un acuerdo y a garantías efectivas, los principios que cubren las desigualdades económicas y sociales –aun expresando valores políticos– no son susceptibles de generar el mismo tipo de acuerdos “porque descansan en complicadas interferencias y en juicios intuitivos que nos exigen evaluar información compleja sobre asuntos sociales y económicos magramente comprendidos” (Vallespín, 1998:26).

Por ello, en estas cuestiones se producirá una discusión pública y no siempre será fácil distinguir si se hace desde intereses de grupos, de teorías morales comprensivas o desde los presupuestos de la razonabilidad política. Cuando los ciudadanos concurren al espacio público, lo hacen conscientes de sus intereses e identidades, limitándose a aplicar -o a interpretar- los principios de la razón pública previamente objetivados en la teoría y en las normas constitucionales. De esta manera, el espacio público no sirve para generar esos principios, redefinirlos o encontrarlos intersubjetivamente a través del debate, sino, únicamente, para constreñir la forma en la que se han de presentar los argumentos en defensa de intereses e ideas predefinidas, para conseguir el apoyo más extenso posible.

Ciertamente, como bien plantea Navarrete (2006), el liberalismo es la tradición que mejor encarna la idea de derechos, por razones tanto histó-

ricas como lógicas, porque los derechos fundamentales posibilitan y garantizan el ejercicio de la libertad. También representa el proyecto de emancipación pero, igualmente, se debe considerar que la reivindicación obsesiva de un espacio autónomo para el ejercicio de la libertad es el resultado del miedo y desarraigo de un mundo hostil –claro síntoma de la modernidad–. Navarrete sostiene que “[l]a excesiva insistencia por la justicia universal e imparcialidad de las instituciones puede terminar destruyendo valores y virtudes de una comunidad determinada, despojando a los seres humanos de sus rasgos identitarios y culturales” (2006:136).

Como conclusión a las críticas, es interesante el punto de vista considerado por Pettit y Kukathas:

La teoría de la justicia de Rawls es de extraordinaria importancia, mostrando el camino para un renacimiento de la teoría política; que aunque es de naturaleza contractualista, no agota en modo alguno los recursos del pensamiento contractualista; que aunque es de naturaleza contractualista, en buena medida descansa en consideraciones de viabilidad que son accesibles a todos los enfoques; que la crítica libertaria no es tanto una crítica como la formulación de una perspectiva alternativa sobre el mundo político; que la crítica comunitarista es exagerada en muchos sentidos, y no tiene en cuenta todos los movimientos de que dispone Rawls (Pettit y Kukathas, 2004:12).

En este punto, se impone una consideración fundamental. La elección de Rawls como autor de referencia se hace a partir de la aceptación de las premisas ontológicas que utiliza. Es por ello ineludible reconocer su postura desde la corriente de pensamiento kantiano, lo que implica aceptar ciertos presupuestos que fundamentan su teoría y le otorgan validez.

En la filosofía práctica de Kant (1994a), reina el campo moral, en el cual la razón práctica determina la acción del hombre, ya que su conciencia le muestra el bien y el mal, lo justo y lo injusto. Esta conciencia del deber actúa de modo incondicionado, a través del imperativo categórico que reza: “Obra solo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal” (Kant, 1994a:92). Así, un acto será moralmente bueno si está hecho por deber, independientemente del deseo. Entonces, a modo del *velo de ignorancia* rawlsiano, se puede determinar el valor moral de un acto cuando la máxima de la acción es,

al mismo tiempo, válida para cualquier otra persona. Se prescinde así de los fundamentos de los imperativos hipotéticos, que persiguen finalidades subjetivas, relativas y condicionadas a las inclinaciones –como el amor, el odio, las preferencias o conveniencias–.

Se debe tener en claro que el deber es la buena voluntad, en sí misma, independientemente de lo realizado: un acto será moralmente bueno solo si está hecho por deber. Lo que el deber manda, lo hace sin restricción alguna, como una exigencia absoluta, de modo que no basta con explicar la conciencia moral desde la psicología o desde cualquiera otra ciencia, ya que éstas solo pueden referirse a la naturaleza, ámbito en el cual las cosas simplemente son y ocurren según leyes necesarias, nunca según la libertad. Por ello, y en respuesta a los neoaristotélicos, también es vano el ensayo de fundar la moral sobre una base empírica –o histórica–, como el concepto de felicidad aristotélico.

La libertad es, para Kant, la idea fundante de la voluntad que nos impele hacia el imperativo categórico. El hombre obra suponiendo que es libre, porque el deber, la ley moral, implica libertad. En el mundo fenoménico, en la naturaleza –único mundo que podemos conocer–, todo ocurre determinado por la ley de causalidad, por lo que no hay lugar ni para la libertad ni para el deber. En el hombre, en cambio, conviven su aspecto fenoménico y su lado inteligible o nouménico, en el que no rige el determinismo natural, sino la libertad. Ésta es la única manera de comprender la presencia en nosotros del deber, ya que solo tiene sentido considerar los actos como morales si se supone que el hombre es libre. La ley moral es la razón por la que somos conscientes de la libertad, así como esta es la razón o el fundamento de existencia de la ley moral, es decir, su condición de posibilidad.

En cuanto a Rawls, refiere la justicia a la sociedad, como justicia social. Intenta averiguar qué forma de distribuir la renta es la más justa. La base de la justicia es algo formal, abstracto, vacío. Así, Rawls se aproxima a Kant y construye un formalismo moral para fundamentar las normas morales y, por tanto, el concepto de sociedad justa. Todo depende del procedimiento: si éste es justo, las consecuencias también lo serán.

Solo en el Estado democrático de derecho se alcanza la justicia entendida como equidad, así como una sociedad bien ordenada. Tal régimen, por supuesto, necesita de la economía de mercado, con ciertas correcciones para evitar sus molestas y desagradables consecuencias. En este mar-

co, doctrinas distintas e, incluso, opuestas pueden compartir las bases del Estado o de los asuntos públicos. En una sociedad capitalista avanzada, los valores e ideologías están en conflicto. La conclusión a la que llega Rawls es que el Estado debe ser neutral en cuanto a los valores y los individuos, por su parte, deben ser razonables, esto es, tolerantes con otras culturas.

### **Algunas consideraciones a modo de conclusión**

El objetivo propuesto al principio del trabajo, estudiar parte de la teoría rawlsiana y ciertos aspectos de sus críticas, nos permitió reflexionar sobre ciertas líneas de investigación acerca de la manera de incluir a todos los ciudadanos bajo el amparo del Estado de derecho democrático. Reeditar un contrato social nos acerca a pensar en un punto de acuerdo posible a partir de las características de racionalidad, procedimentalidad y neutralidad. Esto permite su aceptación libre y voluntaria a partir de principios compartidos en una cultura pública concreta, siempre y cuando la sociedad se sostenga en los principios de cooperación social y de respeto mutuo.

Ahora bien, pensando en la realidad social, económica y cultural latinoamericana, difícilmente contemos con las condiciones requeridas para acercarnos siquiera al punto de partida de semejante compromiso. Sin embargo, y sin perder las esperanzas, busquemos otros elementos posibilitadores.

Es primordial en este sentido la idea de “pluralismo razonable”, dado que es un puntapié inicial en la aceptación de todas y cada una de las concepciones comprensivas, siendo el pluralismo uno de los pilares insoslayables de la democracia. A partir de aquí, entender la “posición original” con su inseparable condición de “velo de ignorancia”, instrumentalmente aplicados a partir del “juicio madurado en equilibrio reflexivo”, como un mecanismo de representación, nos brinda una poderosa arma metodológica para pensar desde la política en “experimentos” deliberativos que conduzcan a la plausibilidad de un acuerdo político. En este sentido, es fundamental tomar partido por una perspectiva deontológica, ya que, si elegimos una visión pluralista de la democracia, no podemos siquiera sugerir un planteo desde ninguna concepción abarcadora que nu-

ble nuestro criterio en el sentido de decidir cuál es la idea de sociedad que debe primar sobre las demás.

Respecto de buscar un consenso sobre una concepción política desde todos los puntos de vista razonables, tenemos que reconocer que atravesamos una etapa de “consenso constitucional” que contempla los procesos electorales y las libertades contextuales para cumplimentarlo. Esta caracterización nos remite a la conceptualización de “democracias débilmente institucionalizadas” (O’Donnell, 1999), que centran su fundamentación en los procedimientos pero que se encuentran dominadas por un fuerte particularismo, en donde persisten los conflictos por las libertades –más allá de la de pensamiento y palabra– y por la satisfacción de las necesidades básicas. Ambos déficits nos llevan a los renovados planteos sobre la agencia y, en particular, sobre el clientelismo, claros obstáculos a la hora de considerar la calidad institucional de nuestras democracias.

Por su parte, al buscar algunos resquicios de complementariedad en las críticas a la *Teoría de la justicia*, podemos reconocer, en un nivel de generalidad, que las críticas se sitúan en la “vereda” hegeliana, por lo que lógicamente, en una primera instancia, serán ambas teorías incompatibles, por pertenecer a las dos tradiciones de discurso más fuertemente confrontadas y afirmadas. Baste recordar que, al partir cada teoría de un fundamento opuesto –como son el presupuesto individualista u organicista que les dan origen–, se opondrán atomismo versus bien común, universalismo versus localismo, interés versus virtud, público versus privado, derechos individuales versus bienestar general, primacía del Estado versus primacía del individuo, y así sucesivamente.

Así, sin duda, nos encontramos en una posición privilegiada. Podemos tomar de uno y de otro los “puntos medios” que hacen a una visión más completa y más amplia. Es menester reconocer que, como muchos autores han apuntado, es el modelo liberal el que se ha hecho concreto en la historia política occidental, estableciendo los valores en que se basa una democracia. Es el liberalismo con ciertos elementos republicanos, pero no viceversa. Como tanto se ha dicho, el ideal republicano es demasiado exigente, mientras que el liberal se adaptaría más precisamente a la realidad del individuo.

Por todo ello, aquí hacemos la elección por el Rawls de *Liberalismo político*. Consideramos que el autor, a partir de los años transcurridos entre la publicación de *Teoría de la justicia* y *Liberalismo político*, produjo una serie de correcciones en el sentido de acercar la teoría a las condiciones

concretas de su realización. Este acercamiento nos permite utilizar sus parámetros para el establecimiento de una teoría que sirva como guía para abrir nuevos caminos de investigación, en nuestro caso, a la realidad de exclusión de las sociedades latinoamericanas.

Aquí –por requerimientos de espacio y de circunscripción de la temática– solo esbozamos el problema del que partimos y recorrimos la instancia de pasar revista a la propuesta teórica que intuimos como la más adecuada para arribar al tema. Queda por delante la investigación en torno a la aplicabilidad de la teoría a casos concretos.

## Referencias

- AA.VV.** (2005): “Homenaje a Rawls”. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 31, n° 1.
- AMOR**, Claudio (comp.) (2006): *Rawls post Rawls*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- ARENDT**, Hannah (1994): *Los orígenes del totalitarismo*. Buenos Aires: Planeta-Agostini.
- (1997): *¿Qué es la política?*. Barcelona: Paidós.
- AVARO**, Dante (1998): “Rawls, Sandel y Walzer: un debate más que imaginario”. *Metapolítica*, vol. 2, n° 6.
- BARRY**, Brian (1993): *La teoría liberal de la justicia. Examen crítico de las principales doctrinas de la Teoría de la justicia de John Rawls*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1995): *Justice as impartiality*. Oxford: Claredon Press.
- (2001): *Teorías de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- BERLIN**, Isaiah (1991): *Contra la corriente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2000): *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- BOBBIO**, Norberto (1993): *Igualdad y libertad*. Barcelona: Paidós.
- (1995): *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1998): *La duda y la elección. Intelectuales y poder en la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- (2000): *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.

- BOBBIO**, Norberto y **BOVERO**, Michelangelo (1986): *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BOBBIO**, Norberto; **MATTEUCCI**, Nicola y **PASQUINO**, Gianfranco (1995): *Diccionario de Política*. México: Siglo XXI, 2 vols.
- COHEN**, Joshua (1989): "On the currency of egalitarian justice". *Ethics*, vol. 99, n° 4.
- (2000): "Procedimiento y sustancia de la democracia deliberativa". *Metapolítica*, vol. 4, n° 14.
- CONSTANT**, Benjamin (1990): *La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. Madrid: Tecnos.
- DANIELS**, Norman (ed.) (1989): *Reading Rawls*. California: Stanford University Press.
- DAVION**, Victoria y **WOLF**, Clark (eds.) (2000): *The idea of a political liberalism. Essays on Rawls*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- DEWEY**, John (1989): *Freedom and culture*. Nueva York: Prometheus Books.
- DWORKIN**, Ronald (1977): *Taking rights seriously*. Massachusetts: Cambridge.
- (1991): "The ethical basis of Liberal equality". *Ethics and Economics*, Universidad de Siena.
- (1993): *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Paidós.
- (1998): *El imperio de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- FERNÁNDEZ**, Eusebio (1984): *Teoría de la Justicia y los derechos humanos*. Madrid: Debate.
- FORNARI**, A. (2003): "Razonabilidad política y razón cultural. Proyección crítica de la idea de razón pública en John Rawls". *Tópicos*, n° 11, Universidad Católica de Santa Fe.
- FREEMAN**, Samuel (ed.) (1999): *Collected Papers. John Rawls*. London: Harvard University Press.
- GARGARELLA**, Roberto (1998): "Full representation, Deliberation and Impartiality". En: **ELSTER**, Jon (comp.): *Deliberative Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1999): *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Buenos Aires: Paidós.
- GARRETA LECLERQ**, Mariano (2006): "Rawls: legitimidad política, neutralidad estatal y razonabilidad". En: **AMOR**, Claudio (comp.) (2006): *Rawls post Rawls*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- GIDDENS**, Anthony (1981): *A contemporary critique of historical materialism*. Londres: McMillan.

- (1994): *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*. Madrid: Cátedra.
- (2000): *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*. Barcelona: Taurus.
- GONZÁLEZ**, María Pilar (1995): “Liberalismo vs. Comunitarismo. John Rawls: una concepción política del bien”. *Doxa*, nº 17-18.
- GRAY**, John (1994): *Liberalismo*. Madrid: Alianza.
- (1996): “El liberalismo de Mill y la posteridad del liberalismo”, disertación inaugural de la Escuela de Derecho de la Universidad Torcuato Di Tella.
- (2001): *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Barcelona: Paidós.
- HABERMAS**, Jürgen (1986): *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- (1987): *Escritos políticos*. Barcelona: Península.
- (1989): *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- (1990a): *Sobre la relación entre política y moral*. Madrid: Almagesto-rescate.
- (1990b): *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.
- (1994b): *Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa*. Valencia: Episteme, vol. 43.
- (1998): *Between Facts and Norms. Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- (1999): *Teoría de la acción comunicativa. Crítica a la razón funcionalista*. Bogotá: Taurus.
- (2001): “Constitutional democracy”. *Political Theory*, vol. 29, nº 6.
- HABERMAS**, Jürgen y **RAWLS**, John (1998): *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.
- HAMPTON**, Jean (1994): “The common faith of Liberalism”. *Pacific Philosophy Quarterly*, vol. 75.
- HART**, Herbert (2009): “Rawls on liberty and its priority”, *Social and Political Philosophy*, Philosophy 33.
- HELD**, David (1982): “Crisis Tendencies, Legitimation and the State”. En: **THOMPSON**, J. y **HELD**, D. (eds.): *Habermas. Critical Debates*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- (1991): *Modelos de democracia*. Barcelona: Alianza.
- (1997a): *La democracia y el orden global*. Buenos Aires: Paidós.
- (1997b): “Ciudadanía y autonomía”. *Ágora*, nº 7.

- (2004): “El estado de la democracia en América Latina”. Nueva York: PNUD.
- HOBBS**, Thomas (1992): *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- KANT**, Immanuel (1985): *La paz perpetua*. Madrid: Tecnos.
- (1994a): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.
- (1994b): *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos.
- KERSTING**, Wolfgang (1992): “Politics, freedom and order in Kant’s political philosophy”. *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KUKATHAS**, Chandran y **PETTIT**, Philip (2004): *La teoría de la justicia de Rawls y sus críticos*. Madrid: Tecnos.
- LOCKE**, John (1984): *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. México: Nueva Vomar.
- (1993): *Political Writings*. Nueva York: Penguin/Mentor.
- MAC INTYRE**, Alasdair (1987): *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- MARRAMAIO**, Giacomo (1993): *Los “idola” de lo posmoderno*. Barcelona: Gedisa.
- (1994): “Paradojas del universalismo”. *Sociedad*, n° 4, Buenos Aires: UBA.
- MARTÍNEZ GARCÍA**, Jesús (1985): “La teoría de la justicia en John Rawls”. *El Derecho y la justicia*, n° 4. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- MICHELMAN**, Frank (1988): “Law’s Republic”. *The Yale Law Journal*, vol. 97, n° 8.
- MONTERO**, Julio (2000): “Liberalismo y democracia en la filosofía política de Kant”. Buenos Aires, mimeo.
- MOUFFE**, Chantal (1999): *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Buenos Aires: Paidós.
- MOUFFE**, Chantal y **LACLAU**, Ernesto (1988): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- NAVARRETE POBLETE**, Javier (2004): “Michael Walzer y la igualdad compleja”. *Derechos y Libertades*, 13, Madrid.
- (2006): *Liberales y Comunitaristas. Reflexiones generales para un debate permanente*. Chile: Ed. Universidad Bolivariana.
- NINO**, Carlos (1989): *El constructivismo ético*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

- NOGUERA**, José Antonio (2002): "Necrológica. John Rawls". *Papers. Revista de Sociología*, n° 68, Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- O'DONNELL**, Guillermo (1999): *Contrapuntos*. Buenos Aires: Paidós.
- OKIN**, Susan (1993): "Review of Political Liberalism". *American Political Science Review*, vol. 87, n° 4.
- PEÑA GONZÁLEZ**, Carlos (2001): "La tesis del 'consenso superpuesto' y el debate liberal-comunitario". *Revista del Centro de Estudios Públicos*, n° 84.
- PETTIT**, Philip (1994): "Review of John Rawls, Political Liberalism". *The Journal of Philosophy*, vol. 91, nro. 4.
- PETTIT**, Philip (1997): *Republicanism: A theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press.
- PICAVET**, Emmanuel (2001): *Théorie de la Justice-John Rawls*. París: Ellipses.
- POCOCK**, John (1975): *The Machiavellian moment: florentine political thought and the atlantic republican tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- RASMUSSEN**, Douglas (ed.) (1990): *Liberalism vs. Communitarianism*. Cambridge: MIT Press.
- RAWLS**, John (1982a): "The basic liberties and their priority". En: **MCMURRIN**, S. (comp.): *The tanner lectures on human values*. Salt Lake City, Utah: The University of Utah Press.
- (1982b): "Social unity and primary goods". En: **SEN**, A. y **WILLIAMS**, B. (comps.): *Utilitarianism and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1986): *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Madrid: Tecnos.
- (1988): *Libertad, igualdad y derecho*. Barcelona: Ariel.
- (1988): "Priority of right and ideas of the good". *Philosophy and Public Affairs*, vol. 17, issue 4.
- (1989): "The domain of the political and overlapping consensus". *New York Law Review*, vol. 64, n° 2.
- (1990): *Sobre las libertades*. Barcelona: Paidós.
- (1993a): *Teoría de la justicia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (1993b): "Law of peoples". En: **SHUTE**, S. y **HURLEY**, S. (comps.): *On human rights. The Oxford Amnesty Lectures*. Oxford: Oxford University Press.

- (1995): “Reply to Habermas”. *The Journal of Philosophy*, vol. 92, n° 3.
- (1996): “Acerca de la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad”. *La política*, 1. Barcelona: Paidós.
- (1996a): *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1996b): “La justicia como equidad: política, no metafísica”. *Agora*, n° 4.
- (1997): “The idea of public reason revisited”. *The University of Chicago Law Review*, vol. 64, n° 3.
- RAZ**, Joseph (1990): “Facing diversity: The case of epistemic abstinence”. *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, n° 1.
- ROSENKRANTZ**, Carlos (1996): “El nuevo Rawls”. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 22, n° 2.
- SANDEL**, Michael (1984): “Morality and the liberal ideal”, *The New Republic*, pp. 15-17
- (1994): “Review of political liberalism”. *Harvard Law Review*, vol. 107.
- (2000): *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- SCANLON**, Thomas (1988): “The significance of choice”, *The Tanner Lectures on Human values*, vol. 7.
- SELEME**, Hugo (2003): “Equilibrio reflexivo y consenso superpuesto”. *Isonomía*, n° 18.
- SUÁREZ LLANOS**, María Leonor (2001): *La “teoría comunitarista” y la filosofía política. Presupuestos y aspectos críticos*. Madrid: Dykinson.
- TAYLOR**, Charles (1996): *Fuentes del yo. La reconstrucción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- TAYLOR**, Charles. y **GUTMAN**, Amy (comps.) (1992): *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- THIEBAUT**, Carlos (1992): *Los límites de la comunidad. Las críticas comunitarias y neoaristotélicas al programa moderno*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- VALLESPÍN**, Fernando (1985): *Nuevas teorías del contrato social: J. Rawls, R. Nozick y J. Buchanan*. Madrid: Alianza.
- (1989): “El neocontractualismo: John Rawls”. En: **CAMPS**, V.: *Historia de la Ética, Ética contemporánea*, tomo III. Barcelona: Crítica.
- (1998): “Introducción. Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas”. En: **HABERMAS**, J. y **RAWLS**, J.: *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.

- WALZER**, Michael (1996): "La crítica comunitarista del liberalismo". *Ágora*, n° 4.
- (1997): *Las esferas de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1999): "Deliberation and What Else?". En: **MACEDO**, S.: *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press.
- WOOD**, Gordon (1992): *The radicalism of the American revolution*. Nueva York: Alfred Knopf.
- WOLFF**, Robert (1981): *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica a la Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

**MARÍA PASTORE** es doctora en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires) y doctora en Ciencia Política (Universidad de Belgrano). Se desempeña como Investigadora Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET).