

RAWLS Y LA CULTURA PÚBLICA COMO BASE DE UNA CONCEPCIÓN POLÍTICA* **

Rawls and the Public Culture as a Basis for a Political Conception

EMILIO JOSÉ ROJAS MOLINA***

Fecha de recepción: 30/06/2020

Fecha de aceptación: 27/07/2020

Anales de la Cátedra Francisco Suárez

ISSN: 0008-7750, núm. 55 (2021), 75-106

<http://dx.doi.org/10.30827/ACFS.v55i0.15561>

RESUMEN Este trabajo examina los diferentes reparos que el recurso a las ideas procedentes de la cultura pública como base de su concepción de la justicia le ha procurado a Rawls. Ese examen se propone establecer dos conclusiones. Primera, frente a quienes sugieren que, con la apelación a tales fundamentos, la solidez del método de justificación que Rawls articula se resiente gravemente y los que esgrimen que, con esa apelación, Rawls renuncia a las pretensiones de universalidad que son consustanciales a la doctrina liberal, intenta poner de manifiesto que el papel que esas ideas cumplen en la justificación de una concepción política de la justicia como la suya únicamente muestra la congruencia que la obra de Rawls exhibe en la manera de entender la naturaleza de la justificación y la clase de elementos sobre los cuales se articula. Segunda, frente a quienes sostienen que el método de justificación empleado por Rawls entraña alguna forma de relativismo o etnocentrismo, trata de evidenciar que ese método no conduce a ese tipo de posiciones, por más que tome como base nuestros juicios considerados y nociones políticas fundamentales.

Palabras clave: Rawls, Cultura Pública, *Common Sense*, Equilibrio Reflexivo, Justificación, Universalismo, Particularismo, Relativismo y Etnocentrismo.

ABSTRACT This paper examines the different objections raised by Rawls's appeal to public culture as a basis of his conception of justice. That review tries to establish two conclusions. First, against those that suggest that, with the appeal to

* Para citar/citation: Rojas Molina, E. J. (2021). Rawls y la cultura pública como base de una concepción política. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 55, pp. 75-106.

** Me gustaría agradecer los numerosos comentarios y sugerencias que sobre el borrador de este trabajo me trasladaron Miguel Ángel Rodilla y J. A. Ramos Pascua. Quisiera también señalar que en este artículo reviso y reelaboro parte de lo expuesto en el capítulo III de mi tesis doctoral, *Método y Justificación en la Teoría de la Justicia de Rawls* (Universidad de Salamanca, 2018), que próximamente publicará la editorial Tirant lo Blanch, tras haber sido sometida a un profundo proceso de revisión.

*** Universidad de Salamanca. Dpto. de Historia del Derecho y Filosofía Jurídica, Moral y Política. Facultad de Derecho. Campus Miguel de Unamuno, 37007 Salamanca (España). Correo electrónico: erojas@usal.es

those foundations, the soundness of the method of justification designed by Rawls suffers seriously and those that argue that, with that appeal, Rawls is giving up the claims of universality which are inherent to the liberal doctrine, it tries to make it clear that the role those ideas play in the justification of a political conception of justice such as his own only shows the consistency that Rawls's work displays in the way of understanding the nature of justification and the class of elements it is based on. Second, against those that assert that Rawls's method of justification results in some form of relativism or ethnocentrism, it attempts to show that this method doesn't lead to that kind of positions, even if it takes as a basis our considered judgments and fundamental political concepts.

Keywords: Rawls, Public Culture, *Common Sense*, Reflective Equilibrium, Justification, Universalism, Particularism, Relativism and Ethnocentrism.

I

Hace ya mucho que Rawls entró a formar parte de esa nómina no demasiado extensa de pensadores universales que requieren poca presentación. Considerado a menudo el filósofo moral y político más importante e influyente del siglo XX, sus trabajos han fijado buena parte de la agenda más reciente de la filosofía moral y política, determinando en gran medida el debate contemporáneo sobre la justicia social y política. Desde el comienzo Rawls dedica todos sus esfuerzos a una sola idea, o, si se prefiere, a una única cuestión filosófica, que ha dominado todo su pensamiento. Esa idea es la de elaborar una teoría de la justicia, con la que, en efecto, dar respuesta a la cuestión de cuál es la concepción de la justicia más adecuada para la “estructura básica” de una sociedad democrática. Así, en *A Theory of Justice* (1971) la hipótesis inicial a partir de la cual Rawls construye su teoría es que los principios de justicia más apropiados para un régimen constitucional serían los elegidos en una situación inicial de igualdad, a la que denomina “posición original”. Rawls conjetura que esos principios coinciden con los que explican nuestros “juicios considerados”, y son, por tanto, los mismos que describen nuestro “sentido de la justicia”. En este sentido, el método de justificación al que, según él, habríamos de recurrir es comprobar que esos principios, efectivamente, encajan con las convicciones morales que con mayor firmeza sostenemos tras la debida reflexión, que es lo mismo que decir en “equilibrio reflexivo”. En el proceso de reformulación de su teoría, Rawls ha explicado, además, cómo ha de entenderse una “sociedad bien-ordenada” como la allí expuesta una vez que esta noción se ajusta al “hecho del pluralismo” y la sociedad resulta regulada por “una concepción política de la justicia”, objetivo al que responden los escritos a partir de los cuales elabora *Political Liberalism* (1993). Este último, que es, en efecto,

su otro gran libro, es justamente en el que Rawls condensa el resultado de las revisiones y reelaboraciones a las que somete su teoría en los artículos posteriores a *Theory*.

Tras la publicación de *Theory*, los primeros escritos de Rawls básicamente están orientados a clarificar la explicación de la justicia ofrecida en esa obra y a responder a algunas críticas a propósito de lo plausible que resultarían los principios de justicia que él propone o la solidez de los argumentos que ofrece en favor de ellos. Por eso, pese a las aportaciones que estos escritos también suponen en lo que a la metodología y estructura de la teoría de la justicia se refiere, los temas que para muchos continúan resultando más visibles en ellos siguen siendo las cuestiones de naturaleza normativa relacionadas con el contenido de esos principios. Sin embargo, con la nueva década, esto es, a partir de 1980, Rawls publica toda una serie de trabajos en los que, por un lado, confiere mayor importancia a los “aspectos metodológicos” de la teoría y sitúa el foco de la discusión en el “discurso filosófico-práctico sobre las bases de fundamentación de los principios” (cfr. Rodilla, 2006, p. 82; y 2014, p. 850), y, por el otro, intenta poner de manifiesto que la interpretación correcta de su concepción de la justicia, a saber, *la justicia como equidad*, es la que la presenta como “una forma de liberalismo político” y, por tanto, como una “concepción política y no metafísica” de la justicia. En esencia esto último es lo que él hace en artículos como “Justice as Fairness: Political Not Metaphysical” (1985) y “The Idea of an Overlapping Consensus” (1987), con los que asume en toda su extensión lo que para la filosofía política implica la diversidad de doctrina filosóficas, morales y religiosas característica de las sociedades democráticas. Previamente, en artículos como “Kantian Constructivism in Moral Theory” (1980) y “The Basic Liberties and Their Priority” (1982), Rawls deja claro que él interpreta la justificación de una concepción de la justicia como un “problema práctico”, en parte relacionado con descubrir y formular los elementos para el acuerdo que tanto el *common sense* de las sociedades democráticas como su “cultura pública” albergan, y señala las que, en efecto, él considera como “condiciones” para la justificación de una concepción de la justicia, que solo se darían cuando se disponen de las bases adecuadas para el razonamiento y la avenencia.

II

En esos escritos anticipatorios de las ideas que *Political Liberalism* recoge, Rawls defiende que ninguna “doctrina general y comprensiva” puede asumir el papel social que una concepción de la justicia debe desem-

peñar: servir de base públicamente aceptable para el acuerdo político. Para él, si se aspira a descubrir una “base de justificación pública” en cuestiones de justicia política en el contexto de una sociedad caracterizada por el pluralismo, la única alternativa posible es recurrir a las “ideas intuitivas fundamentales” de nuestra cultura política —en particular a las concepciones de persona y cooperación social que en ella subyacen— e intentar desarrollar a partir de esas ideas, que se supone compartimos, una “concepción política de la justicia” que sea congruente con nuestras convicciones consideradas tras la debida reflexión (Rawls, 1985, pp. 390 y 394; y 1987, pp. 424-427 y 435; cfr. 1980, pp. 306-307, 352, 354 y 355; y 1982, pp. 14, 54s. y 85). Por tanto, si, por un lado, la justicia como equidad nos propone tomar como punto de partida las convicciones morales en las que los miembros de las sociedades democráticas tenemos la mayor confianza, por el otro, nos pide que dirijamos también la mirada hacia la cultura pública de nuestras sociedades y prestemos especial atención a las nociones básicas que forman parte de ella a fin de formularlas del modo más claro posible y combinarlas en una concepción de la justicia que se compadezca justamente con esas convicciones consideradas a las que dicha concepción trata de ofrecer una estructura congruente (Rawls, 1985, pp. 393-394; cfr. 1980, p. 306; y 1993, pp. 13-14). Según Rawls, descartado el recurso a ninguna doctrina general y comprehensiva, esas son las bases para el acuerdo en torno a la concepción de la justicia de una sociedad democrática, el conjunto de elementos que han de ser tenidos en cuenta dentro de la noción del equilibrio reflexivo a la hora de justificar una concepción política de la justicia.

De acuerdo con eso, en la empresa de formular una concepción de la justicia y comprobar si resulta aceptable, Rawls añade a nuestros juicios considerados las ideas y principios procedentes de nuestra cultura pública. Ahora bien, la mera reunión de estos elementos que Rawls señala como los adecuados a tales efectos, esto es, el que, sin dejar de aludir al *common sense*, remita muchos de los presupuestos que sirven de base a una visión de la justicia como la suya a nuestra cultura pública compartida, ha generado ciertos reparos. En este trabajo trato de darles respuesta tomando como referencia lo ya expuesto: el modo en el que, tal y como Rawls la concibe, juicios considerados, por una parte, e ideas procedentes de la cultura pública, por otra, concurren en la justificación de una concepción política de la justicia.

Para empezar, hay dos clases de reparos que podríamos considerar prototípicos, los cuales son aparentemente distintos, pero que en realidad responden en buena medida al mismo error: ignorar la estrecha relación que la apelación que Rawls hace a la *cultura pública* a partir de sus *Dewey Lectures* (cfr. 1980) guarda con la que desde su misma tesis doctoral viene

realizando al *common sense* (cfr. 1950), la cual, si bien no suprime las diferencias conceptuales entre ambas nociones ni las funciones más concretas que puede asignarse a los *inputs* procedentes de cada una ellas desde el punto de vista metodológico, sí que pone de manifiesto una continuidad de fondo dentro de la obra de Rawls en la manera de entender la naturaleza de la justificación y la clase de elementos sobre los cuales debe articularse. El primero de esos reparos (i) podríamos considerarlo ilustrado por el examen que Daniel M. Weinstock realiza de la visión de la justificación que asigna a Rawls, y sostiene que los problemas derivados del pluralismo que la justicia como equidad trata de abordar impiden que el enfoque de la justificación contenido en *Theory* pueda ser aplicado con éxito en *Political Liberalism*. La segunda de esas críticas (ii), uno de cuyos mejores ejemplos lo proporciona Onora O'Neill, afirma que, con la formulación a partir de KCMT de las doctrinas que proporcionan la base para interpretar la justicia como equidad como una concepción política, Rawls se pasa de facto a las filas del comunitarismo por vincular con ellas sus principios de justicia a un ideal de ciudadanía que solo resultaría asumible en el seno de una comunidad concreta, la nuestra o alguna otra parecida.

Después, a ese tipo de objeciones relacionadas con las convicciones consideradas y las ideas procedentes de nuestra cultura pública se une una tercera forma de crítica (iii) a propósito de la apelación a ambas que no está relacionada con ese error de fondo antes citado, y que lo que hace es impugnar directamente el método empleado por Rawls como una forma de relativismo o etnocentrismo. Sería ese el caso de críticas como las que podemos rastrear en los análisis de Daniel Little o Philip Pettit, por citar dos ejemplos.

III

(i) Weinstock entiende que, mientras que en *Theory* los juicios considerados son el resultado de un “proceso de destilación filosófica” que asegura que solo los juicios que superan ese filtro pueden intervenir en la evaluación de los principios, en *PL* los elementos que han de ser tenidos en cuenta son simplemente “recogidos de la cultura política pública de una sociedad democrática” (Weinstock, 1994, p. 171). Según él, eso supone una modificación notable en la forma de identificar las convicciones consideradas que han de ser tenidas como apropiadas a tales efectos, un cambio que sustituye “un test de lo considerado” con una “fuerza epistémica” incontestable por uno que se limita a tomar ciertos elementos de una cultura política concreta sin tener en cuenta cuál pueda ser su auténtico “pedigrí epistémico”,

lo cual se traduce en una rebaja notable del “nivel de justificación” (*ibid.*). Weinstock asume que las “restricciones epistémicas” asociadas a los juicios considerados, antes que a permitirles satisfacer determinadas pretensiones, si no de verdad, sí al menos de “justificación epistémica”, están desde el comienzo orientadas a permitir el acuerdo en las premisas compartidas de la justificación. Él entiende que ese “proceso de destilación” del cual resultan esos juicios permite dejar a un lado los que no satisfacen ese filtro justamente por no ser auténticos juicios considerados y sí ejemplos de desacuerdos por eso mismo moralmente irrelevantes, con lo que los juicios que ese cribado expulsaría no solo es que no fuesen considerados, sino que, además, esa es la razón por la que no los compartimos (cfr. *ibid.*, pp. 171-173).

Pero no es de esa “hipótesis de la convergencia” en cuanto tal, a través de la cual Weinstock trata de explicar el consenso que existiría en los juicios considerados, y que considera implícita en *Theory* aunque no en *Political Liberalism*, de lo que quiero ocuparme (cfr. *ibid.*, pp. 170, 173-174, y nota 17, p. 184). Porque, más allá de la interpretación equivocada que hace de esa hipótesis, a la que, al no distinguir los dominios de lo político y lo doctrinal, Weinstock ve como posteriormente desterrada de la teoría de la justicia por el hecho del pluralismo (cfr. *ibid.*, pp. 173-174), la cuestión es que, con ella volatilizada, él considera que el equilibrio reflexivo, con su limitación originariamente estructural a los juicios considerados como los únicos datos relevantes, deviene incapaz de procurar el acuerdo que se requiere para formular y validar una teoría sobre bases compartidas. Y, lo que es peor, cree que esa es la razón por la cual Rawls entiende que, siendo muchos y diversos los resultados a los que la razón práctica conduce, tales premisas han de ser ahora buscadas en otra parte, esto es, en nuestra cultura política compartida como depositaria de los “valores y juicios específicamente políticos” (*ibid.*, p. 174). Para Weinstock, en ese contexto moralmente plural, el equilibrio reflexivo no puede “generar” las premisas compartidas que necesita para poder desplegarse y, por lo tanto, al no poder contribuir de ese modo a resolver los conflictos y desacuerdos a los que pretende responder, necesita recurrir a las convicciones que en similar sentido le ofrece ahora la cultura pública. De hecho, él llega a afirmar que esos “puntos fijos que pueden ser recogidos de la cultura política pública heredan el estatus que previamente había sido atribuido a los juicios individuales apropiadamente destilados” (*ibid.*), y que con ello Rawls no abraza sino una visión de la justificación básicamente “pragmática” (*ibid.*, p. 175).

De acuerdo con esa interpretación, el “nuevo enfoque” que Rawls da al equilibrio reflexivo afronta dos dificultades derivadas de fundarse en “los puntos fijos morales” de la cultura política en lugar de en “los puntos fijos provisionales” de los juicios considerados (cfr. *ibid.*, pp. 169 y 171),

las cuales, reunidas, pondrían además de manifiesto la incongruencia del mismo. A juicio de Weinstock, el método resultaría “plausible” si pudiéramos señalar con cierta objetividad y sin prejuizar ninguna cuestión moral de envergadura los juicios y principios que forman parte de la cultura política de un modo que no suscitara divisiones entre las personas que se supone que los comparten y fuese posible formular una concepción de la justicia a partir de esos ingredientes que resultara coherente con ellos. Así entendido, el método sería fuertemente “conservador” debido a la falta de revisabilidad intrínseca, o por lo menos de la que se considera propia de “un método coherentista con fuerza justificatoria real”, de esos elementos de los que parte, pues, considerándose que la justificación debe comenzar por un consenso, dado que solo las ideas y convicciones que forman parte de nuestra cultura pública son compartidos por todos, abandonarlos no sería una opción a menos que se esté dispuesto a reconocer el fracaso de esa forma de justificación. De modo que puede afirmarse que el método se torna conservador porque, para evitar su colapso, el equilibrio reflexivo debe asignar un “estatus privilegiado a sus puntos de inicio metodológicos” (*ibid.*, p. 175).

Ahora bien, según Weinstock, el problema no sería tanto esa falta de posibilidades reales para la revisión, que también, como el hecho de que identificar los juicios y principios implícitos en la cultura pública resultaría sumamente complicado debido a la propia naturaleza de esa cultura, que, como el propio Rawls explica (cfr. 1985, pp. 393-394; y 1980, pp. 306-307, 355 y 358; véase también 1989, pp. 18s.; y 2001, pp. 25s.), puede contener diversas interpretaciones de las concepciones, convicciones y normas que forman parte de ella, por ninguna de las cuales parece posible optar, juzga Weinstock, sin el concurso de “un conjunto de presupuestos morales pre-establecidos”. Peor aún, puesto que de acuerdo con eso la cultura política no determina por sí sola, dada la pluralidad de explicaciones de la cual resulta susceptible, cuál es su interpretación “correcta”, las disputas entre las diferentes lecturas que cabrían de esa cultura serían en realidad disputas acerca de cuál es la concepción moral correcta, un debate que a tenor de eso habría de elucidarse “por otros medios”. Para Weinstock, la principal consecuencia es que Rawls no puede eludir las controvertidas doctrinas comprensivas que pretendía esquivar con la formulación de la concepción política como inicialmente concebida al margen de ellas. Según él, si bien es perfectamente admisible afirmar que los ciudadanos de un régimen democrático comparten una determinada cultura política, lo es mucho menos sostener que, en el contexto de una sociedad plural, su acuerdo también alcanza a una determinada interpretación de la misma de las varias posibles y que encima esta sería “lo bastante coherente e inequívoca para servir como

base de la «presentación» pública de una teoría de la justicia que encaja «mejor» con esa cultura” (*ibid.*, p. 176). Es así como Weinstock sentencia que “el equilibrio reflexivo rawlsiano basado en los puntos morales fijos de la cultura política pública, o bien es plausible pero conservador, o bien es conceptualmente incoherente. De cualquier forma, no puede desempeñar el papel justificatorio que Rawls le ha asignado en *TJ*” (*ibid.*).

El análisis de Weinstock, en varios aspectos interesante, en lo que se refiere al impacto que el hecho del pluralismo tiene sobre la visión de la justificación que Rawls asume encalla, no ya por la confusión que alberga acerca de los diversos elementos en torno a los cuales se articula la formulación de una concepción de la justicia y en igual sentido también su justificación. Inmerso en ella, de entrada, a fin de atribuir al equilibrio reflexivo un conservadurismo del que solo podría escapar admitiendo su inconsistencia metodológica, parece ignorar la verdadera naturaleza del coherentismo como método de justificación, y con arreglo a la cual debe admitirse la posibilidad, al menos por principio, de que las personas concluyan “el proceso dialéctico del equilibrio reflexivo” con premisas morales no solo meramente revisadas, como él concede, sino en sí mismas muy distintas de aquellas con las cuales lo iniciaron (cfr. Brink, 1989, pp. 141-142); de modo que ni siquiera el abandono de ciertas nociones morales compartidas, por más que formasen parte de nuestra cultura pública, tendría por qué considerarse como señalando el fracaso de ese método¹. Pero es que, además, y este es uno de los mejores ejemplos de esa confusión, Weinstock señala que, a tales efectos, esos elementos no los proporcionan ya los juicios considerados y sí ciertas ideas fundamentales implícitas en la cultura política pública (cfr. Weinstock, 1994, p. 169) y, por tanto, las “convicciones compartidas” relevantes en ese sentido son en adelante las que esa cultura pública proporciona y no los juicios considerados (cfr. *ibid.*, p. 174). Es más, él llega a afirmar que con el tránsito al liberalismo político, a efectos metodológicos, Rawls sustituye los “juicios individuales apropiadamente destilados” que eran los juicios considerados y a los que antes apelaba (cfr. *ibid.*, p. 174) por los que presenta como una suerte de juicios colectivos que simplemente resulta que compartimos: “los juicios latentes en una cultura política” (cfr. *ibid.*, pp. 171 y 176).

1. Como explicará posteriormente Rawls, “porque la exposición comience con estas ideas [procedentes de la cultura pública] no significa que el argumento en favor de la justicia como equidad las asuma simplemente como base. Todo depende de cómo resulta la exposición en su conjunto y de si las ideas y principios de esta concepción de la justicia, además de sus conclusiones, resultan aceptables tras la debida reflexión” (2001, nota 5, p. 5).

Todo eso podría ser, efectivamente, un asunto menor, relacionado con un modo poco preciso de exponer la cuestión, si no fuese por las consecuencias que Weinstock trata de extraer de ello: ese supuesto nuevo enfoque de Rawls del equilibrio reflexivo de cuya presunta incoherencia y disminuida capacidad justificatoria, derivada no solo de la pérdida de fuerza epistémica ocasionada por abandonar los juicios considerados propiamente dichos, sino también de haberlos sustituidos por las convicciones que forman parte de una cultura política determinada, acabamos de dar cuenta. Con todo, cómo llega Weinstock a tales conclusiones tiene una explicación bastante sencilla. Weinstock no entiende el modo en el que en la justicia como equidad concurren convicciones consideradas, por un lado, e ideas y principios procedentes de la cultura pública, por otro, tanto a la hora de formular la concepción política, incluido el marco de deliberación que se construye en torno a ella, como de justificarla a través del método que el equilibrio reflexivo supone, lo que para él se convierte en una fuente formidable de equivocaciones acerca de la naturaleza precisa de esta visión de la justicia, y más concretamente de la concepción de la justificación a la que responde. Puesto que ya he dado cuenta de ello, no me extenderé mucho al respecto. Bastará con recordar brevemente lo ya dicho para poner de manifiesto que la función que metodológicamente cumplen a ese respecto los juicios considerados no resulta cancelada, ni el carácter de estos se transmuta, por dirigir igualmente nuestra mirada hacia la cultura pública democrática cuando de encontrar las bases para el acuerdo en torno a la que ha de ser nuestra base de justificación pública se trata. Según se advirtió, lo que se espera es que la concepción política que proporciona ese terreno común para las cuestiones políticas fundamentales y que se articula justamente a partir de esas ideas y principios que se suponen compartidos por todos se compadezca también con nuestras convicciones consideradas.

Como ya he señalado, con independencia del papel específico que el equilibrio reflexivo asigna a los juicios considerados, la apelación igualmente a las ideas contenidas en la cultura pública que hace la justicia como equidad no modifica por sí sola la naturaleza de ese método. Los juicios considerados, que desde antes de *Theory* no son sino la mejor expresión de nuestro *common sense* por lo que a la justicia, en este caso, política respecta, y la cultura pública, que a este respecto es desde KCMT tanto como decir el *common sense* con el que nuestras sociedades cuentan a efectos políticos, no solo comparten genéricamente esa filiación filosófica, sino que confluyen en ese procedimiento a determinados efectos, no solo los epistémicos, sino también los metodológicos. De acuerdo con la concepción coherentista de la justificación que Rawls asume (cfr. 1971, pp. 21 y 577-579; 1989, pp. 23-25, nota 9, p. 24, incluida; 1993, nota 8, pp. 8-9; y 2001, nota

21, p. 26, y pp. 30-32) y la interpretación que ofrece de ella como “problema práctico” (cfr. 1980, pp. 306-307 y 341), convicciones consideradas e ideas implícitas en la cultura pública desempeñan un papel complementario y mutuamente explicativo a la hora de dirimir la justificación de una concepción política en términos de coherencia. Cuando Rawls introduce a partir de un determinado momento la noción de la cultura política pública de una sociedad democrática como ese acervo compartido de ideas y principios a partir de los cuales articular una concepción política no está cancelando el concurso de nuestros juicios considerados en la determinación de la aceptabilidad de aquella. En realidad, lo único que está haciendo es dando continuidad a un modo de entender la filosofía, en este caso, política, pero que no deja por ello de ser moral, que se remonta a sus primeros escritos, acerca de cuáles son las bases sobre las que la reflexión moral, y, por tanto, también política, debe proceder y cómo deberíamos interpretar tanto su naturaleza como su relación con nuestras construcciones teóricas y las conclusiones que pretendemos extraer de ellas.

Por lo tanto, si el equilibrio reflexivo puede cumplir o no con lo que se espera de una teoría de la justificación dependerá de otras cosas, pero desde luego no puede ser puesto en cuestión porque Rawls introduzca la noción de cultura política pública, entre otras razones, para explicitar cuál es el origen de las concepciones, para empezar de persona y sociedad, a partir de las cuales formula su concepción de la justicia. Puede que en *Theory* Rawls no explicitara el origen de esas ideas, algo que él mismo ha reconocido (cfr. 1985, nota 14, p. 396), pero es obvio que no pretendía presentarlas como creaciones suyas, mucho menos como hechos de la razón. Y, en todo caso, nada de eso tiene por qué modificar necesariamente el papel de esas ideas en la concepción de la justicia, desde luego no al menos el metodológico. Al margen de esto último a propósito del método, lo anterior daría pie ya para responder a objeciones como la planteada por Onora O’Neill, pero antes he de añadir algo a propósito de lo expuesto acerca de esta cuestión, puesto que otro tanto puede decirse de los juicios considerados.

Con la apelación a los juicios considerados, lo único que Rawls está haciendo en *Theory* es tratar de explicar la clase de juicios a los que podemos entender que responden las convicciones morales en las que tenemos la mayor confianza, no plantear —como sí hacía, en cambio, en *A Study in the Grounds of Ethical Knowledge* (1950) o “Outline of a Decision Procedure for Ethics” (1951)— una teoría general acerca del procedimiento que deberíamos aplicar en las cuestiones éticas a fin de contar con los principios adecuados para resolverlas racionalmente. En consecuencia, en la teoría de la justicia el valor epistémico de esos juicios no reside en ser el resultado real de un proceso de filtrado que garantiza que están libres de los factores

que a menudo nublan nuestro juicio, proceso al que basta con suponer que por sus características responden, sino más bien en ser el más claro precipitado de un sentido moral plenamente desarrollado y en este sentido la mejor expresión de nuestro saber moral acumulado. De modo que ese valor epistémico, sea el que sea, no puede verse afectado por la incorporación al método de otros componentes, que responden en buena medida, además, a la misma idea. Por eso tampoco el papel justificatorio que se atribuye al equilibrio reflexivo que se alcanza a partir de aquellos puede resultar disminuido por esa razón, mucho menos por una sustitución en los elementos sobre los que se desarrolla este método, como la sugerida por Weinstock, que no tiene lugar. Con la justicia como equidad como forma de liberalismo político, los juicios considerados no pierden su función metodológica, la cual únicamente se ve acompañada por la que en similar, aunque no exactamente idéntico, sentido cumplen también las concepciones que articulamos a partir de las ideas que consideramos implícitas en nuestra cultura pública, que en el caso de estas se pone de manifiesto en algo que la “justificación plena” de una concepción política igualmente comporta: contrastar sus concepciones de persona y sociedad con las que son propias de los miembros de la sociedad a la que se dirige (cfr. Rawls, 1980, pp. 324-325; véase también pp. 305-307, 320-321, 328, 340-341, 350-351 y 353-355).

(ii) La crítica formulada por Onora O’Neill es un magnífico ejemplo de cómo se puede ser víctima también del “fuego amigo”, pues desde el liberalismo acusa a Rawls de traicionar la causa liberal por proporcionar a sus principios un apuntalamiento demasiado parecido al que les ofrecería cualquier comunitarista. En efecto, O’Neill se muestra particularmente crítica con un determinado tipo de liberalismo, al que ella ve como ejemplificado justamente en la teoría política de Rawls, porque, a su entender, ha renunciado a las pretensiones de universalidad que serían consustanciales a dicha doctrina (cfr. O’Neill, 1988, pp. 705-706) al tratar de basar sus postulados en aspectos concretos de la *eticidad* de una tradición específica, como son para ella, en este caso, la concepción de la persona como ciudadano y el ideal de ciudadanía incorporados a la justicia como equidad (cfr. *ibid.*, pp. 709, 713 y 716). O’Neill asume que Rawls no habría ignorado las críticas de los comunitaristas hacia lo que ellos habrían a su vez interpretado como una *teoría moral abstracta* comprometida con principios universales y tanto en KCMT como en JFPM habría ofrecido una interpretación de la justicia como equidad que responde a esas críticas, adaptando así su liberalismo a ellas. Con arreglo a esa relectura política, dos cosas serían evidentes para O’Neill. Primero, en la medida en que “están basados en las concepciones compartidas de los ciudadanos” (2000, p. 352), en lo que a la concepción política respecta, “los argumentos no alcanzan a todas las audiencias posi-

bles” (*ibid.*), dirigiéndose la justificación de esa concepción únicamente a quienes comparten la concepción de la persona como ciudadano y el ideal de ciudadanía sobre los que se erige (cfr. 1988, pp. 707 y 710; 1997, pp. 419ss.; y 2003, p. 361). Eso reduce el círculo de “los destinatarios a quienes se pueden proporcionar razones para aceptar la PO” (2003, pp. 349 y 361). Segundo, y más importante, aunque Rawls no trata deliberadamente de justificar la concepción política apelando expresamente a la eticidad de una comunidad concreta, en la medida en que él asume que una concepción como esa no puede ser justificada haciendo “completa abstracción de los ideales específicos de ‘nuestra’ comunidad”, su interpretación de la teoría de la justicia paga mucho del peaje exigido por los comunitaristas (cfr. 1988, pp. 707-708), abriendo también de paso la puerta al relativismo (cfr. 1989, pp. 206, 211, 217, 218 y 223, nota 12 incluida).

En cierto modo O’Neill retrotrae esa interpretación de la justicia como equidad a *Theory*, pues, según ella, el liberalismo allí contenido, en la medida en que apela a nuestros juicios considerados, se funda en el tipo de intuiciones que son propias de “nuestra *Sittlichkeit*”, y resultan, sin embargo, probablemente ajenas a otras muchas eticidades (cfr. 1988, p. 708; y 1989, pp. 206-207). Pero, en todo caso, según O’Neill, aun cuando no fuese su propósito, al fundar su liberalismo en los ideales de una eticidad concreta —si se quiere, en nuestros ideales—, en la articulación de su teoría Rawls se está refiriendo ahora a “«nuestros» principios de justicia”. Es más, en su explicación se evidenciaría que esos “principios liberales reflejan y articulan un ideal que forma parte de ‘nuestras’ instituciones, ‘nuestras’ tradiciones, y (para aquellos que son compatriotas de Rawls) ‘nuestra’ nación: en pocas palabras de ‘nuestra’ *Sittlichkeit*” (O’Neill, 1988, p. 708); y, por mucho que esta pudiera pretender ser, como sostiene MacIntyre (cfr. 1984, pp. 299-300), una *Sittlichkeit* cuyo principal rasgo es ser una *Moralität*, no todas las eticidades aceptan o resultan compatibles con esa clase de moralidad, mucho menos pueden ser vistas como un ejemplo de esta². De hecho, añade O’Neill, existen sociedades, comenzando por las nuestras, en las que no todos sus miembros se ven a sí mismos ante todo como ciudadanos, y otras que poseen una concepción de la ciudadanía que sencillamente no resulta compatible con la existencia de muchas eticidades (cfr. 1988, pp. 708-709 y 719; y 1989, pp. 211 y 217).

A pesar de que para O’Neill los elementos que parecerían contradecir la lectura universalista de la justicia como equidad puedan en algunos casos

2. Para una magnífica exposición del modo en el que los conceptos de *Moralität* y *Sittlichkeit* son empleados por Hegel en sus escritos, véase Taylor, 1975, caps. XIV y XV; y 1979, cap. 2.

remontarse a *Theory*, lo cierto es que, a su juicio, en su intento por dar respuestas a los reparos comunitaristas, Rawls habría pasado poco menos que de una peculiar metafísica al particularismo más convencional. Conforme a esta interpretación, Rawls habría sustentando inicialmente una “metafísica de la persona” a partir de la cual, en conjunción con afirmaciones de naturaleza empírica y el recurso a un razonamiento meramente instrumental, habría construido en un primer momento su teoría de la justicia en la defensa de principios universales (cfr. O’Neill, 1996, pp. 3, 6s., 12 y 19; 1997, p. 412; y 2000, pp. 1-3, 11, 15, 19, 32s. y 65-67). Pero, con el tránsito al liberalismo político, habría terminado asumiendo la idea de que la justicia es siempre necesariamente producto de una comunidad concreta en un tiempo determinado, derivada de haber abrazado una “concepción historicista del sujeto humano” como la que a partir de KCMT subyace en su “particularismo con contenido liberal” (cfr. O’Neill, 1996, pp. 33, 45 y ss.). Para O’Neill, en sus últimos escritos Rawls apela a “las visiones compartidas o los debates de los conciudadanos [...] a costa de poner en cuestión cualquier pretensión universal sobre la justicia” (O’Neill, 2000, p. 3), como probaría el hecho de que “en su obra más tardía ha[ya] defendido que los acuerdos de los conciudadanos tienen un estatus fundamental en una concepción adecuada de lo razonable, y así en la justificación pública” (*ibid.*, p. 4; cfr. 2003, pp. 352 y 353).

De ese modo, esto es, “anclando los principios de justicia en los acuerdos de los ciudadanos de un estado democrático liberal moderno” (O’Neill, 2000, p. 121), Rawls ejemplificaría mejor que nadie cómo “paradójicamente, al mismo tiempo que han surgido procesos de regionalización y globalización, la estructura profunda del razonamiento político ha sido concebida cada vez más en términos cívicos en vez de universales” (*ibid.*, p. 3). Pero sobre todo, en su caso concreto, al entender que la justificación requiere del acuerdo previo sobre una determinada concepción de la ciudadanía (cfr. O’Neill, 2003, p. 361), se habría situado prácticamente dentro de la clase de comunitarismo que vincula la justicia con los límites de una comunidad concreta (cfr. O’Neill, 2000, pp. 120-121). Esa es desde luego la interpretación de O’Neill, quien asume que los modos de organizar la reflexión que apelan a “autoridades tan espurias” como “la opinión pública, o la cultura pública de una sociedad democrática concreta” en ningún caso merecerían ser tenidos por “formas de razonamiento” debido a la arbitrariedad que comportarían con respecto a determinados puntos de vista. En esto, para ella, el consenso de los ciudadanos de Rawls, si se quiere, la apelación a la “ciudadanía compartida”, se parecería demasiado a las “normas compartidas” de la comunidades de los comunitaristas (O’Neill, 2003, pp. 359 y 360). A su juicio, Rawls coloca “una concepción de la ciudadanía

democrática dentro de una sociedad acotada como fuente y contexto del razonamiento sobre la justicia” (*ibid.*, p. 360), por lo que puede decirse que “asume una concepción de la razón práctica que [...] presupone que aquellos que razonan sobre la justicia y la política deben estar vinculados por la ciudadanía común en una ‘sociedad delimitada’ con una constitución democrática” (*ibid.*). De modo que, tal y como ella lo ve, la de Rawls sería una apelación a esas “autoridades espurias” porque se limitaría a invocar “instituciones políticas básicas”, como pueden ser las sociedades con fronteras o la ciudadanía en los términos de estas, en lugar de justificarlas, que es lo que, se supone, debería hacer (*ibid.*)³.

Son muchas las cuestiones que los reparos de O’Neill plantean, comenzando por los problemas de los que está plagada su interpretación de la justicia como equidad. A esta categoría pertenecería, en primer lugar, la lectura simplista que ella hace de la noción de justificación asumida por Rawls y que contradice la concepción antifundacionalista que él tiene de la misma (cfr. Rawls, 1971, pp. 21 y 577-579; 1989, pp. 23-25, incluida nota 9, p. 24; 1993, nota 8, pp. 8-9; y 2001, nota 21, p. 26, y pp. 30-32). En ella (cfr. 1988: 707s.), O’Neill tiende a reducir las bases del consenso a partir del cual procede la justificación a la noción de la persona y parece ignorar no solo que esa concepción, lejos de tomarse sin más de la cultura pública, trata de ser expuesta en los términos apropiados a través de su cristalización en una “concepción-modelo”, sino también que pretende, sobre todo, poder ser aceptada en equilibrio reflexivo, esto es, tras la debida reflexión, junto con los otros elementos en torno a los cuales se articula la concepción moral, por ejemplo, nuestras convicciones consideradas (cfr. Rawls, 1980, pp. 306-308, 321, 324-325, 352, 355 y 357). Tampoco resulta aceptable la suposición que ella hace de que cada sociedad responde básicamente a una eticidad concreta (cfr. O’Neill, 1988, pp. 708s.), identificación esta entre una sociedad y una *Sittlichkeit* que está en la base de su crítica a Rawls, pero que no resulta aplicable en este caso, pues si algo asume Rawls es que son varias las eticidades que se dan siempre cita en el seno de cualquier sociedad moderna. Menos todavía puede asumirse la idea que ella parece dar a entender, cuando presenta nuestros juicios considerados como intui-

3. Desde posiciones comunitaristas, Margaret Moore presenta al Rawls posterior a *Theory* como hacedor de una “teoría liberal revisionista” (1993, p. 113, cfr. p. 5), subrayando el “carácter contextual” de su liberalismo (*ibid.*, p. 4, cfr. pp. 115 y 128), y cómo, en su caso, “los principios liberales [...] [son] sostenidos por fundamentos contextuales” (*ibid.*, p. 115). Moore sostiene que, bajo la presión de comunitaristas y pragmatistas, “la tensión entre los elementos universalistas y particularistas en la teoría de Rawls” (*ibid.*, p. 43) se resuelve en “el repudio de Rawls de las pretensiones universalistas de su teoría” (*ibid.*, pp. 115-116).

ciones únicamente de nuestra eticidad concreta (cfr. *ibid.*, p. 708), de que tales juicios poseen solo una validez relativa que limita, por tanto, la clase de liberalismo que puede construirse a partir de ellos, o ¿acaso quiere ella decir que un juicio como, por ejemplo, el implícito en la prohibición de la tortura es un juicio relativo al que solo cabe ver como un prejuicio propio de nuestra particular *Sittlichkeit*?

La idea de que con el tránsito al liberalismo político Rawls modifica su concepción de la justicia como respuesta adaptativa a las críticas de los comunitaristas no solo ha sido desmentida por el propio Rawls (cfr. 1993, nota 6, p. xix), lo cual por supuesto no tiene por qué ser determinante para elucidar este asunto, sino que incluso atendiendo a una cuestión tan sencilla como la relacionada con las fechas de publicación de sus trabajos parece quedar ampliamente desmentida. La propia O'Neill (cfr. 1988, p. 707) cita KCMT como el primero de los escritos en los que Rawls ofrece una interpretación de la justicia como equidad que respondería a esas críticas. Sin duda la relevancia de estas *Dewey Lectures* dentro del proceso de auto-clarificación y reformulación llevado a cabo por Rawls después de *Theory* es manifiesta. Pero las *Dewey Lectures* (1980), donde Rawls contextualiza ya en todos los sentidos (concepción de la misma, destinatarios, fundamentos a partir los que se despliega, etcétera) su noción de justificación y aparece explícitamente por primera vez la noción de la cultura pública de una sociedad democrática tan relevante al respecto, son previas a la inmensa mayoría de los escritos comunitaristas, repárese simplemente en los de MacIntyre (1981), Sandel (1982), Walzer (1983) o Williams (1985). Por tanto, sería lícito (aunque desorientador) decir que Rawls se ha vuelto comunitarista a partir de KCMT, pero afirmar, como hace O'Neill, que lo ha hecho en respuesta a unas críticas que simple y llanamente no existían en el momento en que dicho trabajo aparece me parece sencillamente un despropósito⁴.

Sin embargo, no es ni por las malinterpretaciones sobre las que se funda la crítica de O'Neill a Rawls ni por su infundada lectura de los factores a los que responde el proceso de reformulación de la justicia como equidad por lo que me he detenido en sus planteamientos⁵. Lo segundo, creo

4. También Carlos S. Nino ha sugerido que Rawls sucumbe a la presión de las críticas comunitaristas cuando pasa, según él, del objetivismo y universalismo de la teoría presentada en *Theory* al relativismo y convencionalismo a los que responde la concepción que reflejan los escritos que cristalizan en *Political Liberalism* (cfr. Nino, 1989a, cap. IV; y 1989b, cap. VII).

5. Como ya señalé, la referencia a los planteamientos de O'Neill, al igual que la realizada a Weinstock, únicamente pretende tener un valor ilustrativo. Reparos parecidos hacia lo que suele presentarse como la "politización" de la filosofía política llevada a cabo por Rawls, resultado de su supuesta "capitulación", al menos "metodológicamente" hablando, ante las

que ha sido contestado en el párrafo anterior. Lo primero, si bien ha sido señalado a través de algunos ejemplos, carece de interés para este trabajo. Ahora bien, hay un punto relacionado con ambos aspectos que merece la pena ser reseñado: O'Neill pasa por alto la estrecha relación que guarda la apelación que Rawls hace a la *cultura pública* a partir de sus *Dewey Lectures* con la que desde su misma tesis doctoral viene realizando al *common sense*, la cual, como ya he señalado, pone de manifiesto una continuidad de fondo dentro de la obra de Rawls en la manera de entender la naturaleza de la justificación y la clase de elementos sobre los cuales debe articularse.

Rawls no se refiere a nuestra *cultura pública* en *Theory*, pero sí a nuestro *common sense*, particularmente en relación con nuestras convicciones de justicia, aunque eso no ha impedido a O'Neill situarlo ahí en las filas del "universalismo liberal", o del "liberalismo deontológico" más abstracto, objeto, por tanto, del embate comunitarista (cfr. O'Neill, 1988, pp. 706-707). En realidad, O'Neill sitúa a Rawls una vez en las filas del liberalismo y otras del comunitarismo a conveniencia, pero en fin, asumido lo anterior, lo curioso es lo siguiente. Para imputar a Rawls su rendición a las tesis de neoaristotélicos y neogehelianos, O'Neill se refiere al modo en el que Rawls apela ahora a los que, según ella, cabría ver como aspectos concretos de una eticidad determinada, que ella cifra en las "concepciones compartidas de los ciudadanos" de sociedades democráticas, en vez de remitirse a elementos que pudieran resultar comunes a todas las personas. Y, como principal consecuencia de ese supuesto cambio en la visión de la justificación, establece que Rawls ha pasado de sostener (en *Theory*) una visión de la justificación y sus destinatarios con arreglo a la cual las razones que se proporcionan a través de una concepción como la suya están dirigidas a un "nosotros" entendido de forma absolutamente irrestricta a asumir (en *Political Liberalism*) que esos argumentos únicamente alcanzan a aquellos individuos cuyos "compromisos más básicos" son los expresados en esas concepciones compartidas (cfr. O'Neill, 2003, pp. 349-353).

Es verdad que Rawls explicita de ese modo a quién debe considerarse dirigida la justicia como equidad. Pero de ahí no puede derivarse la idea de que Rawls termina sucumbiendo al particularismo. Si se acepta que, como yo defiendo, existe una continuidad a lo largo de la obra de Rawls en el modo de interpretar cuáles han de ser los elementos fundamentales sobre los que hemos de construir nuestra reflexión moral, ¿cómo puede

críticas comunitaristas, se encuentran también de forma diversa en otros autores. En este sentido, me remito a las críticas de Jean Hampton (cfr. 1989, en esp. pp. 791-795 y 798-807; y 1994, pp. 184-185), una réplica a las cuales puede encontrarse en Weithman (cfr. 1994, pp. 196ss.), así como a las de William A. Galston (cfr. 1982, p. 512).

sostenerse, como parece dar a entender O'Neill, que una teoría que apela al *common sense* alberga una *concepción universalista*, pero si recurre a las ideas procedentes de la *cultura pública* se convierte solo por eso ya en una *doctrina particularista*? Por otra parte, *Theory* está plagada de alusiones a “nosotros” en toda su exposición, ¿de verdad piensa O'Neill que los destinatarios de la justicia como equidad, ese “nosotros” que ella misma cita, eran entonces unos distintos de aquellos a los que después debe entenderse dirigido lo expuesto en *PL*? ¿Puede defenderse con seriedad que los presupuestos de la justicia como equidad se transmiten simplemente porque Rawls explicita la procedencia de estos y el ámbito de aplicación de los argumentos que se construyen a partir de ellos?⁶

La justicia como equidad será una concepción universalista o particularista,⁷ pero desde luego no puede ser ni una cosa ni la otra simplemente porque su autor, a partir de un determinado momento, contextualice algunos de sus elementos de un modo que no había hecho en su primera formulación, profundice en ellos o explicita ideas únicamente insinuadas en trabajos anteriores⁸. Conviene, no obstante, recordar a ese respecto que, aunque la justicia como equidad ha querido ser llevada a los dominios del particularismo, sus planteamientos en absoluto son tan próximos a los de esa doctrina como algunos pretenden. Rawls desde luego no es particularista

-
6. Resulta desde luego desconcertante, en relación, por ejemplo, con los juicios considerados, leer cosas como las siguientes. Por un lado: “En *A Theory of Justice*, esas intuiciones no estaban localizadas. No hay allí ninguna referencia al hecho de que las convicciones relevantes fueran las de la sociedad norteamericana, ni de ningún grupo de ella, ni las presentes en el pensamiento de la gente que vive en una democracia constitucional, etcétera [...] Esta [es una] característica de no localización de las intuiciones que deben ser tomadas en cuenta” (Nino, 1989a, p. 145). Por otro, en la misma obra: “En la nueva versión de la teoría de Rawls [...] las intuiciones relevantes están restringidas a aquellas implícitas en la cultura de las sociedades democráticas y cualquier otro polo del equilibrio reflexivo desaparece” (*ibid.*, p. 160).
 7. Rodilla, por ejemplo, explica: “La teoría rawlsiana de la justicia, concebida como una forma de discurso práctico, se encuentra ciertamente, como todo discurso práctico, inserta en un contexto histórico concreto y opera sobre la base de experiencias preteóricas que afectan tanto a la percepción de los problemas como a la definición de las alternativas; pero *la forma de concebir la fundamentación de los principios*, que apela a la idea de un consenso argumentativamente fundado, *incorpora los rasgos universalistas de una ética racional*” (Rodilla, 1988, p. 436, énfasis añadido).
 8. Cuestión distinta es, por supuesto, qué consecuencias teóricas tiene la introducción de elementos que no estaban presentes anteriormente o, al menos, no con el mismo sentido que se les da ahora, por ejemplo, la noción de un “consenso por solapamiento”. Pero no es ese el caso de lo que la crítica de O'Neill plantea, que, como decíamos, está fundamentalmente relacionada con lo que supone que Rawls a partir de un determinado momento, sin dejar de aludir al *common sense*, remita muchos de los presupuestos que sirven de base a su visión de la justicia a nuestra *cultura pública* compartida.

si esto supone aceptar, con Michael Walzer (cfr. 1983; 1994; y 2007), que una concepción de la justicia no es más que la articulación de los “significados sociales” que una sociedad determinada atribuye a los diferentes bienes sociales con independencia de cuáles sean tales significados (cfr. Mulhall y Swift, 2003, p. 479), o que la justificación de semejante concepción reside en su fidelidad a unos “entendimientos compartidos” como esos, que reflejan valores meramente convencionales, como Galston (cfr. 1989, pp. 719 y 722-726) erróneamente atribuye a Rawls. De hecho, si Rawls considera necesario acudir a las bases para el acuerdo que las ideas implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática proporcionan y, en especial, desarrollar a partir de ellas las diversas “concepciones abstractas”, por ejemplo, “la concepción política de la persona como libre e igual”, en cuyos términos puede ser formulada y entendida una concepción política es precisamente porque, según él, no podemos conformarnos con la clase de entendimientos o significados compartidos a los que los particularistas suelen apelar. Para Rawls, la filosofía política no acaba en las interpretaciones comunitarias de ese tipo, sino que justamente comienza con los problemas que estas plantean (cfr. Rawls, 1993, pp. 43-46, notas incluidas).

(iii) Probablemente uno de los reparos más extendidos entre quienes se muestran críticos con la justicia como equidad en general y el equilibrio reflexivo en particular no está relacionado tanto con suponer que la naturaleza de la justificación se ha tornado distinta con el tránsito al liberalismo político como con impugnar directamente la clase de elementos sobre los que ya desde sus mismos inicios se cimenta. Tanto es así que en este caso la crítica por lo general pretende resultar igual de aplicable a lo expuesto en *Theory* que a lo defendido en *PL*, si bien es cierto que se trata de una posición que toma especial auge a partir de la publicación de las *Dewey Lectures*. Me refiero a la tesis según la cual la apelación a nuestros juicios considerados, primero, o a las ideas y principios de nuestra cultura política, después, supone en ambos casos una forma de relativismo o etnocentrismo.

Un buen ejemplo de esa crítica es la que bien pronto formuló Philip Pettit. Para Pettit, siempre estuvo claro que lo expuesto por Rawls “no es una teoría universal de la justicia” (1974, p. 318, cfr. p. 311), que su teoría “sistematiza” y “explica” lo que a todas luces no es sino “el sentido de la justicia de las personas en una sociedad particular” (*ibid.*). Así como “Rawls apela a *nuestra* intuición” (*ibid.*, p. 311) y, en un sentido más amplio, a “lo que *nosotros* tenemos en común” (*ibid.*), “la sociedad para la que Rawls proporciona una teoría de la justicia es la democracia occidental” (*ibid.*, p. 311). Pettit ya entonces argumenta que la posición original no nos permite dejar atrás los “límites” de nuestro “lugar y tiempo en la historia” (*ibid.*, p. 312) ni ir más allá de nuestra “propia” cultura (*ibid.*), y que, como idea,

habida cuenta de que “está modelada sobre una situación específica en una sociedad determinada” (*ibid.*, p. 313), “solo tiene sentido en el contexto de una determinada experiencia social” (*ibid.*). Para él, en ese “recurso contractual [...] el input es una mentalidad socialmente específica —la mentalidad [...] de las personas en las democracias occidentales” (*ibid.*, p. 323), por lo que “solo puede proporcionar el esbozo de una teoría adecuada para un sentido particular de la justicia” (*ibid.*). En realidad, a juicio de Pettit, el conjunto de instrumentos a los que Rawls recurre en su justificación de los principios, estén estos relacionados con la regla maximin (cfr. *ibid.*, pp. 314-316), la noción del bien como racionalidad (cfr. *ibid.*, pp. 318-321) o la propia noción del equilibrio reflexivo (cfr. *ibid.*, pp. 316-318), refleja una “socialización específica” (*ibid.*, p. 311), la cual, por supuesto, no es otra que la “dominante en las sociedades democráticas” (*ibid.*). Pero, por lo que al propio equilibrio reflexivo se refiere, no hay la menor duda de que “es inconsistente con una visión ‘universalista’ de la teoría de la justicia. Este test —aduce él— asegura que lo que la teoría de Rawls hace es explicar el sentido de la justicia dominante entre aquellos cuyos juicios son tenidos en cuenta, sistematizar los principios que ellos encuentran naturales y atractivos” (*ibid.*, p. 317). Según Pettit, “no hay más razón para creer que una teoría de la justicia recibiría la aprobación de todas las culturas de la que hay para creer que todas las culturas comparten los mismos juicios de justicia. Rawls ofrece una teoría que responde solamente a nuestros juicios, una teoría de la justicia para las democracias occidentales” (*ibid.*).

Ahora bien, frente a objeciones de este tipo, creo que solo cabe afirmar lo que Kai Nielsen ha señalado: que la idea de que apelar a nuestras convicciones consideradas (o, *mutatis mutandis*, a las ideas implícitas en nuestra cultura pública) condene al equilibrio reflexivo que se alcanzará a partir de ellas, y con este a la concepción política que se afirme en él, a no ser más que una forma de relativismo o etnocentrismo debe tenerse por completamente equivocada (cfr. Nielsen, 1993, p. 316). Como se evidencia en no pocos análisis, el argumento de que, como método, el equilibrio reflexivo tiene esas consecuencias suele esgrimir la variación en las convicciones e ideas que supuestamente existe entre las personas, pero, sobre todo, entre las diversas culturas y tradiciones en las que los individuos resultan socializados, como la principal razón por la cual dicho procedimiento no puede evitar esos problemas⁹.

9. La supuesta dependencia que el “método de deliberación reflexiva” de Rawls mostraría respecto de “los juicios considerados particulares y las creencias de fondo con las que comenzamos” es la que lleva, por ejemplo, a Daniel Little a sostener que “el sistema de argumentación de Rawls tiene implicaciones fuertemente relativistas: la teoría moral

Nadie puede negar algo en lo que la hermenéutica filosófica de Heidegger y Gadamer ha insistido: que “hemos llegado a ser quienes somos y lo que somos a través de nuestra propia tradición histórica —¿de qué otro modo si no podríamos ser socializados?” (*ibid.*, p. 323). Dado que nuestra pertenencia inicial a una cultura o tradición concretas es fundamental para adquirir las formas más básicas del entendimiento humano, y a partir de estas, ciertamente, las normas que forman parte de esa cultura, es completamente imposible eludir, al menos inicialmente, el influjo de las “normas tradicionales” (*ibid.*, p. 324). Ahora bien, la autoridad que cabe atribuir a esas normas solo puede ser una “autoridad *inicial*” (*ibid.*), puesto que nuestra inevitable socialización en una tradición determinada no puede justificar por sí sola el que hayamos de aceptar su autoridad, y con ella la de sus normas (*ibid.*, p. 323). Por otra parte, no puede ignorarse que, entre “nuestras diversas creencias morales”, muchas de las cuales vienen directamente “dadas por nuestra tradición”, algunas tal vez sean poco menos que “supersticiones”, y otras solo “nuestras” como resultado de fenómenos como la dominación, la manipulación o, más benignamente, el haber sido heredadas de nuestros padres como parte de una cosmovisión carente, sin embargo, de una justificación estrictamente racional (cfr. *ibid.*, p. 324). Hemos de ser conscientes de que, en determinadas circunstancias, algunas de nuestras creencias morales pueden responder a factores tan cuestionables, cuando no directamente espurios, como las divisiones entre clases sociales, el adoctrinamiento ideológico, religioso o moral, e incluso las “mistificaciones” que son producto de las diferentes industrias, comenzando por la cultural y terminado por la tecnológica. Por eso en nada puede sorprender que esas creencias sean vistas por algunos como “invenciones” o constituyendo simplemente “una amalgama de retales”¹⁰. En este contexto, es obvio que parte de lo que supone el equilibrio reflexivo tiene que ver con evitar que creencias de ese tipo puedan entrar a formar parte de aquellas sobre las que buscamos dicha forma de aceptación para nuestra concepción de la justicia, y, por tanto, con no extraer conclusiones demasiado precipitadas sobre la corrección del conjunto de convicciones e ideas que se nos presentan como

correcta depende de las creencias de fondo con las que uno comienza, y estas pueden diferir de maneras importantes de una comunidad a otra” (Little, 1984, p. 384). Para la idea relacionada de que Rawls sería un “subjetivista moral”, véase Hare, 1973, pp. 144-147; y Singer, 1974, pp. 493-494 y 500-501. Sobre los problemas que plantearía al método de Rawls “la diversidad de códigos morales, tanto personales como sociales”, así como de “intuiciones morales por todo el mundo”, véase también Brandt, 1979, pp. 22, 185 y 236.

10. MacIntyre, por ejemplo, considera la propia moral contemporánea como una combinación de “restos fragmentarios de la tradición aristotélica” e “implausibles invenciones modernas” (cfr. 1981, pp. 256-257).

propias. De hecho, eso forma parte de las tareas iniciales que este método asume —la concepción de los juicios considerados, el primer paso en su formulación, limita por sí sola la clase de convicciones a tener en cuenta, excluyendo no pocas de ellas (cfr. Rawls, 1971, pp. 19-20 y 47-48; y también 1950, pp. 30-60 y 65-66; y 1951, pp. 2-7)—¹¹, y, por supuesto, se cuenta entre lo que ha de permitirnos buscar un equilibrio reflexivo “amplio” y no uno meramente “estrecho”¹², del cual, por lo ya señalado, deberíamos siempre desconfiar (cfr. Nielsen, 1993, p. 324).

En cualquier caso, como ha señalado Nielsen, en lo que ha de insistirse aquí es en que nuestra inevitable pertenencia a una tradición determinada, el que estemos “ineludiblemente inculturados” en el marco de una cultura concreta, no anula nuestra capacidad para cuestionarla. Nada puede impedir, por muy desarrollada que esté, o poderosa que sea, la “red de creencias” en la que estamos insertos, que nos sintamos realmente incómodos en ella; al contrario, la experiencia indica que a menudo necesitamos imperiosamente poner en cuestión algunas, muchas quizás, de ellas, y cabe la posibilidad de que aquellas hacia las cuales dirijamos nuestra crítica sean, llegado el caso, “cualquier cosa menos creencias periféricas para nosotros” (*ibid.*). Eso sí, es imposible rechazar al mismo tiempo todas nuestras creencias, puesto que, si lo hiciéramos, incluso la posibilidad de “reaccionar iconoclasticamente ante nuestras invenciones, ante nuestros retales”, como dirían, efectivamente, algunos, nos estaría vedada, pues, ese caso, ni siquiera podríamos reconocerlos como tales (*ibid.*, pp. 324-325)¹³.

En consonancia con esa idea, el equilibrio reflexivo se presenta como un “proceso dialéctico sin fin” (*ibid.*, p. 320), como un proceso en el que permanentemente “tejemos y destejemos las costuras de nuestras creencias” a fin de contar con el conjunto “más consistente y coherente que mejor encaja con todo cuanto razonablemente creemos saber y con lo que, pensándolo bien, estamos más firmemente comprometidos” (*ibid.*, p. 318, cfr. p. 317). En la medida en que las convicciones e ideas procedentes de

-
11. Sobre las razones por las cuales las convicciones consideradas que el método del equilibrio reflexivo toma como punto de partida pueden considerarse como dignas de un crédito inicial, por más que su “justificación sistemática” sea “alcanzada solo en el punto final del coherentismo (el equilibrio reflexivo)”, véase también Brink, 1989, pp. 134-136.
 12. Para la diferencia entre un “equilibrio reflexivo amplio” y uno “simplemente estrecho”, véase Rawls, 1971, p. 49; 1975, pp. 288-289; y 1993, nota 8, pp. 8-9.
 13. Ya Sidgwick expuso: “Debemos considerar *la moralidad de Sentido Común* como una maquinaria de normas, hábitos y sentimientos, adaptada tosca y generalmente pero no precisa y completamente [...] Por otro lado, tenemos que aceptarla como la maquinaria realmente establecida [...], *la cual* no podemos reemplazar de una [sola] vez por ninguna otra, sino que solo *podemos modificar gradualmente*” (1907, p. 475, énfasis añadido).

las “tradiciones culturales” en las que hemos sido educados proporcionan al equilibrio reflexivo su material primario (cfr. *ibid.*, p. 319), tanto para formular la concepción política como para justificarla, puede decirse que partimos de las tradiciones para regresar de nuevo a ellas *modificadas* (*ibid.*, p. 320). Trabajamos en el seno de tradiciones, pero lo hacemos críticamente. Aunque no podemos salirnos por completo de nuestra propia tradición y “verla desde fuera” para evaluarla a través de una especie de crítica esencial, relacionada, por ejemplo, exclusivamente con “los hechos y la lógica”, como algunos han sugerido (véase Brandt, 1979, pp. 21-22, 185-186 y 187-188), tampoco estamos completamente presos de ella. Todas y cada una de nuestras creencias son susceptibles de ser criticadas y pueden ser rechazadas, por lo que cualquier tradición, juicio a juicio e idea a idea, puede ser modificada a medida que reconstruimos nuestra concepción de la justicia deshaciéndonos, mientras la afirmamos, de las convicciones e ideas en las que, a consecuencia justamente de la reflexión que semejante procedimiento supone, ya no confiamos y sobre las cuales no puede justificarse, por tanto, esa concepción (cfr. Nielsen, 1993, p. 320)¹⁴.

Como se colige de lo anterior, existen razones para dudar de que sea, antes incluso que apropiado, siquiera posible subirse a una especie de “atalaya completamente externa” para examinar nuestras propias creencias. Pero, como Rawls trata justamente de poner de manifiesto, esa clase de perspectiva no es necesaria para asumir una postura crítica ante nuestras propias convicciones (cfr. Brink, 1989, p. 141). Es verdad que no podemos deshacernos enteramente de nuestras “identidades más o menos locales”, pues forman parte de nuestro proceso de socialización. La idea de algunos de que solamente viéndonos a nosotros mismos únicamente como “representantes de la humanidad” puede evitarse el etnocentrismo es no solo “utópica”, sino también “incoherente” (Nielsen, 1993, p. 320). No obstante, descartada esa opción, la cuestión a tener en cuenta es otra, puesto que no menos cierto que lo anterior es que, una vez que adoptamos el método que el equilibrio reflexivo representa, las identidades de ese tipo no tienen por qué condenarnos necesariamente a la falacia que dicha doctrina supone. No tiene sentido negar que nuestras convicciones e ideas están fuertemente influenciadas por la tradición cultural concreta en la cual nos educamos,

14. Como explicara Otto Neurath, “somos como marineros que en el mar abierto deben reconstruir su nave pero nunca pueden volver a empezar desde la quilla. Donde un bao es quitado uno nuevo debe enseguida ser puesto allí, y para esto el resto de la nave es usado como soporte. De este modo, usando las viejas cuadernas y maderas de deriva se puede dar forma enteramente de nuevo al barco, pero solo mediante la reconstrucción gradual” (1921, p. 199; véase también 1932, p. 206).

pero sí todo el del mundo rechazar que porque eso sea así no son susceptibles de ser criticadas y discutidas de manera racional y validadas e invalidadas de la misma manera (cfr. Rawls, 1950, p. 6), que es lo que el equilibrio reflexivo permite sobremanera.

Rawls acaso pueda ser tenido por etnocentrista, como Rorty, por ejemplo, sugiere, si por etnocentrismo entendemos la doctrina de que solo podemos cambiar “racionalmente” nuestras creencias conservando mientras tanto la mayoría de estas (Rorty, 1991, p. 212), pero en ningún caso puede asignársele esa etiqueta si con ella se pretende afirmar que él está únicamente tratando de “sistematizar” los principios e ideas que son característicos de los liberales norteamericanos (*ibid.*, p. 189) o limitándose a apelar a los “hábitos sociales establecidos” como el criterio apropiado para evaluar nuestras instituciones (*ibid.*, pp. 186-187). Ciertamente, Rawls asume que “debemos operar bajo nuestras propias luces” (Rorty, 1991, p. 26, cfr. pp. 38 y 213), o, si se quiere, “que tenemos que comenzar desde donde estamos” (*ibid.*, p. 29). E incluso, con las debidas cautelas, podría aceptarse que, para él, “nada cuenta como justificación salvo por referencia a lo que ya aceptamos, [...] que no hay forma de salir de nuestras creencias [...] para encontrar algún test distinto al de la coherencia” (Rorty, 1979, p. 178). Pero Rawls no fusiona ninguna de las categorías (razón y tradición, conocimiento y prejuicio, etcétera) que Rorty presenta como enfrentadas en la tradición filosófica más clásica (cfr. Rorty, 1991, pp. 38, 40-41 y 208) del modo en el que este “neopragmatista”, que diría Habermas (cfr. 2000, p. 81), se propone hacer ni tampoco defiende que la filosofía deba conformarse con lo que el sentido común puede ofrecernos (Rorty, 1979, p. 176), como parecían sostener algunos defensores clásicos de la doctrina del *common sense*¹⁵. Además, Rawls insiste en que, al comenzar “desde donde ahora estamos” (1999b, p. 121), hemos de adoptar todas las precauciones que, en lo que a “los fundamentos de nuestra concepción política” se refiere, son necesarias a fin de “evitar prejuicios y errores” (*ibid.*). Rawls no interpreta los principios morales ni como una mera “racionalización” de los diversos *ethos* sociales ni como una “dogmatización” de nuestros propios “prejuicios” (cfr. 1950, pp. 258ss.).

Ahora bien, atendiendo a reflexiones de este tipo, debería ser igualmente evidente que, aunque el equilibrio reflexivo nos remite a convicción-

15. En eso la posición de Rawls se parece bastante más a la que A. J. Ayer, desde una visión muy diferente de la filosofía (cfr. Ayer, 1954, cap. 10, en esp. pp. 245ss.), parece estar articulando cuando afirma que “aun así, no debemos ser esclavos del sentido común” (Ayer, 1969, p. 160), pues “en filosofía, nada debería ser absolutamente sacrosanto: ni siquiera el sentido común” (*ibid.*, p. 81).

nes e ideas que pueden ser vistas como propias de la tradición política que forma parte de nuestra cultura, eso por sí mismo no lo condena irremediablemente al relativismo. Es inevitable comenzar viendo las cosas desde nuestra propia perspectiva, y, si bien a partir de ahí podemos, y a menudo debemos, distanciarnos de nuestro punto de partida inicial, cuando debemos fijar nuestra postura, siquiera temporal y siempre provisionalmente, hemos de volver a ese modo de ver las cosas para hacerlo (Nielsen, 1993, p. 326), lo cual, como Nielsen señala, no solo no excluye, sino que a menudo implica que en el proceso, continuando siendo el nuestro, ese punto de vista se haya visto modificado. El tomar como referencia esas convicciones e ideas, algunas de las cuales pueden ser tenidas por extrañas para determinadas culturas, no impide que puedan ser revisadas de acuerdo con la idea de un equilibrio reflexivo amplio, pues todas ellas son en principio susceptibles de ser criticadas, modificadas e incluso reemplazadas (cfr. Rawls, 1971, pp. 20-21 y 48-49; 1975, pp. 288-289; y 1989, pp. 23-24). Eso pone de manifiesto que la moral que resulta de ese equilibrio, o que este define, es, en palabras de Nielsen, “una moralidad crítica en vez de una moralidad de opinión recibida” (1993, p. 326). Este tipo de “moralidad crítica” no es el tipo de moralidad que resultaría de un equilibrio reflexivo estrecho que ofreciera una mera reconstrucción racional de nuestras convicciones e ideas (cfr. *ibid.*). Por lo tanto, si, por un lado, el hecho de que nuestros juicios considerados y concepciones políticas puedan ser vistos como “culturalmente recibidos” no es obstáculo alguno para descartar unos y conservar otros (cfr. *ibid.*, p. 326), por el otro, su configuración como parte de una moralidad de ese tipo aleja al método que se articula en torno a ellos de cualquier posición relativista a la luz de la cual la validez de las normas morales se derive de su simple vigencia social y no del examen crítico y reflexivo que sus destinatarios pueden hacer de ellas¹⁶.

16. Rodilla ha descrito la posición de Rawls así: “Inscrita en la cultura pública de una determinada sociedad, y orientada a resolver ciertos problemas que se presentan en ella, la teoría ha de tomar sus materiales del fondo común de ideas que se presumen compartidas [...]. Ahora bien, desde el momento en que queremos hacer justicia a la idea de equilibrio reflexivo *amplio*, obligamos a la teoría a mantener *una relación reflexiva con la tradición de la que procede*, y admitimos que ninguno de sus elementos está acorazado frente a la crítica. Es verdad que la construcción de la teoría se lleva a cabo en el marco de una tradición particular; pero se realiza con *los recursos universalistas del discurso racional*, que tiende a problematizar y a fluidificar las tradiciones. Puesto que el objetivo es un equilibrio reflexivo amplio y general [...], la teoría presupone una disposición permanente a la revisión en el marco de una discusión racional” (Rodilla, 2014, pp. 647-648; cfr. 2006, pp. 239-241; salvo en “*amplio*”, énfasis añadido).

Es más, las propias “exigencias de consistencia y coherencia” que, con arreglo al menos a la teoría de la justificación a la que el equilibrio reflexivo responde, toda concepción moral debe satisfacer ofrecen “nuevas razones críticas” para ajustar esos juicios e ideas. Pero es que, además, no debe olvidarse que en ese ajuste de juicios, ideas y principios que forma parte del equilibrio reflexivo intervienen “teorías de fondo” que no son solo morales, sino más ampliamente sociales, psicológicas e incluso que articulan consideraciones empíricas, que contribuyen a evitar que la concepción que trata de explicar esas convicciones e ideas sea una mera generalización de ellas (cfr. Daniels, 1979, p. 257 y 266-267; 1980, pp. 103 y 105; y 1996, pp. 83-84; Brink, 1987, pp. 85-86 y 90; y Nielsen, 1993, p. 318). De modo que la vinculación del equilibrio reflexivo con las convicciones e ideas provenientes de una determinada cultura no priva a este método de su capacidad crítica. Los elementos que resultan en equilibrio reflexivo no son meras opiniones que hemos recibido de nuestra cultura y que difieren de las de otras tribus¹⁷. Lejos de eso, las convicciones y concepciones que sobreviven en ese procedimiento y sobre las cuales aceptamos la concepción política se han convertido con todo merecimiento en lo que, siguiendo a Nielsen, podríamos denominar juicios e ideas (morales y políticos) esencialmente “críticos” (Nielsen, 1993, pp. 326-327).

El escéptico moral, al que con las debidas precauciones puede verse como defendiendo un tipo de “relativismo meta-ético”, afirma que no disponemos de “procedimientos objetivamente válidos” que nos permitan asegurar que una moralidad determinada o un conjunto concreto de juicios morales esté más, o por lo menos mejor, justificado que otro (cfr. *ibid.*, pp. 316 y 327). Sin embargo, si nos atenemos a lo expuesto por Nielsen, el equilibrio reflexivo nos ofrece incluso una forma de hacer algo bastante parecido a eso, esto es, de comparar el grado de justificación al que responden las diversas moralidades, y, si bien no siempre puede ofrecernos respuestas inequívocas, por su propia naturaleza deja permanentemente la puerta abierta a la reflexión para poder determinar qué creencias pueden considerarse más justificadas que otras. Y eso, si no supone ya “una cierta objetividad”, al menos destierra la arbitrariedad de lo meramente dado, lo que, en conjunción con el resto de los elementos del método, en todo caso, descarta que estemos necesariamente abocados a esa clase de “relativismo meta-ético” (*ibid.*, p. 327).

17. Si eso fuese así, deberíamos asumir con seriedad la advertencia de Sidgwick: “Evitamos –admite Sidgwick– los «ídolos de la caverna» confiando en el Sentido Común, pero ¿qué va a protegernos de los «ídolos de la tribu?»” (1907, p. 152).

Pero tampoco el “relativismo ético” más convencional, que comparte con el anterior la negación de cualquier clase objetividad para nuestras creencias morales, late en el corazón de este método. El relativista ético, para el cual lo correcto varía de un individuo a otro, o de una sociedad a otra (cfr. *ibid.*, p. 316), afirma que creencias morales opuestas entre sí pueden estar todas ellas igualmente justificadas desde la perspectiva de quienes las sostienen, y que no existe ninguna razón objetiva para decir que unas creencias son más apropiadas que otras¹⁸. Tomando la idea del equilibrio reflexivo, el relativista ético dirá que puede haber casi tantos equilibrios reflexivos como sistemas morales y que carecemos de “razones objetivas” para poder aseverar que cualquiera de ellos sea mejor que los demás. Sin embargo, como ha expuesto Nielsen, llevando el procedimiento de Rawls hasta el final, “no puede haber distintos equilibrios reflexivos *amplios* o, mejor dicho, donde hay dos o más situaciones de equilibrio reflexivo amplio, solo uno puede ser el más amplio y por tanto el equilibrio reflexivo más adecuado” (*ibid.*, p. 327).

Adoptando una posición ciertamente maximalista sobre las posibilidades de este método, Nielsen viene a decirnos que cuando, como, en efecto, es el caso, existen sistemas de creencias enfrentadas, entre quienes abrazan cada uno de esos sistemas no existiría obviamente un equilibrio reflexivo amplio, lo cual no debería impedirnos pensar, más bien todo lo contrario, que entre ellos en realidad “solo puede haber un equilibrio reflexivo amplio”, y que, si persisten “dos o más equilibrios reflexivos”, es sencillamente porque todavía no han alcanzado precisamente esa clase de equilibrio (*ibid.*). Dada la naturaleza, siempre provisional, de cualquier equilibrio reflexivo amplio (cfr. *ibid.*, pp. 318, 320 y 322), puede que quizás solo podamos alcanzarlo fugazmente, o tal vez únicamente podamos aproximarnos a él. Pero, en el primer caso, el relativismo habrá sido derrotado, y en el segundo, que es el supuesto que Rawls realmente contempla,¹⁹ habrá, como poco, perdido mucha de su plausibilidad inicial como objeción. Solo si no es posible aproximarse siquiera a ese estado de cosas, el relativismo podrá reclamar la victoria, porque del mismo modo que la idea de un equilibrio reflexivo amplio no puede excluir por sí sola *a priori* ninguna de las clases citadas de relativismo, y, por tanto, este no puede refutarse con

18. Sobre la distinción entre “relativismo metaético” y “relativismo ético”, las dos formas de relativismo señaladas por Nielsen, véase también Long, 2004, caps. 1 y 2.

19. El equilibrio reflexivo es “un punto en el infinito que nunca podemos alcanzar” por completo (Rawls, 1995, p. 142), o, como ha expuesto Michael R. DePaul, un ideal al que “probablemente lo más que puede uno razonablemente esperar es aproximarse [...] asintóticamente” (1986, p. 60).

“un giro trascendental” como ese, tampoco las teorías relativistas pueden demostrarse mediante el trascendentalismo que supone excluir de antemano la posibilidad de alcanzar ese equilibrio entre personas que parten, al menos en apariencia, de creencias en buena medida diversas (*ibid.*, p. 328).

Sin embargo, pese a lo interesante de la interpretación que Nielsen hace de las posibilidades del equilibrio reflexivo —bastante amplias y propias casi de la mejor tradición del universalismo moral— no es necesario llegar tan lejos para asumir que este método no conduce a posiciones relativistas por más que se despliegue sobre las convicciones e ideas de nuestra cultura pública. Basta con insistir en lo que él mismo ha señalado, en la naturaleza crítica de la moral que resulta de dicho procedimiento como resultado del modo, fundamentalmente discursivo, además, en el que este método se desarrolla. Kenneth Baynes, aunque refiriéndose a cuestiones más generales y concluyendo en una posición ciertamente distinta de la que yo dibujo aquí, lo ha expuesto con bastante acierto²⁰. El equilibrio reflexivo puede sortear la acusación de relativismo que se cierne sobre él, primero, porque es un “*método de justificación suficientemente crítico*” (Baynes, 1992, p. 71, énfasis añadido),²¹ y, segundo, porque, pese a sus múltiples diferencias con lo propuesto por Habermas, se trata de un procedimiento que en un determinado sentido se mueve también en “*la dirección de una ética del discurso*” (*ibid.*, p. 70, la cursiva es mía). En resumen, si tenemos en cuenta la completa enmienda de la que, a través de la reflexión y la crítica, son susceptibles todas las convicciones e ideas sobre las que se despliega, no es posible afirmar que de acuerdo con este método la concepción de la justicia se justifique apelando simplemente a lo que no son más que meras “visiones compartidas” de una sociedad concreta²². Son, por el contrario, juicios e ideas críticamente examinados, con el propósito de establecer igualmente la mayor congruencia entre todos esos elementos, en lo que supone todo “*un*

20. Otros argumentos en contra del carácter relativista del equilibrio reflexivo, o de las implicaciones de este método, pueden encontrarse en D'Agostino, 1988, en esp. pp. 420, 423-425 y 427-434.

21. En palabras de Habermas, aunque “el método del equilibrio reflexivo [...] remite al trasfondo de saber intersubjetivamente compartido de la cultura liberal” (1996, p. 175), “Rawls solamente concede al contexto de nuestras tradiciones el valor de un trasfondo informativo” (1991, p. 210), pues “el propio método del «equilibrio reflexivo» bien entendido [...] obliga a una apropiación crítica de las tradiciones” (1996, p. 176).

22. Rawls no asume la idea de la filosofía política como interpretación cultural ni como mera hermenéutica de lo socialmente aceptado, no reduce la justicia a una elaboración de nuestras convenciones sociales y no concibe la discusión pública como un simple proceso de exégesis colectiva de valores compartidos: a diferencia de la propuesta teórica elaborada por Walzer (cfr. Mulhall y Swift, 2003, pp. 469-470 y 478-481), la suya no se traduce en la clase de explicación particularista de la justicia que da cabida a las tesis relativistas.

proceso de deliberación reflexiva”, los que ofrecen la base de esa justificación (cfr. *ibid.*, pp. 72-73, énfasis añadido)²³. Además, los principios están justificados no porque sean nuestras creencias las que han sido puestas en equilibrio, o porque ese estado de cosas sea el resultado de un proceso en el que nosotros hemos participado (que también, si nos atenemos, al menos, al modo en el que Rawls concibe la justificación de una concepción política), sino, sobre todo, porque se derivan de un método que se desarrolla como “*un diálogo público*”, esto es, que hace de la justificación de los ideales políticos, y, por tanto, de la concepción política que los articula, cuestión de su discusión pública, y en definitiva del uso de la razón pública (cfr. *ibid.*, pp. 73-76).

IV

En relación con las cuestiones que en este trabajo he abordado a propósito de las bases de fundamentación que Rawls sugiere para la concepción política de la justicia de una sociedad democrática, dos asuntos deberían ser evidentes a luz de lo expuesto. En primer lugar, que el hecho de que, tal y como él la concibe, en la justificación de la concepción política, junto a las convicciones consideradas, concurren ideas procedentes de la cultura pública únicamente muestra la congruencia que la obra de Rawls exhibe en la forma de entender la naturaleza de la justificación y la clase de elementos sobre los cuales se articula. Contrariamente a lo que determinadas críticas presuponen, la apelación que Rawls realiza a la cultura pública guarda la más estrecha relación con la que él realiza al *common sense*. En segundo lugar, que, al contrario de lo que algunos sugieren, el recurrir a nuestros juicios considerados y a nuestras nociones políticas fundamentales no condena al equilibrio reflexivo que se alcanza a partir de ellos, y con este a la concepción política que se afirma en él, a ser una forma de etnocentrismo o relativismo. Entender que el equilibrio reflexivo proporciona una moralidad crítica, resultado del modo en el que este método se desarrolla, esto es, como un proceso de diálogo y argumentación públicos entre ciudadanos libres e iguales en el que continuamente examinamos, discutimos y revisamos nuestras convicciones e ideas, es lo único que se necesita para

23. Como afirma Doppelt en su aproximación a “las nociones metodológicas de Rawls”, entre ellas la de “reflexión sobre la tradición política” (Doppelt, 1989, p. 847), “la metodología de Rawls demuestra cómo nuestros juicios y tradiciones políticas compartidas pueden ser simultáneamente *usados* y *criticados* en la construcción de una teoría de la justicia social” (*ibid.*, p. 839, cfr. pp. 835-839).

asumir que este método no conduce a ese tipo de posiciones por más que se despliegue sobre tales bases.

SIGLAS Y ABREVIATURAS UTILIZADAS

<i>Dewey Lectures</i> y KCMT	“Kantian Constructivism in Moral Theory”
JFPM	“Justice as Fairness: Political not Metaphysical”
<i>PL</i>	<i>Political Liberalism</i>
<i>Theory</i> y <i>TJ</i>	<i>A Theory of Justice</i>

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ayer, A. J. (1954). *Philosophical Essays*. Londres: Macmillan.
- Ayer, A. J. (1969). *Metaphysics and Common Sense*. Londres: Macmillan.
- Baynes, K. (1992). *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls, and Habermas*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Brandt, R. B. (1979). *A Theory of the Good and the Right*. Oxford: Clarendon Press.
- Brink, D. O. (1987). Rawlsian Constructivism in Moral Theory. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 17, No. 1 (Mar.), pp. 71-90.
- Brink, D. O. (1989). *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- D’Agostino, F. (1988). Relativism and Reflective Equilibrium. *The Monist*, Vol. 71, No. 3 (Jul.), pp. 420-436.
- Daniels, N. (1979). Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics. *The Journal of Philosophy*, Vol. 76, No. 5 (May), pp. 256-282.
- Daniels, N. (1980). Reflective Equilibrium and Archimedean Points. Citado por J. Angelo Corlett (ed.). *Equality and Liberty. Analyzing Rawls and Nozick* (pp. 90-109). Londres: Macmillan, 1991.
- Daniels, N. (1996). *Justice and Justification. Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Depaul, M. R. (1986). Reflective Equilibrium and Foundationalism. *American Philosophical Quarterly*, Vol. 23, No. 1 (January), pp. 59-69.
- Doppelt, G. (1989). Is Rawls’s Kantian Liberalism Coherent and Defensible? *Ethics*, Vol. 99, No. 4 (Jul.), pp. 815-851.
- Freeman, S. (ed.) (2003). *The Cambridge Companion to Rawls*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Galston, W. A. (1982). Moral Personality and Liberal Theory: John Rawls’s “Dewey Lectures”. *Political Theory*, Vol. 10, No. 4 (Nov.), pp. 492-519.
- Galston, W. A. (1989). Pluralism and Social Unity. *Ethics*, Vol. 99, No. 4 (Jul.), pp. 711-726.

- Habermas, J. (1991). *Aclaraciones a la ética del discurso*, trad. cast. de José Mardomingo. Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- Habermas, J. (1996). “Razonable” versus “Verdadero”, o la moral de las concepciones del mundo. En Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político* (pp. 147-181), trad. cast. de Gerard Vilar Roca. Barcelona: Ediciones Paidós/ I.C.E. de la U.A.B., 1998.
- Habermas, J. (2000). El giro pragmático de Richard Rorty. En Richard Rorty y Jürgen Habermas. *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* (pp. 81-141) trad. cast. de Patricia Willson. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2007.
- Hampton, J. (1989). Should Political Philosophy Be Done without Metaphysics? *Ethics*, Vol. 99, No. 4 (Jul.), pp. 791-814.
- Hampton, J. (1994). Postscript: The New Reliance on the “Reasonable”. En C. F. Delaney (ed.). *The Liberalism-Communitarianism Debate: Liberty and Community Values* (pp. 176-187). Lanham (Maryland): Rowman & Littlefield.
- Hare, R. M. (1973). Rawls’ Theory of Justice –I. *The Philosophical Quarterly*, Vol. 23, No. 91 (Apr.), pp. 144-155.
- Little, D. (1984). Reflective Equilibrium and Justification. *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 22, No. 3 (Fall), pp. 373-387.
- Long, G. (2004). *Relativism and the Foundations of Liberalism*. Exeter: Imprint Academic.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.
- MacIntyre, A. (2003). Is Patriotism a Virtue? En Derek Matravers y Jon Pike (eds.). *Debates in Contemporary Political Philosophy. An Anthology* (pp. 286-300). Nueva York: Routledge & The Open University.
- Moore, M. (1993). *Foundations of Liberalism*. Oxford: Clarendon Press.
- Mulhall, S. y Swift, A. (2003). Rawls and Communitarianism. En Samuel Freeman (ed.). 2003, pp. 460-487.
- Neurath, O. (1921). Anti-Spengler. En Id. *Empiricism and Sociology* (pp. 158-213), edited by M. Neurath and R. S. Cohen, translations from the German by P. Foulkes and M. Neurath. Dordrecht: Reidel.
- Neurath, O. (1932). Protokollsätze. *Erkenntnis*, Vol. 3 (Jan. 1), pp. 204-214.
- Nielsen, K. (1993). Relativism and Wide Reflective Equilibrium. *The Monist*, Vol. 76, No. 3 (July 1), pp. 316-332.
- Nino, C. S. (1989a). *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Nino, C. S. (1989b). *El Constructivismo Ético*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- O’Neill, O. (1988). Ethical Reasoning and Ideological Pluralism. *Ethics*, Vol. 98, No. 4 (Jul.), pp. 705-722.
- O’Neill, O. (1989). *Constructions of Reason. Explorations of Kant’s Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O’Neill, O. (1996). *Towards justice and virtue. A constructive account of practical reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press.

- O'Neill, O. (1997). Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls, *Political Liberalism. The Philosophical Review*, Vol. 106, No. 3 (July), pp. 411-428.
- O'Neill, O. (2000). *Bounds of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Neill, O. (2003). Constructivism in Rawls and Kant. En Freeman (ed.), 2003, pp. 347-367.
- Pettit, P. (1974). A Theory of Justice? *Theory and Decision*, Vol. 4, pp. 311-324.
- Rawls, J. (1950). *A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character*, Ph. D. dissertation, Princeton University.
- Rawls, J. (1951). Outline of a Decision Procedure for Ethics. Citado por Rawls, 1999a, pp. 1-19.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J. (1975). The Independence of Moral Theory. Citado por Rawls, 1999a, pp. 286-302.
- Rawls, J. (1980). Kantian Constructivism in Moral Theory. Citado por Rawls, 1999a, pp. 303-358.
- Rawls, J. (1982). The Basic Liberties and Their Priority. En Sterling M. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values* (pp. 1-87), Vol. III, Salt Lake City, Utah University Press.
- Rawls, J. (1985). Justice as Fairness: Political not Metaphysical. Citado por Rawls, 1999a, pp. 388-414.
- Rawls, J. (1987). The Idea of an Overlapping Consensus. Citado por Rawls, 1999a, pp. 421-448.
- Rawls, J. (1989). *Justice as Fairness. A Briefer Restatement*. Cambridge, Mass., Harvard University. Manuscrito. Disponible en Rawls, 2010: Series III. Writings, 1942-1998 and undated: Subseries G. *Justice as Fairness, A Restatement*, 1987-1994.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1995). Reply to Habermas. *The Journal of Philosophy*, Vol. XCII, No. 3 (March), pp. 132-180.
- Rawls, J. (1999a). *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999b). *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness. A Restatement*, edited by Erin Kelly. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2010). Papers of John Rawls, 1942-2003 and undated. HUM 48, Harvard University Archives.
- Rodilla, M. Á. (1988). *La Teoría de la Justicia de John Rawls*. Tesis Doctoral. Universidad de Salamanca.
- Rodilla, M. Á. (2006). *Leyendo a Rawls*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

- Rodilla, M. Á. (2014). *Contrato Social. De Hobbes a Rawls, Vol II. Buchanan-Nozick-Rawls*. Salamanca: Ratio Legis Ediciones.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, R. (1991). *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Sandel, M. J. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sidgwick, H. (1907). *The Methods of Ethics*, 7th ed. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, 1981.
- Singer, P. (1974). Sidgwick and Reflective Equilibrium. *The Monist*, Vol. 58, No. 3 (July 1), pp. 490-517.
- Taylor, Ch. (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Ch. (1979). *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism & Equality*. Oxford: Basil Blackwell.
- Walzer, M. (1994). *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Walzer, M. (2007). *Thinking Politically. Essays in Political Theory*, seleccionados, editados y con una Introducción de David Miller. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Weinstock, D. M. (1994). The Justification of Political Liberalism. *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 75, Nos. 3 and 4 (Sept./Dec.), pp. 165-185.
- Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Londres: Fontana Press/Collins.