



Signos Filosóficos

ISSN: 1665-1324

sifi@xanum.uam.mx

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad

Iztapalapa

México

Sahuí, Alejandro

John Rawls: Del consenso entrecruzado al equilibrio reflexivo. Algunas consideraciones acerca del uso público de la razón

Signos Filosóficos, núm. 6, julio-diciembre, 2001, pp. 211-240

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34300609>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

John Rawls:  
Del consenso entrecruzado al equilibrio reflexivo.  
Algunas consideraciones acerca del uso público de la razón<sup>1</sup>

Alejandro Sahuí Maldonado\*  
Centro de Investigaciones Jurídicas,  
Universidad Autónoma de Campeche

Palabras clave: racional, razonable, equilibrio reflexivo, publicidad, liberalismo, justicia

Intentaré proponer una hipótesis de lectura de Rawls, sin duda, peculiar. Se sugiere una reconstrucción de la idea de *razón pública* del autor estadounidense a lo largo de su obra *como si* su destino de llegada pudiera haber sido trazado desde el principio. Lo curioso, empero, es que procederé en el orden temporal de sus obras de manera *inversa*.<sup>2</sup> Me siento inclinado por esta opción en cierta medida debido a que *el uso público de la razón* adquiere impulso en la obra rawlsiana básicamente sólo a partir del *giro* operado en ella en los años ochenta y que se afianza en *El liberalismo político*, donde es ya preeminente. En

---

\*alesahui@hotmail.com

<sup>1</sup> Este ensayo forma parte de una investigación más amplia acerca de *lo público*, de próxima publicación con el título *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*.

<sup>2</sup> Esto será así sólo en líneas generales, ya que la misma evolución del pensamiento de John Rawls obliga a *ir y venir* constantemente. Creo que el pensamiento global del autor es *reversible* en el sentido de que permite iniciar desde cualquiera de sus extremos; sin embargo, opté por esta vía de exploración ya que *identificado* el punto de llegada podemos devolvemos *sólo* en la búsqueda de aquellos elementos que a él se dirijan.

sus escritos tempranos John Rawls está especialmente concentrado en el diseño de una teoría *antiutilitarista* que permita articular unos principios de justicia básicos de convivencia.

Iniciaré con la noción de *consenso entrecruzado o por solapamiento* —*overlapping consensus*— como uno de los conceptos centrales rawlsianos más cercanos a cualquier intuición corriente de la publicidad política, ya que en él aparecen expuestos con una mayor claridad los elementos que hacen de ella un espacio fundamental de pluralidad y mutuo reconocimiento, y donde en consecuencia, en cierta medida, el esfuerzo de abstracción sería menor.<sup>3</sup> Este momento de la teoría implica como un *hecho* innegable la diversidad de doctrinas comprensivas inconmensurables y creencias generales sobre el individuo y la sociedad, articuladas alrededor de una idea de *razón pública*, que define los contornos y contenidos de este consenso mediante la definición de sus propios límites en una deliberación pública, que debe ser entendida como una *autorreflexión ciudadana*. Sin embargo, este proceso de clarificación y autocomprensión política en el seno de la sociedad no discurre de manera azarosa. Un sinnúmero de concepciones de lo político elaboradas a *nivel teórico*, entre las que se cuenta la *justicia como equidad*, compiten entre sí ofreciéndose como *modelos* de reflexión que nos ayudan a entendernos de manera coherente en el seno de una sociedad y una tradición concretas. Pero, aunque están situados en el plano teórico, los modelos no ocupan un lugar preeminente en el debate público en cuanto que no lo determinan hipostatizándolo o sustituyéndolo, sino que sólo pueden entenderse como instrumentos del pensar ciudadano, de que puede echarse mano o no, a voluntad y en cualquier momento. Su virtualidad, no obstante, pende de las exigencias que el modelo imponga sobre la realidad y de su posibilidad, y, únicamente en la medida en que lo logre, es decir, por su calidad de experto, obtendría el teórico un sitio relevante.

La *posición original* es precisamente una de esas herramientas teóricas que, según Rawls, en principio todo ciudadano *razonable* podría aceptar, y, fundamentalmente, a través de la cual se expondría lo que se considera el instrumental analítico básico adecuado a la elección de los principios de justicia. Con la presentación de las estructuras de la razón humana explicitadas en las nociones

---

<sup>3</sup> Lo cual no quiere decir que no lo haya o que sea sencillo. Como se vera, el *overlapping* adquiere toda su complejidad como herramienta teórica sólo cuando se vincula con la *posición original* y el *equilibrio reflexivo*.

de *racionalidad y razonabilidad*, la posición original parece ofrecerse como una modelización de procesos deliberativos reales, es decir, estaría inmersa en las prácticas discursivas concretas como un ideal de reflexión pública y autoclarificación. Obviamente, la noción de posición original tendría *ya* que haber sido construida por el teórico, o sea, estar disponible desde siempre para su uso por los ciudadanos; sin embargo, ella misma depende del consenso que en su derredor pueda procurarse. De ahí su carácter *auto-reflexivo y dialógico-deliberativo*, mismo que compartirá su concepto de razón pública.

Estimo que esto podría comprenderse con un poco más de claridad con el método de exposición que aquí propongo, es decir, comenzando *desde* un consenso elemental ciudadano —punto de partida y de llegada— que el teórico reconstruiría *con ayuda* de ciertas *ideas intuitivas fundamentales* coherente y sistemáticamente por él estructuradas en *equilibrio reflexivo*, antes que a la inversa. Precisamente esta última noción, en esencia epistémica, creo es la que ayudaría a revisar este proceso *de vuelta* y observar si en cuanto teóricos no hemos dejado nada importante *en el camino*. Además, ella misma, que permite articular nuestros sentimientos, convicciones y principios en todos sus niveles de generalidad, es también la que permite pensar la concepción pública de la justicia como *independiente* de la filosofía y de la moral, en términos estrictamente políticos.

#### EL CONSENSO ENTRECruzADO

En este punto me aproximaré a la noción de *consenso por superposición o entrecruzado* —*overlapping consensus*—. El cambio de acento en la obra rawlsiana en que he insistido podría aquí ser considerado *grosso modo* en sus efectos sobre una concepción pública de la justicia con una mirada ahora mucho más atenta a la teoría y los fenómenos sociales que estimo cabría leerse en esa apelación recurrente a la tradición histórica de las democracias liberales, al hecho del pluralismo razonable y a la reiterada mención del problema de la estabilidad en las sociedades contemporáneas, por ejemplo.<sup>4</sup> Figura central de lo que para Rawls es la *segunda etapa* de exposición de la *justicia como equidad*, el *consenso*

---

<sup>4</sup> No deja de ser curioso que en este *inter* Rawls se haya *cruzado* con Jürgen Habermas, al parecer hoy mayormente concentrado en cuestiones morales y filosóficas, y quien se devuelve fuertemente al *constructivismo kantiano* para fundamentar su sistema de derechos. Acerca de las relaciones entre estos

*entrecruzado* tiene que ver fundamentalmente con la estabilidad de la teoría, es decir, con la capacidad de generar su propio soporte. Mientras que, en tanto, en la *primera etapa* se diseña una concepción política de la justicia independiente, con la cual se articulan, coherentemente, los valores políticos aplicables a la estructura básica de la sociedad de manera constructivista. Subrayo el hecho de que la primera y segunda etapas lo son sólo en términos *expositivos*, y que, analíticamente, no hay ninguna preeminencia —ni aún en el orden temporal— de una respecto a otra. Es más, las dos etapas se implican mutua y necesariamente. Para Rawls, la noción de *consenso entrecruzado* permite entender cómo un régimen caracterizado por el hecho del pluralismo razonable puede, a pesar de sus profundas divisiones, alcanzar estabilidad y unidad social por el reconocimiento público de una concepción política de la justicia razonable.<sup>5</sup> Para ello, es menester que cada una de las doctrinas religiosas, filosóficas y morales existentes apruebe dicha concepción de la justicia desde su particular perspectiva. En tal virtud, en la primera etapa de la construcción teórica se abstrae del conocimiento de las concepciones del bien que los ciudadanos poseen y se procede a partir de las concepciones políticas compartidas acerca de la sociedad y la persona necesarias al aplicar los ideales y principios de la razón práctica.<sup>6</sup>

De entrada, señala Rawls, la existencia de ciertos *hechos generales* de la sociología política y la psicología humana indispensables para hacer posible, y a la vez inteligible, una concepción de la justicia para una sociedad política como la que él propone: a) la pluralidad de doctrinas comprensivas y creencias generales como una característica permanente de la cultura pública de una democracia liberal; b) sólo el poder opresivo del Estado puede afirmar y mantener una doctrina única; c) un régimen democrático seguro y duradero debe estar libremente soportado por al menos una mayoría substancial de sus ciudadanos políticamente activos; d) existen las condiciones favorables razonables para una democracia posible; y e) la cultura política de una sociedad democrática estable normalmente contiene, al menos de

---

dos autores puede consultarse Thomas McCarthy, “Constructivismo y reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo”, en José A. Gimbernat (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997; asimismo Kenneth Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls and Habermas*, Albany, State University of New York Press, 1992. Sobre el *constructivismo kantiano* en Habermas véase “Reconstrucción interna del derecho (I): el sistema de los derechos”, capítulo III de *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.

<sup>5</sup> Cfr. John Rawls, “The Idea of an Overlapping Consensus”, en *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 422-423.

<sup>6</sup> Cfr. John Rawls, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, p. 173.

forma implícita, ciertas ideas intuitivas fundamentales desde las que es posible elaborar una concepción política de la justicia para un régimen constitucional.<sup>7</sup>

Estos *hechos*, junto con la misma existencia —considerada también un *hecho*— del *consenso entrecruzado*, son presupuestos *sine qua non* de la naturaleza política y cultural de cualquier sociedad democrática pluralista bien ordenada.<sup>8</sup> El especial énfasis puesto justo entre ellos muestra con claridad la ingente preocupación por una concepción política de la justicia que debe ahora entenderse, primordialmente, dirigida a tratar el tema de la esencial *pluralidad* del espacio público de las sociedades contemporáneas —el *hecho del pluralismo*—, cuyos orígenes remite Rawls a las guerras religiosas entre católicos y protestantes de los siglos XVI y XVII. En sus palabras, estas circunstancias históricas forzaron la convivencia de diferentes confesiones en un mismo espacio, anticipando la idea de una tolerancia negativa, es decir, entendida como un mero *modus vivendi*.<sup>9</sup> *El liberalismo político* se desarrolla de esta manera, en lo esencial, como inserto en un diálogo frente al ancho espectro de doctrinas comprehensivas y creencias generales de una sociedad.

Situar el consenso entrecruzado en el inicio de mi exposición sirve para *exhibir*, de entrada y más llanamente, el género de las preocupaciones últimas de Rawls al construir su concepción pública de la justicia, antes en un nivel de abstracción mayor. Pero hay también una razón mucho menos *pragmática* para proceder de esta manera que considero tiene que ver con la posibilidad de la teoría y —aunque implícita— no ha sido lo suficientemente subrayada. Hay que insistir en que el consenso entrecruzado como acuerdo elemental se encuentra al principio no menos que al final del sistema rawlsiano. En primer lugar, como *condición de facto* en tanto que eje articulador de las doctrinas y creencias existentes en la sociedad, y desde cuyos lugares comunes el teórico trabaja su concepción de lo político —en este sentido prolonga la noción de *equilibrio reflexivo* como se verá enseguida—;<sup>10</sup> y en segundo, como el *punto de vista social* práctico-normativo resultante, justificatorio, con que los ciudadanos calificarían los tipos de razones válidas en

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 425; véase “The Domain of the Political and Overlapping Consensus”, pp. 474-475.

<sup>8</sup> Además de la existencia del *consenso entrecruzado*, una sociedad *bien ordenada* es aquella en que las doctrinas comprehensivas irrazonables no tienen la suficiente fuerza para socavar la justicia esencial de la sociedad; *cfr.* John Rawls, *El liberalismo político*, *op. cit.*, p. 69.

<sup>9</sup> *Cfr.* John Rawls, “The Idea of an Overlapping Consensus”, en *Collected Papers*, *op. cit.*, p. 433.

<sup>10</sup> *Cfr.* Paul Ricoeur, “Después de *Teoría de la Justicia*, de John Rawls”, en *Lo justo*, Santiago de Chile, Editorial Jurídica de Chile, 1997, pp. 114-115.

este ámbito.<sup>11</sup> De esta manera, la *razón pública*, cuya función es la de una *idea regulativa*, y que he dicho definiría los límites y el contenido de este consenso, depende a su vez de los modos en que históricamente el consenso —como hecho mínimo— ha venido aconteciendo, y de lo que en cada caso nos ha valido, a nosotros, ciudadanos situados espacio-temporalmente, como argumentos *aceptables*.<sup>12</sup>

Entiendo que de la noción de consenso entrecruzado se desprende: a) la existencia de una diversidad de concepciones comprensivas razonables a las que invariablemente se adhieren los ciudadanos de una sociedad bien ordenada; b) una concepción de lo político para cada una de ellas,<sup>13</sup> que se ofrece en las discusiones como candidata a ser reconocida públicamente por los ciudadanos; y c) un consenso o aquiescencia común a los ciudadanos en torno de una concepción política lograda desde las propias concepciones comprensivas y generales. La concepción pública de la justicia, entonces, aunque depende de su aceptación por las distintas doctrinas, lo hace sólo de manera indirecta debido a que

[...] los contenidos explícitos de estas doctrinas no tienen ningún papel normativo en la justificación pública; los ciudadanos no atienden al contenido de las doctrinas de los demás y así permanecen dentro de los límites de lo político. Más bien tienen en cuenta y dan cierto peso sólo al *hecho* —la existencia— del consenso entrecruzado mismo.<sup>14</sup>

Por otra parte, el vínculo observado arriba entre las nociones de *consenso entrecruzado* y *equilibrio reflexivo* es crucial en la inteligibilidad de la teoría en su conjunto, desde la estrategia de diseño hasta el momento de justificación para la validez y estabilidad de la concepción resultante. En la etapa de diseño —de constructivismo kantiano— la *posición original* articularía dichas nociones a partir de ciertas ideas intuitivas fundamentales implícitas en la cultura pública política de una sociedad democrática; dicho brevemente, se parte de un consenso

<sup>11</sup> “No hay, entonces, justificación pública alguna para la sociedad política sin un consenso entrecruzado razonable”; *cfr.* John Rawls, “Réplica a Habermas”, en *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós/Instituto de Ciencias de la Educación/ Universidad Autónoma de Barcelona, 1998, p. 93.

<sup>12</sup> “[L]os límites apropiados de la razón pública varían de acuerdo con las condiciones históricas y sociales”; *cfr.* John Rawls, *El liberalismo político*, *op. cit.*, p. 287.

<sup>13</sup> “Pues partimos siempre del supuesto de que los ciudadanos tienen dos concepciones, una comprensiva y otra política; y que su concepción global puede dividirse en dos partes, convenientemente relacionadas”; *ibid.*, p. 172.

<sup>14</sup> *Cfr.* John Rawls, “Réplica a Habermas”, en *Debate sobre el liberalismo político*, *op. cit.*, pp. 91-92.

ciudadano elemental de trasfondo —como horizonte de referencia—, se explicita y ordena de manera coherente e independiente en una concepción que el teórico *situado* somete a la pública consideración de los ciudadanos y sus diversas doctrinas, y se espera con él alcanzar un nuevo consenso, de diferente orden. Según Rawls, la idea común fundamental es la de sociedad vista como un sistema equitativo de cooperación social entre ciudadanos considerados como libres e iguales, y nacidos en la sociedad en que habrán de llevar una vida completa.<sup>15</sup> En tanto mecanismo hipotético, formal y abstracto, y diseñado *en laboratorio*, la *posición original* ayuda a conceptualizar o aprehender mentalmente el devenir de procesos que discurren más allá del control del teórico y cuyas distintas lógicas se entreveran constantemente.

Entre la noción de *consenso* y la de *razón pública*, que trataré en el punto siguiente, hay dos importantes ideas estrechamente relacionadas a las que me refiero sólo concisamente. En primer lugar, la *legitimidad*, que tiene que ver con la estructura general de la autoridad política, es decir, con la manera en que el poder se ejerce correctamente sobre ciudadanos que han nacido en una sociedad concreta en la que se entiende desarrollarán su ciclo vital completo. De aquí se sigue la importancia de acotar el espectro de lo político, y mucho más el del ejercicio *legítimo* de la violencia. En segundo lugar está el tema de la *estabilidad*, cuyo papel en la teoría rawlsiana ha sido en nuestra opinión insuficientemente comprendido, reduciéndosele a una cuestión de orden estrictamente práctico. Ello no es exacto, la estabilidad para nuestro autor es de un tipo muy especial e incluye el aspecto motivacional de una conducta que habría devenido razonable merced a un adecuado *sentido de justicia* desarrollado bajo una estructura institucional básica justa. La concepción pública de la justicia con estas premisas tendría que resultar aceptable a la razón pública de ciudadanos razonables y racionales, libres e iguales. Pero quizás el aspecto más relevante de la cuestión de la estabilidad en un nivel puramente teórico consiste en que su *test* es la clave para contrastar un *consenso entrecruzado* de un mero *modus vivendi*, ya que “la estabilidad de este último depende de situaciones circunstanciales y de un balance de fuerzas relativas”.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Cfr. John Rawls, “The Idea of an Overlapping Consensus”, en *Collected Papers*, *op. cit.*, p. 428.

<sup>16</sup> Cfr. John Rawls, *El liberalismo político*, *op. cit.*, p. 180.



## LA RAZÓN PÚBLICA

Parto, junto con Rawls, de la idea de que no todas las razones son públicas y de que la razón pública, que pertenece a una concepción de una sociedad constitucional democrática bien ordenada, es la razón de sus ciudadanos, quienes comparten una posición de igual ciudadanía; su objeto es el bien público, entendido como aquello que la concepción política de la justicia exige a la estructura institucional básica de la sociedad y a sus propósitos y fines.<sup>17</sup> La razón pública, pues, es *pública* de tres maneras distintas aunque estrechamente relacionadas: a) como la razón de los ciudadanos considerados libres e iguales en cuanto tales, es la razón del público; b) su objeto es el bien público —esencias constitucionales y materias de justicia básica—; y c) su naturaleza y contenido es público, y están dados por los ideales expresados en razonamientos públicos, de un modo abierto y visible, con miras a satisfacer el criterio de reciprocidad.<sup>18</sup> Dicho criterio de *reciprocidad* significa que los ciudadanos son *razonables* cuando se miran entre sí como sujetos libres e iguales en un sistema de cooperación social entre generaciones y, en tal virtud, están prestos a ofrecerse términos equitativos de cooperación de acuerdo con lo que consideran la concepción más razonable de justicia política. Y no sólo eso, sino que además acuerdan actuar honestamente con esos términos, incluso cuando ello pueda afectar sus propios intereses en situaciones particulares.

Conviene mostrar desde ahora una distinción importante en esta noción de *razón pública* respecto de la noción de *consenso* analizada en el punto precedente que creo dice mucho acerca de los lugares y las lógicas que en el ámbito de la teoría ocupan y desempeñan cada una de ellas. Por una parte, mientras la *razón pública* hace las veces de un *ideal regulativo* para una ciudadanía participativa de una democracia constitucional, el *consenso entrecruzado* funciona siempre como un *hecho o supuesto*, pienso que incluso hasta en el momento en que se sitúa *al final*, es decir, en la segunda etapa de exposición de la teoría o de justificación, debido a que él mismo *se mide* por el *test de la estabilidad*. Como concepción ideal, en cambio, la *razón pública* se limita a mostrar un estado de cosas deseable que, aunque nunca ocurra, no la hace por ello menos fundamental.<sup>19</sup> Quizás esté la razón pública, por tanto, más cerca de la idea de *legitimidad*. Debe también

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 247-248.

<sup>18</sup> *Ibid.*; véase asimismo “The Idea of Public Reason Revisited”, en *Collected Papers*, *op. cit.*, p. 575.

<sup>19</sup> *Cfr.* John Rawls, *El liberalismo político*, *op. cit.*, p. 248.

tenerse en cuenta que la idea de razón pública no rige para todas las cuestiones políticas “sino sólo para aquellas que implican lo que podríamos llamar ‘esencias constitucionales’ y cuestiones de justicia básica”,<sup>20</sup> es decir, a aquellas materias que se refieren al foro público y a sus sujetos. Dichos sujetos son los ciudadanos y los varios servidores públicos, aunque —como ahora veremos— de maneras distintas. La razón pública aplica a los *ciudadanos* cuando deliberan acerca de una determinada política, a la manera de los miembros de los partidos políticos con sus plataformas, de los candidatos durante las campañas en su oratoria pública y enunciados políticos, o de los diferentes grupos que los apoyan. Ella orienta además el *modo* en que éstos han de votar en las elecciones cuando se tratan materias de justicia elemental y las esencias constitucionales. El particular modo de que hablo se deduce de las características arriba mencionadas, que hacen *pública* a la razón, y consiste en la limitación del tipo de argumentos susceptibles de ser reconocidos por los ciudadanos como *válidos o razonables* a aquellos que, en líneas generales, se orientan al bien común, como quiera que éste se entienda. Aplica, en cambio, a los *servidores públicos* en los *foros públicos-estatales* cuando los legisladores debaten en el hemiciclo parlamentario; cuando el ejecutivo emite declaraciones y realiza actos públicos; y de una manera especial para el poder judicial, obligado a explicar y justificar todas y cada una de sus decisiones apoyándose en el caso en lo que considera una correcta interpretación de la constitución.<sup>21</sup> Por otra parte, la *razón pública* —la de la *cultura política pública*— debe distinguirse también con claridad hacia *afuera* de ella, es decir, tiene que delimitarse con precisión frente a una *cultura de fondo o trasfondo cultural* —*background culture*— y una *cultura política no-pública*. La primera de ellas, la cultura de fondo, es básicamente la cultura de la sociedad civil, la de sus diversas asociaciones; mientras que la segunda, la cultura política no-pública, que media entre la cultura política pública y la cultura de trasfondo, comprendería los medios de comunicación de masas: periódicos, televisión, radio,

---

<sup>20</sup> Las *esencias constitucionales* son de dos tipos : “a) principios fundamentales que definen la estructura general del estado y el proceso político : los poderes legislativo, ejecutivo y judicial; el alcance de la regla de mayoría; y b) igualdad de derechos y libertades básicos de los ciudadanos que las mayorías legislativas han de respetar, tales como: el derecho al voto y a la participación política, libertad de culto, libertad de pensamiento y de asociación, así como las tutelas proporcionadas por el imperio de la ley”, pp. 262 y ss.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 250-251. Sobre el papel del Tribunal Supremo como *paradigma de la razón pública*, véase en el mismo texto pp. 266-275.

etcétera.<sup>22</sup> En una democracia liberal, ambas serían en principio *seculares*, o sea, no estarían guiadas por alguna idea o principio central de carácter moral o religioso sino por argumentos más o menos *reflexivos*.<sup>23</sup> Para Rawls, las razones del trasfondo cultural como de la cultura política no-pública podrían sin mayores dificultades ser englobadas en la idea de una *razón social* como sólo distinta a la *razón pública*, que rige solamente para el debate sobre esencias constitucionales y de justicia básica. A este respecto, llama la atención el hecho de que Rawls no opone a esta última una *razón privada* —que dice desconocer— sino una de naturaleza *social*,<sup>24</sup> afirmación de la que se infiere la índole fundamentalmente *dialógica* de la razón en todos los casos. Esto se hace aún mucho más explícito cuando el filósofo estadounidense observa que la justificación pública no significa simplemente *razonamiento válido* sino más bien *argumento dirigido a otros*,<sup>25</sup> y de ahí también deriva su *universalidad de corte pragmático*.

He dicho que los límites de la razón pública varían históricamente, con lo cual estimo que no acierta la crítica a Rawls en la dirección de que sus distinciones entre las razones aceptables o no, y de lo que en cada caso vale también o no como razón pública, son trazados *a priori* y en el ámbito meramente teórico. Al respecto, nuestro autor ha señalado que un dominio o esfera de la vida no es algo *ya dado* aparte de una concepción pública de la justicia; tampoco es un tipo de espacio o lugar, sino simplemente *el resultado* de la aplicación de los principios de la justicia, directamente a la estructura básica, e indirectamente a sus diversas asociaciones.<sup>26</sup> El constructo analítico, ciertamente, diseñado para la concepción ideal de una ciudadanía democrática de una sociedad bien ordenada, es ofrecido por el filósofo sólo *para ayudarnos a pensar lo que de hecho ya hacemos* cuando en el seno de nuestras discusiones públicas reales logramos consensos, escuchadas y consideradas todas y cada una de las razones de sus participantes. Empero, obsérvese que son los propios ciudadanos quienes en cada caso tienen la última palabra sobre lo que les parece públicamente razonable, mientras que al teórico sólo le quedaría la calificación o contrastación del consenso con su modelo —que

---

<sup>22</sup> Cfr. John Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited", en *Collected Papers*, *op. cit.*, p. 576.

<sup>23</sup> Un argumento secular es reflexivo y crítico, públicamente inteligible y racional, no obstante, no equivale a la idea de razón pública, pues aquél puede ser moral o propio de una doctrina comprensiva; *ibid.*, p. 588.

<sup>24</sup> Cfr. John Rawls, *El liberalismo político*, *op. cit.*, p. 255.

<sup>25</sup> Cfr. John Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited", en *Collected Papers*, *op. cit.*, p. 593-594.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 599.

ha sido él mismo elaborado *desde* una tradición—, y nombrarlo como propio o no de una sociedad bien ordenada, pero sin poder determinar nunca su validez. Sin embargo, no es poco relevante esta tarea, por cuanto sus resultados se devuelven sobre la sociedad ayudando a su *pensamiento reflexivo*.

Para concluir con este punto dedicado a la noción de razón pública me refiero a su *contenido* y a las *líneas de orientación de la indagación pública*. En primer lugar, el contenido de la razón pública está dado por una *familia* de concepciones políticas de la justicia que Rawls presume liberal en un sentido amplio, que se caracteriza básicamente por: a) definir una lista de derechos, libertades y oportunidades básicos; b) otorgar una especial prioridad a éstos respecto de valores perfeccionistas y de las apelaciones al bien común; y c) proclamar medidas tendentes a asegurar a todos los ciudadanos los medios adecuados para el uso efectivo de sus libertades y oportunidades básicas.<sup>27</sup> En pos de su logro, no obstante, dicha familia de concepciones liberales debe contar con “orientaciones de indagación que definan modos de razonar y criterios para evaluar las clases de información relevantes en las cuestiones políticas”.<sup>28</sup> Entre los valores políticos más importantes que al respecto afirman las concepciones liberales están la *libertad* y la *publicidad* de la indagación, tanto como la *razonabilidad*. Además, ahora como condiciones de posibilidad para cualquier intento de justificación pública, debemos limitarnos a apelar en lo fundamental a las creencias comúnmente aceptadas, a formas de razonar del sentido común y a los métodos y conclusiones de la ciencia cuando no resulten controvertidos.<sup>29</sup> Ahora bien, como la razón pública permite muchas veces más de una respuesta razonable a cualquier cuestión, la *justicia como equidad* no es sino *un* ejemplo de lo que una concepción liberal podría ser. Subrayo la importancia del último enunciado para insistir en dos importantes características de la razón pública rawlsiana estrechamente relacionadas: primero, el rechazo de una versión *fuerte* de cognitivismo en moral y política, indispensable para abordar el tema de la pluralidad; y, segundo, su cualidad negativa primordialmente, propia de la noción del *juicio* kantiano,<sup>30</sup> y que en Rawls tiene que ver con *el modo* en que las cuestiones deben ser decididas, sin decir nada acerca de cuáles son *las*

---

<sup>27</sup> Cfr. John Rawls, *El liberalismo político*, op. cit., p. 258; además, “The Idea of Public Reason Revisited”, en *Collected Papers*, op. cit., pp. 581-582.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>30</sup> Cfr. Albrecht Wellmer, *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona, Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana, 1994.

buenas razones o *las* decisiones correctas.<sup>31</sup> Estimo que estas dos características sirven al fortalecimiento de la *reflexividad*, tanto a nivel teórico como práctico.

#### LA POSICIÓN ORIGINAL COMO MODELIZACIÓN DE LO RAZONABLE.

La idea de la *posición original* sirve para conectar de manera explícita el modo en que los miembros de una sociedad bien ordenada se ven a sí mismos como ciudadanos y el contenido de su concepción pública de la justicia.<sup>32</sup> Es decir, relaciona las intuiciones implícitas en nuestra cultura política pública, o sea, aquella *familia de ideas dispersas* de la tradición liberal, alrededor de las cuales se logra el consenso entrecruzado mínimo en forma provisional, con *una* concepción o ideal público de justicia coherente y sistemáticamente articulado a través de un procedimiento formal de construcción de origen kantiano. La posición original es para Rawls un instrumento de carácter hipotético, carácter que depende en su totalidad del teórico. Dicho instrumento es ofrecido a los ciudadanos como un *mecanismo de representación* que les permite pensarse desde una situación inicial favorable a la selección de unos principios de justicia para la estructura básica de su sociedad, de un modo compatible con sus intuiciones primarias. Ya he dicho antes que la posición original, aunque formaliza y abstrae los procesos de deliberación ciudadana, de ninguna manera puede ser entendida como su idealización o hipóstasis. Con ella se pretende sólo simplificar el contenido de los debates reales, cuya complejidad e infinitas posibilidades hacen menos probable el logro de acuerdos unívocos, necesarios para la acción pública.<sup>33</sup>

En primer lugar, expondré en forma breve el esquema *constructivista* implicado en la idea de *posición original* y observaré su peculiar filiación kantiana, así como su relevancia en el seno de la teoría considerada en su conjunto. No me detendré demasiado en el análisis de dicho procedimiento y sus elementos debido a que, en cierta forma, como instrumento teórico diseñado por el filósofo, pensado

---

<sup>31</sup> Cfr. John Rawls, "Commonweal interview with John Rawls", en *Collected Papers*, *op. cit.*, p. 618.

<sup>32</sup> Cfr. John Rawls, "El constructivismo kantiano en la teoría moral", en *Justicia como equidad. Materiales para una Teoría de la Justicia*, Madrid, Tecnos, 1999, p. 244.

<sup>33</sup> "El trabajo de abstracción, pues, no es gratuito: no se trata de la abstracción por la abstracción. Se trata más bien de continuar la discusión pública cuando han quebrado los comunes acuerdos compartidos menos generales"; cfr. John Rawls, *El liberalismo político*, *op. cit.*, p. 76.

*desde y para* un consenso entrecruzado, él mismo tiene que probarse *auto-sostenible*. Así lo presupondré en lo general. Además, estimo que por su estructura *reflexiva*, tratada en los puntos anteriores, el modelo es esencialmente capaz de aprendizaje. Posteriormente me centraré en las ideas de *lo racional* y *lo razonable*, que, aunque desempeñan ya un papel imprescindible *dentro* de la posición original, no deben ser reducidas a su estrecho marco. Respecto de ellas, la posición original funciona sólo como la herramienta teórica que permite captarlas y ordenarlas. Especialmente me referiré a la noción de *lo razonable* por ser un concepto que se mueve a través de todo el sistema y vincula sus dos niveles de justificación tanto en el plano práctico como epistemológico.

### **El constructivismo político. Kant en Rawls.**

La continuidad entre el diseño de la concepción pública de la justicia rawlsiana y la idea de *razón práctica* del filósofo de Königsberg considero puede ser trazada sin mayores dificultades debido a que esta última es la que dirige la *construcción* y elaboración de normas y principios que guían la voluntad libre de los sujetos, a diferencia de la *razón pura*, que procede en términos de *descubrimiento* de un orden de cosas dado. Dicha idea de razón práctica, como también la de autonomía, requieren que no exista ningún orden moral previo e independiente.<sup>34</sup> Así pues, un primer rasgo esencial del constructivismo kantiano en Rawls es que los primeros principios de corrección y justicia se especifican en el mismo procedimiento de construcción, que considera a las personas como razonables y racionales, libres e iguales. No obstante, una distancia importante de Rawls respecto del constructivismo kantiano —que a mi me interesa sobremanera—, es que la concepción de la persona moral desde la que se construye la concepción pública de la justicia, parte obligadamente de ciertas ideas intuitivas básicas *implícitas* en la cultura política pública de una sociedad democrática, como las de la sociedad y de la

---

<sup>34</sup> Según Paul Ricoeur, “de Kant no se ha retenido la oposición entre la obligación nacida de la razón práctica y la inclinación empírica (en otras palabras, el trascendentalismo, como ocurre en Habermas), sino la idea de que lo justo se construye, puesto que procede de una elección razonada, mientras que el bien se halla y se descubre, puesto que es aprehendido intuitivamente”. En “Después de *Teoría de la justicia* de John Rawls”, en *Lo justo, op. cit.*, p. 100.

persona, y no desde ninguna concepción metafísica particular.<sup>35</sup> El procedimiento constructivo, sito principalmente en la noción de *posición original*, debe entonces articular coherentemente todas y cada una de esas ideas con la razón práctica e inferir de ahí los principios de justicia.

Esta noción de la *posición original* es quizás por su complejidad el concepto rawlsiano que ha sido objeto del mayor número de críticas. Creo que ello se debe a una insuficiente comprensión de su papel al interior de la teoría como un mecanismo de representación, es decir, como un mero instrumento *heurístico*. Su alto nivel de formalización y abstracción le ha valido con frecuencia a Rawls fuertes acusaciones de *trascendentalismo* o *idealismo* que lo sitúan muy cerca de la metafísica kantiana. Las diversas reformulaciones del concepto se dirigen precisamente a lidiar con este género de objeciones insistiendo en que la posición original no es en manera alguna un ideal sobre un estado de cosas deseable, sino una mera hipótesis, una *conjetura*, de la que podemos o no echar mano en cualquier momento en que nos preguntemos cuál sería el mejor modo de pensarnos a nosotros mismos si quisiéramos escoger principios de justicia básica.<sup>36</sup>

Rawls parte de la intención declarada —aún en *El liberalismo político*— de elaborar su concepción pública de la justicia llevando a un nivel de abstracción mayor la teoría del *contrato social* en la tradición de Locke, Rousseau y Kant, más que de Hobbes. Al respecto, Carlos Thiebaut sugiere que, no obstante, la misma evolución de la teoría y su incorporación de elementos diversos ajenos a la tradición contractualista debe conducirnos a *re-pensar* el contractualismo rawlsiano en términos esencialmente *constructivistas*: ya no se tratará entonces de entender el mecanismo contractual en el estricto sentido de servir como marco de resolución de nuestros intereses enfrentados mediante la adopción de ciertos principios de justicia, sino de explicar la justificabilidad pública y moral de ese marco de acuerdo.<sup>37</sup> Ya Robert Paul Wolff señalaba, poco después de la aparición

---

<sup>35</sup> No cualquier cosa puede ser construida, pues la base del procedimiento es la concepción de las personas como libres e iguales, como racionales y razonables. Esta concepción es únicamente *reflejada* (*mirrored*) en el procedimiento; *cfr.* John Rawls, “Themes in Kant’s Moral Philosophy”, en *Collected Papers*, *op. cit.*, p. 514.

<sup>36</sup> *Cfr.* John Rawls, *El liberalismo político*, *op. cit.*, pp. 57-58.

<sup>37</sup> “[A]mbos conceptos —contractualismo y constructivismo— no se encuentran en oposición excluyente; pero, sin embargo, cabe mostrar que entre ellos se ejerce una distancia teórica significativa”; *cfr.* Carlos Thiebaut, “Las racionalidades del contrato social: Kant en Rawls”, en *Zona abierta*, núm. 32, julio-septiembre, 1984, p. 120.

de *Teoría de la justicia*, que la introducción de nociones como la del *velo de la ignorancia* o la de *bienes primarios*, en el seno de la posición original, afectaba a la comprensión de la justicia como equidad en términos contractualistas o de *regateo*; lo anterior, debido a que se eliminaban, junto con la información de las partes, las bases para *negociar*. Al mismo tiempo, Wolff destacaba también que se iba afirmando por Rawls la plausibilidad moral de la teoría.<sup>38</sup>

Con la aparición de “Kantian constructivism in moral theory”, Rawls observa que lo que distingue el constructivismo del filósofo de Königsberg es la especificación de una concepción de la persona como un elemento *sine qua non* de un procedimiento razonable de construcción, el resultado del cual determina el contenido de los primeros principios de justicia. Añade Rawls que esta tarea no debe concebirse como un problema de orden epistemológico, sino social-práctico: el de construir una concepción *pública* de la justicia. Dicha perspectiva de carácter *pragmático* traslada la cuestión de *la verdad* de esa concepción a una menos fuerte, relacionada con su *objetividad*, misma que debe leerse en los términos de un *punto de vista social construido*, adecuado a la aquiescencia de todos los posibles afectados por ella.<sup>39</sup> En este punto jugará un papel fundamental la noción de *lo razonable* en su sentido más epistémico, el relacionado con las *cargas del juicio*.

Tres son las *concepciones-tipo* básicas de la justicia como equidad dentro del esquema constructivista: *sociedad bien ordenada*, *persona moral* y *posición original*. La última de ellas, la que aquí refiero, sirve para mediar entre las otras dos, modelando la manera en que los ciudadanos de una sociedad bien ordenada, como personas morales, habrían de seleccionar los principios de justicia. Su virtualidad radica en la circunstancia de que a través de ella se sitúa a las personas morales entre sí en una posición de equidad. Precisamente es también en la posición original donde se expresa con más claridad el procedimiento de construcción de la teoría, que puede ser descrito como *puro* porque permite explicar cómo las partes son autónomas en tanto agentes racionales de construcción.<sup>40</sup> La posición original

---

<sup>38</sup> En *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la 'Teoría de la Justicia'*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 95 y ss.

<sup>39</sup> En John Rawls, *Collected Papers, op. cit.*, pp 304-306. Existe traducción al castellano: “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, en *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1986. Aquí sigo el original en inglés.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 308-310.



es entonces *el punto de vista* desde el que las personas en el diseño de la justicia como equidad *construyen* su concepción pública de la justicia y ordenan los principios básicos de su convivencia. Como he dicho antes, debe tenerse en cuenta, como un rasgo fundamental del modelo: el hecho de que éste tiene que partir de una *auto-comprensión* ciudadana mínima común, arraigada en una tradición, que reconoce para sus integrantes la calidad de personas libres e iguales, racionales y razonables. Dicho reconocimiento es lo único que puede asegurar la adhesión de los sujetos a la posición original. Todo el procedimiento de abstracción se dirige precisamente a cumplimentar las exigencias de los propios ciudadanos que tendrán que verse a sí mismos incorporados en el modelo. Esta singular estrategia de construcción en Rawls, cuando se mira en su conjunto, es decir, tomada ya en cuenta la etapa de justificación pública, revela una epistemología con rasgos *coherentistas*. Si no lo pensamos así, estimo que acertarían las críticas de los comunitaristas, en el sentido de que la teoría toda sería *tautológica*.<sup>41</sup> Sin embargo, la posición original apunta más bien a ofrecerse sólo como un medio de reflexión pública y autoclarificación.<sup>42</sup>

Nociones como las del *velo de la ignorancia* o los *bienes primarios* no tienen otro fin sino el de situar, hipotéticamente, a las partes en la posición original —representantes de los ciudadanos— en las condiciones más equitativas posibles. Con las restricciones de cierto tipo de información, el velo de la ignorancia pretende eliminar las ventajas negociadoras de alguna de las partes, que surgen inevitablemente de las contingencias del mundo social. Para Rawls no hay ninguna razón por la que estas circunstancias azarosas habrían de afectar un acuerdo para regular nuestras instituciones en lo venidero.<sup>43</sup> Sin embargo, la ausencia de información sobre la propia situación, podría acarrear la desmotivación de las partes para ocurrir a un punto como la posición original. La idea de bienes primarios<sup>44</sup> atañe precisamente al aspecto de las personas relacionado con sus concepciones del bien, es decir, de sus motivaciones, pues se parte del supuesto

---

<sup>41</sup> Para las críticas comunitaristas, *cfr.* S. Mulhall y A. Swift, *El individuo frente al Estado. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de hoy, 1996.

<sup>42</sup> “La idea es usar la posición original para captar conceptualmente tanto la libertad y la igualdad, como las restricciones puestas a las razones, de modo que resulte perfectamente evidente cuál sería el acuerdo al que llegarían las partes como representantes de los ciudadanos”; *cfr.* John Rawls, *El liberalismo político*, *op. cit.*, p. 56.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 53-54.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 211-224.

de que de estos bienes todos los sujetos desean más que menos. De esta manera, *razonabilidad* y *racionalidad* enmarcan el escenario de la posición original, debido a que las hemos reconocido como positivas en tanto seres *situados*.

Una última consideración respecto del constructivismo en Rawls me conduce a observar su concepción *compleja* de la persona y de la sociedad. Las personas, dentro de la teoría, se entienden como miembros de una sociedad política entendida como un sistema equitativo de cooperación social intergeneracional; además, poseen dos facultades morales esenciales ajenas a esa concepción de la sociedad, a saber: un sentido de la justicia y una noción del bien. Un sujeto sólo cognoscente, como el que el intuicionismo implica, sería insuficiente para el diseño de una concepción constructivista de este tipo.<sup>45</sup> También con la exposición de la idea de *equilibrio reflexivo* diré algo acerca de esta cualidad compleja de los sujetos en Rawls.

### Racional y razonable

Las distancias entre el contractualismo y el constructivismo son más notorias cuando se observan desde el expediente de la *racionalidad* y la *razonabilidad*, respectivamente. Siguiendo con el curso *inverso* de mi exposición, analizaré estas dos nociones concentrándome precisamente en dichas distancias, manifiestas con mucha claridad en la *re-interpretación* rawlsiana de Kant en los años ochenta. En mi estrategia es fundamental la respuesta a la interrogante sobre *qué es* lo que conduce a Rawls de una propuesta inicial concebida en términos contractualistas, en el sentido estrecho de una negociación o *regateo* para la elección en condiciones de incertidumbre, a una propuesta mucho más amplia articulada en torno al eje *moral* del constructivismo kantiano. Movimiento que implica además, en el orden del *tipo* de las razones de los sujetos, el traslado del acento de la racionalidad primera de corte *teleológico* —instrumental, de medios y fines—, a otra *deontológica* —fundada en valores y principios—. Valores y principios éstos que no se entienden en la teoría de Rawls como *descubiertos* en un mundo dado ya desde siempre, sino como *construidos a partir de ciertas ideas intuitivas básicas, implícitas en la cultura de una sociedad democrática liberal*. Esta circunstancia

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 124.

asienta la teoría en una base social, pragmática, que le evita al filósofo estadounidense las acusaciones de trascendentalismo. Como se vio en el punto anterior, el velo de la ignorancia es sólo un punto de vista social.

Precisamente es una de estas ideas *implícitas* en la tradición liberal, que permite a Rawls pensar *lo razonable* dentro de la teoría del contrato, de la que me serviré aquí en lo fundamental. Me referiré a la concepción, hecha *explícita* en el diseño constructivista, de la *sociedad* en los términos de “un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo, de una generación a la siguiente”.<sup>46</sup> Con este asidero en lo social puedo ahora, con Rawls, introducir los elementos que *hacen razonable a la razón*. Como la distinción entre los *usos público y privado* de la razón, también la existente entre *lo racional y lo razonable* es sugerida, sin duda alguna, a Rawls por Kant; empero, como en aquélla, la interpretación tiene matices muy propios. Entiende Rawls que el uso del término *Vernünftig* de Kant comprende el sentido amplio de *reasonable* —razonable—, que enmarca lo *rational* —racional—. El primero de ellos se expresaría en el imperativo categórico o razón práctica pura, mientras que el segundo, como un imperativo hipotético o de razón práctica empírica.<sup>47</sup> Tiene además lo razonable para Rawls un sentido todavía más peculiar y característico, aún kantiano, sin embargo, más cercano a las máximas del *juicio reflexionante*. Pues razonable significa también *juicioso* como prudente, sensato, acertado; dispuesto a escuchar y considerar seriamente las razones ofrecidas por los otros.<sup>48</sup> Sobre estos usos de la razón teórica y práctica, y sus efectos para el procedimiento de construcción, subraya Rawls fundamentalmente la importancia de la razón práctica, que se ocupa de la producción de objetos de acuerdo con una concepción de los mismos, mientras que la teórica se ocupa del conocimiento de objetos dados. Lo cual no significa que esta última no desempeñe ningún papel relevante, pues es la razón teórica la que

[...] modela las creencias y el conocimiento de las personas racionales que participan en la construcción; y esas personas hacen uso de su capacidad general de razonamiento, inferencia y juicio a la hora de seleccionar los principios de justicia.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>47</sup> Cfr. John Rawls, “Themes in Kant’s Moral Philosophy”, en *Collected Papers*, *op. cit.*, pp. 503-504.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> Cfr. John Rawls, *El liberalismo político*, *op. cit.*, p. 124.

Expondré ahora muy brevemente la noción de *lo racional*, para luego exponer los rasgos distintivos de lo razonable. Para Rawls, lo racional se aplica a un agente —individual o social— con sus características facultades de juicio y deliberación a la hora de perseguir los objetivos e intereses que le son propios. Las facultades relacionadas con esta cualidad de los sujetos tienen que ver tanto con la elección de los medios adecuados para la persecución de fines dados (racionalidad instrumental, de medios-fines), pero también para ponderar entre distintos fines y el significado que tienen para su plan global de vida, tomando en consideración su coherencia y complementariedad.<sup>50</sup> En palabras de Rawls, a los agentes sólo racionales les faltaría la especial sensibilidad moral de quien desea comprometerse en una cooperación equitativa; cualidad primordial de lo razonable.<sup>51</sup> La posición original es el instrumento que permite captar esta idea de racionalidad para las partes, que se mueve en un marco de restricciones razonables.

Por su parte, *lo razonable* es la virtud de las personas comprometidas en la cooperación social, que se define en la disposición de: a) proponer sus términos equitativos, de manera recíproca; b) reconocer las cargas del juicio y aceptar sus consecuencias; y c) actuar moralmente, es decir, razonar en común y pensar en las consecuencias de las propias acciones sobre el bienestar de los demás.<sup>52</sup> Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que lo racional y lo razonable son ideas complementarias, pues los agentes solamente razonables carecen de fines propios a cuya promoción sirve la cooperación social; mientras que los agentes meramente racionales no disponen de un sentido de justicia que les permita reconocer la validez de las exigencias ajenas.<sup>53</sup>

Los criterios elementales de *razonabilidad*, que considero implícitos en la definición del párrafo anterior, y que operan como restricciones a la racionalidad de las partes en la posición original, serían básica y brevemente los siguientes: a) *generalidad*, como la circunstancia de que los principios de justicia acordados, y las normas que de ellos se deriven, deban formularse sin el uso de nombres propios o descripciones rígidas definitivas; b) *universalidad*, como el reconocimiento para *todos* los participantes de su calidad de personas morales; c) *publicidad*, como el hecho de que en el seno de la posición original se requiere que las partes valoren

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 81-82.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 79-81.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 83.

la concepción pública de la justicia, sujetándose a la restricción de que los principios que para ella acuerden, tienen que servir a todos en el sentido estipulado; además de que cualquiera tiene que ser capaz de reconocerlo como el resultado de un acuerdo; d) *reciprocidad y simetría*, que aseguran que todas las partes respetan lo pactado, y de que nadie goza de una situación privilegiada respecto de los demás, respectivamente; e) contar con un *principio de ordenación de demandas conflictivas*; f) *finalidad*, en el sentido de que las partes en el diálogo reconocen que los principios que acuerden representan el tribunal supremo al cual pueden apelar; y, aunque menos claramente, g) la *estabilidad*, o sea, la anticipación de que el acuerdo tendrá vigencia en la vida real, al margen de las circunstancias predominantes.<sup>54</sup>

Junto con Paul Ricoeur, considero que quizás la condición de *publicidad* sea la más importante de todas.<sup>55</sup> El propio Rawls insiste mucho más en este concepto, cuya realización, pienso, asegura en lo básico el respeto de los demás

[L]o razonable es público en un sentido en que no lo es lo racional. Eso significa que es merced a lo razonable que ingresamos como iguales en el mundo público de los demás y que estamos dispuestos a proponer, o a aceptar, según sea el caso, términos equitativos de cooperación con ellos. Esos términos, fijados como principios, determinan las razones que tenemos que compartir y reconocer públicamente unos frente a otros como fundamento de nuestras relaciones sociales. En la medida en que somos razonables, estamos dispuestos a construir el marco del mundo social público. [...] Sin un mundo público establecido, lo razonable puede mantenerse en suspenso, quedando por mucho abandonado a lo racional, aún cuando lo razonable no deja nunca de vincular *in foro interno*, por usar la expresión de Hobbes.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Cfr. Kenneth Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism*, pp. 58-59; además, John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", en *Collected Papers*, op. cit., p. 317.

<sup>55</sup> Cfr. Paul Ricoeur, "¿Es posible una teoría puramente procesal de la justicia? A propósito de *Teoría de la Justicia* de John Rawls", en *Lo Justo*, op. cit., p. 78. Para Ernst Tugendhat "Las más importantes de estas 'limitaciones formales' son la 'generalidad' y la 'universalidad'. Según entiende Rawls estos principios, no parecen implicar imparcialidad; y, sin embargo, esta idea la subraya Rawls como una condición esencial del punto de vista moral [...] Estoy menos seguro del peso que otorga a la condición de 'autonomía' (los principios tienen que ser 'autoimpuestos')", en "Observaciones sobre algunos aspectos metodológicos de *Una Teoría de la Justicia* de Rawls", *Problemas de Ética*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 30.

<sup>56</sup> Cfr. John Rawls, *El liberalismo político*, op. cit., p. 84.

Es interesante destacar que ya en *Teoría de la justicia* Rawls contemplaba la mayoría de estas condiciones *razonables*, denominándolas *restricciones formales del concepto de lo justo*. En aquel entonces, decía el autor que estas restricciones era *razonable* que se impusieran al procedimiento de construcción; sin embargo, el concepto es usado ahí en un sentido muy distinto a la noción de lo razonable que en este punto he desarrollado, y que parte básicamente de “Kantian Constructivism in Moral Theory”, porque ésta integra una concepción moral de la persona y de la sociedad. Las restricciones formales *razonables* tienen todavía en esa *ópera prima* las connotaciones de una racionalidad pragmatista, en un sentido estricto de instrumentalidad o de medios-fines.<sup>57</sup>

Existe también una segunda acepción de la palabra *razonable* —la disposición a reconocer las *cargas del juicio*— que guarda una relación estrecha con el tema de la *objetividad*, y funciona, en este sentido, como un *contra*-concepto práctico de la idea de *verdadero*.<sup>58</sup> De esta forma, tiene connotaciones más *epistémicas* que la idea de lo razonable que acabo de analizar, relativa a nuestra disposición a actuar moralmente. El constructivismo político, entonces, no dice nada respecto de la noción *verdad*. La labor de decir en cada caso qué es lo verdadero compete a las diversas doctrinas comprensivas, filosóficas o religiosas, que circulan a lo largo y ancho de las sociedades democráticas liberales, plurales en esencia. El único criterio de corrección que el constructivismo admite es la *razonabilidad*, y no aspira a nada más. En este segundo sentido, la noción lidia con el problema de cómo es posible que se produzca un *desacuerdo razonable*. A esta pregunta responde la idea de *cargas del juicio* como fuentes de este peculiar tipo de desacuerdo, y una lista de algunas de las cargas más obvias, que propone Rawls como ejemplos de ciertos elementos aleatorios y dificultades en el ejercicio adecuado de nuestra razón y juicio en el curso ordinario de nuestra vida política.<sup>59</sup> La intuición rawlsiana tiene que ver con la *sospecha* de que no es realista y provoca hostilidad entre los distintos sujetos pensar que “todas nuestras diferencias están arraigadas en la ignorancia y en la perversión, si no en rivalidades

---

<sup>57</sup> “La adecuación de estas condiciones formales se deriva de la misión que tienen los principios de la justicia de *resolver las demandas* que las personas se hacen unas a otras, y a sus instituciones” —las cursivas son mías—; John Rawls, *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 157.

<sup>58</sup> Cfr. Jürgen Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en *Debate sobre el liberalismo político*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>59</sup> Cfr. John Rawls, *El liberalismo político*, *op. cit.*, pp. 85-89.

de poder, estatus o ventaja económica”;<sup>60</sup> y en esta sospecha, va todo un alegato de Rawls en favor de la *tolerancia*.<sup>61</sup>

Concluyo este apartado subrayando la relevancia epistémica del concepto de razonable en su segunda acepción. Es paradójicamente Habermas, quizás uno de los que más han criticado el abandono rawlsiano de las pretensiones de cognitivismo moral en su teoría, quien sugiere una vía muy interesante para comprender este último significado de lo razonable. El filósofo alemán propone dos vías exploratorias distintas. La primera de ellas, que entiendo él suscribe, es la de entender lo *razonable* en el sentido de la razón práctica como un sinónimo de *moralmente verdadero*, o sea, “como un concepto de validez análogo a la verdad distinto de la verdad proposicional, pero que se encuentra en el mismo plano que ésta”.<sup>62</sup> No creo que sea ésta la intuición de Rawls. Para mí es la segunda interpretación de Habermas la que se acomoda más a la concepción de lo razonable de la justicia como equidad —como él mismo reconoce. Debemos entonces comprender por razonable

[...] algo así como “reflexivo” en relación con concepciones discutibles cuya verdad por el momento resulta inciertas; en este caso se emplea “razonable” como un predicado de orden superior que relaciona con el trato con “reasonable disagreements”, esto es, con la conciencia falible y la actitud civil de personas, más bien que con la validez de sus expresiones.<sup>63</sup>

#### EL EQUILIBRIO REFLEXIVO

Dividiré esta sección en dos partes. Primero expondré qué es y cómo funciona el *equilibrio reflexivo* en tanto criterio último de lo razonable, y, en consecuencia, como criterio de justificación de los principios de justicia para la estructura básica de la sociedad. En segundo lugar, me avocaré a la paradójica pregunta de si el equilibrio reflexivo es en verdad *reflexivo*, o si es más bien una noción conservadora, como ha sido sugerido por autores como Habermas o McCarthy y, de otra forma,

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>61</sup> *Ibid.* Sobre este tema véase también Carlos Thiebaut, *De la tolerancia*, Madrid, Visor, 1999.

<sup>62</sup> Cfr. Jürgen Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en *Debate sobre el liberalismo político*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 60.

por Tugendhat; incluso, si no es quizás tautológica, como se ha opinado desde el comunitarismo. En esta segunda parte, entraré muy brevemente en algunas consideraciones de orden metodológico y epistemológico sobre la plausibilidad de dicho concepto.

Curiosamente, aunque el movimiento rawlsiano de la década de los ochenta está en gran medida dirigido al tratamiento de cuestiones metodológicas que hagan posible la comprensión global de la teoría y su justificabilidad pública, lo cierto es que no es sino en *Teoría de la justicia* y en “The Independence of Moral Theory”<sup>64</sup> en donde el equilibrio reflexivo es analizado en mayor profundidad. En escritos posteriores, de manera significativa en “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”,<sup>65</sup> o incluso en *El liberalismo político*, la noción pasa a un segundo plano explicativo, mientras que se acentúa la calidad sólo *práctica* o *política* de la tarea de justificación.<sup>66</sup> En este sentido, parece adquirir preeminencia la idea de *consenso entrecruzado*, cuya medida básica tendría simplemente que pasar el *test* fáctico de la *estabilidad*. Personalmente he seguido una hipótesis diferente. Considero que el *giro* mismo, es decir, el énfasis en el consenso entrecruzado, y la posibilidad misma del liberalismo político de comprenderse como *independiente* de cualquier doctrina comprensiva y de la filosofía, no puede ser pensado sin la epistemología con rasgos *coherentistas* en que se asienta la noción del equilibrio reflexivo. De ahí nuestro *viaje de vuelta*. Por ello, llama también la atención que el concepto haya sido descuidado tanto tiempo, siendo rescatado, precisamente, sólo hasta ahora en toda su importancia como pieza nuclear de justificación de la justicia como equidad.<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> Cfr. John Rawls, *Collected Papers*, *op. cit.*, pp. 286-302. Hay traducción al castellano en John Rawls, *Justicia como equidad*, *op. cit.*, pp. 192-208.

<sup>65</sup> Cfr. John Rawls, *ibid.*, pp. 388-414. Existe también su traducción castellana “La justicia como equidad: Política no metafísica”, en *La Política*, núm. 1, 1er. Semestre de 1996. Me guío por el original en inglés.

<sup>66</sup> Cfr. Kenneth Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism*, *op. cit.*, p. 72.

<sup>67</sup> Uno de los más importantes estudios realizados en aquella época acerca de *Teoría de la Justicia*, el de R. P. Wolff, se limitaba sobre el particular al siguiente comentario: “[E]l modelo de Rawls, aún en su más pura forma, sigue siendo un modelo de heteronomía generalizada, más que de autonomía generalizada [...] Pero, a pesar de estas graves deficiencias de la versión del juego de regateo de la teoría, Rawls persiste en creer que una afortunada realización de tal proyecto sería una contribución verdaderamente poderosa a la filosofía moral y social. Así, pues, resulta claro que no está dispuesto, sencillamente, a renunciar al esfuerzo, y a dedicarse, en cambio, a la reconstrucción racional. El resultado de esta ambivalencia es la característica noción del ‘equilibrio reflexivo’”, *Para comprender a Rawls*, *op. cit.*, p. 167-168. Por el



### Definición.

Conviene notar desde el principio que el equilibrio reflexivo se articula fundamentalmente en relación estrecha con la noción de posición original. De lo que con él se trata es de corroborar si los principios que podrían ser elegidos en esa situación hipotética, en donde nos describimos como agentes morales libres e iguales, se corresponden o no con las convicciones que acerca de la justicia tenemos, o si las amplían de un modo aceptable. Es decir, observamos si con estos principios *a la mano* realizamos en lo general los mismos juicios sobre la estructura básica de la sociedad que ahora, y sobre los cuales tenemos la mayor confianza; o bien, si cuando estos juicios están en duda, los principios nos ofrecen una solución que podemos aceptar *reflexivamente*.<sup>68</sup> El esquema de principios que se conforma en este proceso representa la concepción moral —política, en nuestro caso— de la persona o de la sociedad en cuestión, y caracteriza su sensibilidad moral, porque diferentes personas sostienen diferentes concepciones acerca de lo justo.<sup>69</sup> Las creencias o juicios intuitivos primarios, desde los cuales comienza la posición original su cometido de construcción de los principios de justicia, son considerados únicamente *hitos provisionales* que suponemos tendrían que satisfacer cualquier concepción de la justicia.<sup>70</sup> Rawls cita en repetidas ocasiones la intolerancia religiosa y la discriminación racial como preclaros ejemplos de lo que se considera injusto con total seguridad. Empero, es interesante hacer notar que estas ideas acerca de la barbarie que indigna no son traídas desde un mundo moral allende los propios sujetos sino que sólo pueden comprenderse para Rawls desde tradiciones concretas, en ese proceso de aprendizaje colectivo que es la historia humana. De cualquier modo, no es tarea fácil encontrar y delinear cuáles son las concepciones más importantes de una cultura alrededor de las que se tendría que articular la concepción política. En su apoyo, el teórico puede echar mano de lo que al respecto han dicho los escritores más representativos e, incluso, de sus propias convicciones, con la condición de estar dispuestos a contrastarlas en un sincero y detallado *autoexamen*. Insisto en la *provisionalidad* de las creencias que funcionan como

---

contrario, Ernst Tugendhat subrayaba ya tempranamente la importancia de dicha noción en el contexto de la teoría y mostraba sus rasgos coherentistas; véase “Observaciones sobre algunos aspectos metodológicos...”, en *Problemas de ética*, *op. cit.*, pp. 15-38.

<sup>68</sup> Cfr. John Rawls, *Teoría de la justicia*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>69</sup> Cfr. John Rawls, “The Independence of Moral Theory”, en *Collected Papers*, *op. cit.*, p. 288.

<sup>70</sup> Cfr. John Rawls, *Teoría de la justicia*, *op. cit.*, p. 37.

hitos o puntos fijos de construcción, *pero también* —y no menos— en la de los principios resultantes de ellas. Quizás sea éste el rasgo distintivo del equilibrio, que, de esta manera, nos permite *ir y venir* desde cualquiera de los extremos —creencias o principios—, revisándolos y modificándolos en el proceso, en su caso. No hay nada en este doble recorrido que no pueda en principio ser tematizado: principios, tradiciones, creencias, juicios, y hasta nuestros sentimientos morales.<sup>71</sup> Para Rawls, el equilibrio reflexivo es un *equilibrio* porque al final del proceso nuestros juicios y principios coinciden; y es *reflexivo* porque en cualquier momento y en cualquier nivel de generalidad podemos saber a qué principios se ajustan nuestros juicios, así como las premisas de las que se derivan.<sup>72</sup>

La idea consiste, entonces, básicamente en *hacer explícitos* a través de principios nuestros juicios morales considerados de manera *implícita* y observar si somos capaces de casarlos en un sistema coherente de creencias, en todos los niveles de generalidad. Los equilibrios logrados en cada caso, sin embargo, no son necesariamente estables, pues debemos suponer también que en el ejercicio constructivo habrán seguramente discrepancias entre juicios y principios, empero, ello solamente significa que podemos de nuevo partir de estas discrepancias para modificar la definición de la situación inicial o revisar aquellos juicios, o también, en la labor de revisión, afirmarnos en aquélla y éstos, y *re-elaborar* de nuevo los principios. Es evidente con ello, que ningún lugar es preeminente respecto del otro en la tarea de justificación, pues ésta no es fundacionalista sino coherentista. Esto quiere decir que ni nuestros juicios considerados justifican a los principios, ni éstos justifican los juicios que emitimos; sino más bien debemos entender que la justificación “es cuestión del mutuo apoyo de muchas consideraciones y de que todo se ajuste conjuntamente en una visión coherente”.<sup>73</sup> Probamos así la validez de una interpretación provisoria de la situación inicial —como la posición original—, y vemos si se acomoda a nuestras más firmes convicciones y nos proporciona la debida orientación a la hora de resolver aquellos conflictos que cotidianamente inciden sobre nuestros juicios, especialmente en aquellos menos ciertos. La posición original es para nuestro autor una de tantas situaciones iniciales posibles desde las

---

<sup>71</sup> “La justicia como imparcialidad es una teoría de nuestros sentimientos morales tal y como se manifiestan en nuestros juicios meditados, hechos en una reflexión equilibrada”; *cf.* John Rawls, *Teoría de la justicia*, *op. cit.*, p. 146.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 39.

que podríamos reflexionar, no obstante, según él, es la que mejor se ajusta a las ideas implícitas en la cultura pública política de la tradición democrática liberal. Para nosotros, en cambio, ciudadanos habitantes de dicha tradición, la posición original es únicamente un mecanismo de representación que sirve como instrumento *auto-reflexivo* de deliberación pública, y que podemos o no admitir en función de su idoneidad para la elección de los principios de justicia básica de nuestra sociedad. Por la calidad altamente formalizada y abstracta de dicha situación, el equilibrio reflexivo parece exigir de cada uno de nosotros desempeñar el papel de un teórico.

Antes de ello, para cerrar este punto, solo quiero señalar que hasta ahora me he estado refiriendo básicamente a la concepción del equilibrio reflexivo *estrecho* —*narrow*—, que atañe sólo a las creencias y principios de una teoría moral o política. El siguiente paso hacia un equilibrio reflexivo *amplio* —*wide*—, implica la armonía, o, por lo menos la no oposición, entre dicha teoría y las diversas áreas del conocimiento, como la epistemología, psicología, sociología, la teoría del significado, etcétera; así como con las diversas condiciones formales de la racionalidad —generalidad, publicidad, universalidad. Esto no significa, desde luego, que este tipo de equilibrio esté determinado por todas estas teorías y condiciones formales, sino sólo que la concepción política lograda debe poder responder ampliamente a las más diversas argumentaciones filosóficas y al más severo escrutinio teórico.<sup>74</sup>

### **¿Es en verdad *reflexivo* el equilibrio reflexivo?**

Tres tipos distintos de acusaciones ha recibido la noción de equilibrio reflexivo, que atentan directamente contra el rasgo mismo que la hace posible y la justifica. No sirve de mucho a Rawls una teoría *muy equilibrada* y *poco reflexiva*, pues cualquier intento de justificación desde una noción de esta naturaleza quedaría encerrado en una inmensa y estéril *tautología*. Las primeras críticas que expondré han sido dirigidas a Rawls desde el *comunitarismo*, y atañen —en lo que respecta a la justificación— a la presentación de la teoría en dos etapas distintas. Los comunitaristas han cuestionado este dudoso modo de proceder señalando que las dos principales estrategias metodológicas de justificación en Rawls —el consenso

---

<sup>74</sup> Cfr. John Rawls, “The Independence of Moral Theory”, en *Collected Papers*, *op. cit.*, pp. 289 y ss.

entrecruzado y el equilibrio reflexivo— difícilmente pueden pensarse como dos momentos de un mismo proceso: si la segunda etapa de justificación, la del consenso, es esencial porque implica el momento de contrastación de la teoría diseñada de manera independiente con un acuerdo mínimo estable de las diversas doctrinas comprensivas de la sociedad, sin embargo, no aparece claramente, por ninguna parte, una afirmación de Rawls en el sentido de que de no ser posible el logro de este consenso elemental, los dos principios de la justicia logrados en la primera etapa tendrían que considerarse inválidos. Por el contrario, si los principios de justicia no son construidos independientemente, sino que se infieren y articulan a partir de ciertas ideas implícitas ya en la cultura pública política, el segundo momento de justificación sería irrelevante por tautológico. En su opinión, entonces, daría la impresión de que el proceso que Rawls denomina justificatorio no sería sino una *feliz coincidencia*.<sup>75</sup> Estimo que el defecto de la argumentación comunitarista parte de la incompreensión de que las dos etapas en la teoría lo son sólo para efectos expositivos y nada más; no hay algo así como dos *momentos* en un sentido temporal. Ésta, exactamente, ha sido la hipótesis que a lo largo de este trabajo he seguido e intentado probar, la *reversibilidad* de la teoría.

En segundo lugar, Habermas, McCarthy y Baynes observan que el equilibrio reflexivo en Rawls es una noción *conservadora*. Preocupados los tres fundamentalmente en la necesidad de la *crítica*, tanto como de la justificación pública misma, señalan la imposibilidad del equilibrio reflexivo de transgredir en ocasiones ese consenso entrecruzado establecido, desde donde se infieren los postulados de construcción de la posición original; dicho de otro modo, si ya Rawls desde un principio se apoya en *ideas implícitas*, no parece ser admisible, al averiguar si la sociedad en estudio es o no justa, apelar directamente *otra vez* al mismo campo común de consenso público.<sup>76</sup> Esta crítica es una de las primeras que anticipa Rawls. Contra ella nuestro autor manifiesta que *no es cierto* que el equilibrio reflexivo limite la investigación acerca de los principios morales a lo que la gente sostiene actualmente, pues uno no sólo toma en cuenta sus juicios más particulares —por ejemplo, sobre acciones particulares e instituciones— como si éstos agotaran la información

---

<sup>75</sup> Cfr. S. Mulhall y A. Swift, *El individuo frente al Estado*, op. cit., pp. 321-325.

<sup>76</sup> Cfr. Jürgen Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en *Debate sobre el liberalismo político*, op. cit.; Thomas McCarthy, “Constructivismo y reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo”, en *La filosofía moral y política...*, op. cit., p. 45; y Kenneth Baynes, *The Normative Grounds...*, pp. 68-75.

relevante sobre sus concepciones morales. La gente tiene juicios ponderados a todos los niveles de generalidad, *desde* situaciones concretas e instituciones, *a través de* estándares más amplios y primeros principios, *hasta* condiciones formales y abstractas sobre concepciones morales; todas ellas revisables, ya que no hay ningún nivel de generalidad que no sea susceptible de problematización. En conclusión, estimo que Rawls podría argumentar que aún viviendo en una sociedad injusta, los ciudadanos contamos con ciertas ideas básicas intuitivas que, de formularse, coherentemente, en principios generales, podrían forzar a que ciertas prácticas cambiaran. Y ello por la simple razón de ser públicamente expuestas, pues hay situaciones que no resisten un examen abierto.

La crítica de Tugendhat se dirige también contra la *reflexividad* del equilibrio reflexivo pero en un plano diferente, uno que tiene que ver con la *objetividad* que, en tanto *concepto epistémico*, la noción del equilibrio tendría que procurar, y que, según entiendo, sería un elemento en favor de su misma reflexividad. De hecho, quizás el único que rompería una posible tautología. Tugendhat inicia su alegato calificando de *admirable* la forma en la que nuestro autor une el elemento teórico contractual con la concepción metodológica del equilibrio reflexivo.

Los verdaderos principios de la justicia son según Rawls aquellos que serían elegidos en una posición, que es descrita como “posición original”, pero sólo estaría justificado dar esta significación a la posición original si “los principios que se eligiesen coinciden con nuestras ponderadas convicciones de justicia o las amplían de forma aceptable”.<sup>77</sup>

Continúa Tugendhat objetando la asimilación rawlsiana de la teoría moral con la teoría lingüística, en el sentido de que los *hechos* —las creencias— con los que trabaja la teoría moral son datos que atañen a la misma persona que hace la teoría, por lo que pueden cambiarse a la luz de los principios que se formulan, mientras que “no podemos esperar una revisión esencial de nuestra noción de gramática correcta a la vista de una teoría lingüística”.<sup>78</sup> Es decir, la teoría moral como Rawls la describe se expresa necesariamente en primera y segunda persona, pues si se formulase en tercera persona le faltaría el aspecto del equilibrio reflexivo, ya que los datos no se modificarían respecto de los principios —estaríamos más

---

<sup>77</sup> Cfr. Ernst Tugendhat, “Observaciones sobre algunos aspectos metodológicos...”, en *Problemas de ética*, *op. cit.*, pp. 16-17.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 18.

bien, frente a una teoría psicológica o antropológica.<sup>79</sup> La posibilidad de que una teoría moral elaborada en primera persona pueda mejorar nuestro sentido de la justicia se debe al elemento *coherentista* imbricado en la noción de equilibrio reflexivo; pues “[n]o hablaríamos de una teoría de la coherencia, por ejemplo en lingüística ni en cualquier otra teoría empírica, porque en toda teoría semejante los principios tienen que concordar con los datos, y no se plantea la posibilidad de un ajuste recíproco”.<sup>80</sup> El aspecto que al parecer Rawls no ha considerado suficientemente, según Tugendhat, es el hecho de que nuestras creencias, que en este caso son acerca de lo correcto o lo justo, tienen la singularidad de estar asociadas a juicios con pretensiones de verdad —enunciados asertóricos. Con una teoría moral formulada en primera persona, nuestros juicios “son expresiones que, por su propio sentido, no constituyen un tribunal de apelación sino que están necesitados de él”.<sup>81</sup> Y aquí conecta la crítica de Tugendhat en gran medida con la de Habermas.<sup>82</sup> Para este autor la perspectiva de primera persona debe traducirse a un vocabulario intersubjetivo si es que quiere pasarse de un nivel convencional, sujeto aún a la perspectiva de los propios sistemas interpretativos, a uno *pos*-convencional, entendido en los términos universalistas que implica el punto de vista moral. La respuesta de Rawls ha sido que la posición original debe entenderse como ese punto de vista moral —*social* lo llama en otras ocasiones—, que aplicado exclusivamente a la estructura básica de la sociedad, sirve como herramienta de *auto*-reflexión y deliberación pública. Y el equilibrio reflexivo es, además, sólo un punto en el infinito que nunca podemos alcanzar, aunque podamos acercarnos cada vez más a él.<sup>83</sup>

Para finalizar, considero que los esfuerzos de Rawls por mantener la independencia del espectro de lo político respecto de la filosofía moral o la epistemología realizados en “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” deben entenderse como una continuación del argumento iniciado en “The Independence of Moral Theory”. En ambos ensayos se parte de la afirmación de que dicha independencia garantiza la no asunción de una única concepción moral o política como *la* verdadera. De lo que se trata más bien es de edificar a partir de creencias que de hecho ya

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, pp. 18-19.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 22-23.

<sup>82</sup> *Cfr.* Jürgen Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón” y “Razonable versus Verdadero, o la moral de las concepciones del mundo”, en *Debate sobre el liberalismo político*, *op. cit.*

<sup>83</sup> *Cfr.* John Rawls, “Réplica a Habermas”, en *Debate sobre el liberalismo político*, *op. cit.*, p. 89.

sostenemos antes que intentar responder preguntas para las que aún no se está preparado, es decir, se trata de una opción preferente por la tarea práctica de convivir y respetarnos como seres igualmente dignos.