

# Rorty y la teoría rawlsiana de la sociedad justa<sup>1</sup>

Jorge Raúl De Miguel

Desde *A Theory of Justice* de John Rawls<sup>2</sup>, aparecido en 1971, se ha abierto un período de reflexiones polémicas en torno de la cuestión de la justicia en las sociedades democráticas. Ello ha derivado en una reconsideración de los presupuestos filosóficos del liberalismo político, su noción del Estado y del ciudadano, el alcance universal o comunitario de sus creencias, es decir, un replanteo profundo de la tradición legada por Locke, Kant, Bentham y Mill, entre otros. Richard Rorty<sup>3</sup> introdujo un giro peculiar en la discusión tratando de presentarlo como un filósofo pragmatista, un explorador de las creencias públicas de los ciudadanos de las democracias avanzadas, que vendría a confirmar el carácter contingente de esas sociedades. Sin embargo, aspectos fundamentales de la teoría de la justicia como *fairness* no autorizarían esa interpretación. Si bien es cierto que, a partir de 1980, Rawls ha procurado presentar su teoría como un intento de desentrañar los principios implícitos en la cultura pública de una sociedad democrática, no parece haber querido sumergir su filosofía en la radical contingencia de una determinada tradición. Más bien, como deseo mostrar, su posición permite una apertura a una visión transcultural de la experiencia política.

Tanto Rorty como Rawls se ubican, entre muchos otros, en la corriente posiluminista del liberalismo, que entiende que la nueva realidad de las sociedades democráticas es inexplicable a partir de las premisas tradicionales heredadas de la Modernidad. Para esta corriente, las democracias liberales actuales no necesitan sustentarse en principios metafísicos del yo, la naturaleza humana o la moralidad que, más bien, serían un obstáculo a la convivencia entre ciudadanos con convicciones e identidades culturales diversas. Nuestros autores representan modos distintos de someter a crítica la tesis universalista de los pensadores liberales modernos y de reconducir la reflexión política al seno de una tradición particular. Por un lado, Rorty postula un liberalismo que John Gray ha llamado “agonístico” (1995, p. 114), o de la lucha irresoluble, que no descansa en la autoridad universal de la razón y que comprende su compromiso con las formas democráticas de vida como una cuestión de lealtad y de casualidad históricas.<sup>4</sup> Rawls, por su parte, concibe de un modo más “arquitectónico” al liberalismo, en el que aún predomina la razonabilidad de los principios y una preocupación por justificar la convergencia de las creencias particulares en aquéllos.

## EL CONSENSO EN LA DEMOCRACIA LIBERAL

La teoría de la justicia de Rawls ha contribuido a revisar el nexo entre la filosofía política y el cuerpo teórico general de la filosofía.<sup>5</sup> Al establecer un deber-ser para las sociedades democráticas, y recuperar

Jorge Raúl De Miguel es Licenciado en Ciencias Políticas y se desempeña como profesor e investigador de la Universidad Nacional de Rosario y profesor de la Universidad Católica de Santa Fe.

críticamente sus fuentes kantianas, quedó delineada una perspectiva desde la cual se puede evaluar la política positiva. Por su parte, aunque sin estos objetivos, Rorty también ha logrado cuestionar aquel nexo, al que juzga característico de la tradición filosófica nacida en Grecia. Su crítica a la pretensión de la filosofía de ser un “espejo de la naturaleza”, una teoría general de la representación, entraña abandonarla como el “ojo” privilegiado que investiga los fundamentos del resto de la cultura, sin que ninguna otra disciplina pueda ocupar ese lugar (Rorty, 1989, Introd. y pp. 323 y ss). El pensador pragmatista tiene así una función eminentemente política, como es la de ayudar a que sus conciudadanos observen los principios filosóficos de sus comunidades como “vocabularios obsoletos”, históricos y contingentes, y comprendan la necesidad de cambiarlos por otros también históricos y contingentes. Tal “reentramado de creencias de la comunidad” procura flexibilizar las convenciones sociales, de manera que siempre nuevas metáforas puedan ser admitidas.<sup>6</sup> Paradójicamente, allí reside, para Rorty, la fortaleza de las democracias liberales: su fundamento más adecuado “es la convicción de sus ciudadanos de que las cosas irán mejor para todos si se da oído a toda nueva metáfora, si ninguna creencia o deseo se considera tan sagrado que se rechace automáticamente una metáfora que la ponga en peligro” (Rorty, 1993, pp. 35-37). En el seno de una sociedad “desdivinizada” como ésa surgirá, progresivamente, el “ironista liberal”, un tipo de ciudadano comprometido con su comunidad pero, a la vez, consciente de la contingencia de su propio compromiso; un hombre ávido de libertad de “autocreación”, pero débil en sus convicciones últimas (Rorty, 1991a, pp. 17-80).

Por su parte, Rawls señala que ese pluralismo de creencias puede generar una democracia estable y justa si los ciudadanos sostienen, además, principios co-

---

**Tanto Rorty como Rawls se ubican, entre muchos otros, en la corriente posiluminista del liberalismo, que entiende que la nueva realidad de las sociedades democráticas es inexplicable a partir de las premisas tradicionales heredadas de la Modernidad.**

---

munes de justicia, prioritarios respecto de toda concepción del bien. Tales principios, que hacen referencia, en primer lugar, a un esquema básico de derechos y libertades individuales y, en segundo lugar, a las condiciones bajo las cuales serán admisibles las desigualdades económicas y sociales, son aquellos que las personas libres y racionales elegirían en una “posición original” hipotética si ignoraran sus ventajas y diferencias particulares en la sociedad por constituir. En la medida en que los principios de justicia no pertenecen a una doctrina “comprehensiva”, basada en un orden moral anterior que se considera verdadero, sino que expresan las ideas intuitivas funda-

mentales, latentes en la cultura política pública de una democracia constitucional moderna, componen una concepción **política** de la justicia. Por lo mismo, Rawls denomina al régimen resultante liberalismo “político”, para distinguirlo del liberalismo “comprehensivo” o metafísico tradicional (Rawls, 1993b, pp. 3-29; 1980, p. 519; 1985, p. 225).

Ahora bien, la teoría de la justicia rawlsiana mostraría, para Rorty, cómo la democracia liberal puede sostenerse sin presupuestos filosóficos, es decir, sin una teoría previa de la naturaleza humana, de la racionalidad o del individuo.<sup>7</sup> Así, interpreta que el tipo de prioridad de lo justo sobre el bien presentado por Rawls resulta de un “afortunado acuerdo” que permite comprender que los ciudadanos de dichas democracias sólo necesitan compartir unas pocas convicciones sobre los procedimientos para convivir, “antes que convicciones sobre el bien común al que aspiran” (Rorty, 1992b, pp. 35, 39). Por ello, considera “completamente historicista y antiuniversalista” la actitud de Rawls de basar su concepción de la justicia en las convicciones fundamentales radicadas en las instituciones políticas de las sociedades democráticas (Rorty, 1991c, p. 180). Es decir, la obra rawlsiana sería un intento de desarrollar la tolerancia de las creencias privadas legada

por la Ilustración pero, a la vez, dejando de lado sus presupuestos racionalistas (Rorty, 1992b, p. 35; 1991a, p. 76).

Sin embargo, cabe preguntarse si, al excluir un sustento metafísico, la concepción “política” de la justicia de Rawls debe entenderse como la expresión de una comunidad contingente como la que postula Rorty. Rawls rechaza que los principios públicos de justicia de la sociedad “bien ordenada” puedan nacer de un consenso contingente entre los ciudadanos o de una suerte de “modus vivendi” expresivo de las fuerzas sociales actuantes. Representan, en cambio, una coincidencia racional básica que hace posible la subsistencia de una pluralidad de doctrinas filosóficas, morales o religiosas, “razonables aunque incompatibles”, que son “el resultado normal del ejercicio de la razón humana dentro del marco de las instituciones libres de un régimen democrático-constitucional” (Rawls, 1993b, p. xvi). Como bien ha señalado Sandel, la legitimidad de los principios de justicia no deviene del hecho de que sean ampliamente compartidos en función de alguna coincidencia fortuita (Sandel, 1994, p. 1775). Por otro lado, Rorty cree que la sociedad liberal debe estar constituida de modo tal que **cualquier** nueva creencia sea posible. El liberalismo rawlsiano, al otorgarle prioridad a lo justo sobre las concepciones comprehensivas del bien, establece límites de razonabilidad al ejercicio de las creencias y asume que no todas las formas de vida son permisibles (Rawls, 1993b, pp. 190-200). Además, la “razón pública”, que contiene los valores que especifican cómo debe ser entendida la relación política, indica que los principios constitucionales de una sociedad democrática no constituyen un pacto transitorio para mantener la paz civil. Esto último parece la única posibilidad de pacto público en una sociedad de “ironistas” como la de Rorty. La estabilidad democrática, asegura Rawls, exige que la convergencia sobre principios políticos comunes se establezca según “razones correctas” y no por intereses sectoriales que lleven a aceptarlos **condicionalmente** (Rawls, 1997, pp. 780-782; 1993b, pp. 147-148). Pero tampoco debe ser entendida como la sola coincidencia de los ciudadanos en ciertas normas procedimentales, como interpreta Rorty, sino en principios sustantivos. Inclusive, sostiene

Rawls, ellos pueden basarse en nociones no liberales y hasta concebirse como un “bien común”, a condición de que se traduzcan en valores políticos, no morales o filosóficos, respetuosos de la libertad y la igualdad de los ciudadanos (Rawls, 1997, pp. 774-775; 1993b, pp. 192-193).

## PRIVACIDAD Y COMUNIDAD

En la concepción rortyana, debido a la inexistencia de una base común entre el yo y la comunidad, la vida humana se escinde en dos ámbitos inconmensurables: el dominio público, el lugar donde los ciudadanos depositan sus esperanzas comunes, y el dominio privado, el espacio donde se plantean sus propias metas y se realizan con sus propios medios. En la práctica, las sociedades democráticas pueden tomar medidas que tiendan a disminuir esa brecha y, así, es dable concebir que el fin de una sociedad justa y libre sea dejar el máximo de libertad a sus ciudadanos para que se construyan a sí mismos privadamente como lo deseen, sin causar perjuicio a los demás y sin utilizar recursos que necesiten los menos favorecidos. Pero en el plano teórico, sostiene Rorty, debe abandonarse toda pretensión unificadora y declarar legítimas, aunque separadas, las aspiraciones privadas y públicas, en función del tipo de léxico que las expresa: “el léxico de la creación de sí mismo es necesariamente privado, no compartido, inadecuado para la argumentación; el léxico de la justicia es necesariamente público y compartido, un medio para el intercambio de argumentaciones” (Rorty, 1991a, pp. 16, 86). Una misma teoría, pues, no puede dar cuenta de ambos tipos de propósitos. Es por ello que ubica a la obra de Rawls, junto a la de Marx, Mill, Dewey y Habermas, en la búsqueda de una comunidad más justa y libre, al tiempo que otros autores como Nietzsche, Heidegger o Foucault sólo tenderían a exaltar la autonomía privada (Rorty, 1991a, p. 16).

Esta escisión, previene Rorty, no significa dejar librada la autocreación a la irracionalidad. De lo que se trata, más bien, es de abandonar la noción tradicional de que la razón es un poder que reconcilia y unifica, que, en consecuencia, permite una conexión entre los hombres por encima de la diversidad. En lugar de aquella idea, bastará una “narración histórica acerca del

surgimiento de las instituciones y las costumbres liberales”, que hicieron posible la disminución de la crueldad, el gobierno democrático y la posibilidad de una comunicación libre de dominación, para que los ciudadanos adquieran conciencia de la contingencia de los principios y los logros de su sociedad.<sup>8</sup> A falta de instrumentos racionales “objetivos”, “el reconocimiento de la condición común de ser susceptibles de sufrir humillación, es el único vínculo social que se necesita”. Para el “ironista” liberal, por tanto, los lazos de solidaridad sólo pueden sustentarse en la sensibilidad hacia quienes padecen la humillación de no poder auto-crearse según su propio léxico (Rorty, 1991a, pp. 87, 109-110).

Los dominios público y privado delineados por Rorty presentan ribetes sumamente ambiguos. Si bien en las sociedades liberales, por la dignidad otorgada al individuo, los fines particulares suelen estar en tensión con las obligaciones públicas, ello no implica que sean inconmensurables. La inexistencia de una entidad suprahistórica que nos guíe, como la “Naturaleza” o la “Razón”, no significa por sí que ningún tipo de argumentación racional pueda utilizarse a los efectos de lograr una convivencia más justa. Puede aceptarse, inclusive, que los léxicos sean diferentes y que sea difícil, por lo tanto, encontrar una teoría sintetizadora. Pero vivir con otros pone límites prácticos a las aspiraciones de cada uno, lo cual exige que la organización social que ha de contemplarlas se construya según razones que permitan comprender por qué, en algunos aspectos, los propósitos públicos tienen primacía. La inconmensurabilidad expuesta por Rorty, más que encerrar un problema de solidaridad, es un obstáculo para el reconocimiento de uno mismo en la autocreación, ya que para ello cada individuo debe poder distinguirse y esperar el respeto de todos, lo cual es posible porque se antepone un propósito de vida en común que integra el fin privado.

A diferencia de Rorty, Rawls ofrece un desarrollo más preciso de las dimensiones pública y privada, que permite vislumbrar su compatibilidad. Su teoría

---

### Los dominios público y privado delineados por Rorty presentan ribetes sumamente ambiguos.

---

enfoca la individualidad como un plan personal que no se podría trazar ni realizar fuera de un plan más general de las instituciones públicas que asegure la libertad de sus miembros (Rawls, 1993a, p. 583). Rawls no nos ofrece un ciudadano desintegrado entre sus propósitos privados y su sensibilidad hacia los otros, sino

un régimen democrático que se caracteriza por la presencia de una “razón pública” y múltiples “razones no públicas”, aquellas que esgrimen los individuos y las asociaciones en la sociedad civil. Estas razones son **sociales**, pero no privadas, porque cualquier vía de razonamiento debe reconocer elementos comunes, tales como modos de juzgar, principios de inferencia o reglas de evidencia. Ello compone la “*background culture*” por detrás de la cultura política pública, pero ambos léxicos son racionales y tienden a ser compartidos. Es que la cuestión pertinente a la democracia, sugiere Rawls, no es la mera posibilidad de construir un discurso privado, más o menos original, sino un argumento racional, susceptible de ser discutido con otros (Rawls, 1993b, pp. 212-213, 220). Es decir, dada la creciente secularización de las sociedades modernas, la estabilidad de una democracia liberal requiere de un perfeccionamiento en el consenso público sobre principios de justicia. Es necesaria, entonces, una cuidadosa distinción entre una base pública de justificación en cuestiones políticas fundamentales, por un lado, y los diversos puntos de vista “no públicos”, por otro. Sin embargo, no por ello la identidad del ciudadano queda desintegrada; antes bien, ambos tipos de compromisos, políticos y no políticos, especifican su identidad moral. Para la esfera pública es decisivo que las visiones comprensivas de cada uno sean razonables y no se propongan que sus objetivos alcancen aceptación por todos. Con excepción de este requisito, es irrelevante el contenido sustancial de la creencia que se sostenga, por lo que cualquier cambio en ella no afectará la identidad pública de la persona (Rawls, 1993b, pp. xviii-xix, 31-32).

Como se puede apreciar, Rawls muestra que lo público y lo no-público, lejos de acoger fines

incompatibles, se requieren mutuamente. Por lo demás, el hecho de que los ciudadanos sean capaces de anteponer el interés público a la visión personal, aunque más no sea en el ámbito restringido de una concepción política de la justicia, sólo parece viable en el marco de una cultura social donde la tradición de argumentación racional presente un alto grado de desarrollo. Si bien Rorty acepta que la prioridad de la responsabilidad hacia los otros sobre la “edificación” privada depende de la deliberación, excluye de la misma un proceso argumentativo según razones. Para los propósitos públicos, afirma, basta que dicha reflexión conduzca a los ciudadanos a **notar** el sufrimiento cuando se produce y no a encontrar una “razón para preocuparse” por él (Rorty, 1991a, pp. 110-111, 212).

### REFLEXIONES FINALES

Por todo lo dicho, a mi juicio, la teoría rawlsiana, aun planteada dentro de la experiencia histórica de las sociedades democráticas occidentales, no representa una visión contextualista, limitada a las convicciones normativas fundamentales de una **particular** cultura política<sup>9</sup> y, por tanto, intraducible a otros “léxicos” culturales, como sostendría Rorty. Es cierto que Rawls rehúsa construir una concepción de la justicia aplicable en cualquier sociedad, sin que importe su específica circunstancia. De aquí su revisión del liberalismo universalista tradicional. Sin embargo, su postura comprende a la democracia constitucional moderna como un salto cualitativo en la experiencia política de la humanidad, revelador de un hecho innegable: el hecho del **pluralismo**. Es decir, a menos que se utilice el poder del Estado para imponer los fines de una doctrina particular, moral, religiosa o filosófica, como la aspiración común que deben seguir todos los ciudadanos, **cualquier** sociedad será pluralista. Lo que trata de hacer Rawls es indagar las condiciones de posibilidad de una sociedad justa, a partir de la admisión de tal hecho. El advenimiento de la política democrática y de la diversidad de creencias que le es inherente, obliga, entonces, a desechar la búsqueda de fundamentos universales, que pueden afectar el pluralismo, y a elaborar en su lugar teorías interpretativas de los principios públicos implícitos en aquellas sociedades particulares en

las cuales sus ciudadanos aceptan y respetan sus diferencias.

La concepción política de la persona que desarrolla Rawls —en rigor, una concepción liberal no comprehensiva—, a mi modo de ver, es asequible desde dentro de cualquier contexto cultural, aun los que se han desenvuelto bajo regímenes autocráticos, en la medida en que se abandone la idea de que la sociedad como tal posee finalidades y valores comunes comprensivos. Si además sus ciudadanos pudieran pensarse como seres libres, iguales y capaces de actuar autónomamente, aviniéndose a considerar su convivencia, en tanto derivada del consenso entre ellos mismos, reconocerían a la democracia liberal como el régimen político más apto para estos objetivos y, a partir de allí, construirían su nueva tradición, tal como lo hicieron, desde varios siglos atrás, los ciudadanos de las democracias actuales.<sup>10</sup> Es obvio que existen —y existirán— sociedades cuyos miembros sustentan otros principios. Por eso mismo, la teoría rawlsiana no puede pretender universalidad, como tampoco debería pretenderlo ninguna teoría de la justicia que expresara valores comprensivos de la totalidad de la vida humana.

Los principios públicos rawlsianos diseñan un acuerdo **razonable** dentro de las condiciones históricas vigentes. La diferencia con Rorty es, justamente, que dicho acuerdo no es un arreglo pragmático transitorio, sino que aspira a ser una **correcta** comprensión de la justicia social, dada la experiencia política de la democracia constitucional.<sup>11</sup> Las posibilidades de que la tradición democrática occidental pueda tener recepción en otras culturas, disminuyen sensiblemente si, por el contrario, se acepta la visión etnocéntrica de Rorty, a pesar de su esperanza de una “utopía global multicultural”, basada en una racionalidad de máxima apertura a las diferencias (Rorty, 1992a, pp. 581 y 593). Si en el orden político interno, como hemos visto en su teoría, la prioridad de ciertos principios públicos sobre los fines privados depende tan sólo del azar histórico, es claro que en la convivencia internacional, donde no es posible identificarse en un “nosotros” universal, alcanzar un acuerdo sobre normas comunes entre culturas “ironistas” es poco menos que ilusorio y, peor aun, parece ser absolutamente inútil.

## NOTAS

1. Deseo agradecer al arbitraje anónimo de *Enfoques*, cuyos comentarios y sugerencias permitieron mejorar este trabajo apreciablemente.

2. John Rawls es Profesor en Harvard University, Cambridge, Ma., EE.UU. Nació en 1921 en Baltimore, Md., EE.UU., obtuvo su Ph.D. en Princeton University. Ejerció la docencia en esa Universidad entre 1950 y 1952 y, a partir de allí, en Cornell University hasta 1976. Por sus obras, *A Theory of Justice* y *Political Liberalism*, se ha convertido en uno de los filósofos políticos más importantes de la actualidad.

3. Richard Rorty es Profesor de Humanidades en la Universidad de Virginia, Charlottesville, Va., EE.UU. Nació en la ciudad de Nueva York en 1931. Después de estudiar en las Universidades de Chicago y Yale, se dedicó a la enseñanza en esta última, en Wellesley y en Princeton. Formado en la filosofía analítica, se convirtió al pragmatismo con severas críticas a aquella corriente y a la filosofía tradicional en su famosa obra *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979). Es uno de los más estudiados filósofos norteamericanos y se le reconoce haber contribuido a la introducción del pensamiento continental europeo en los medios académicos de su país.

4. John Gray coincide con Rorty en la interpretación de la obra del último Rawls como un giro historicista y relativista, de corte deweyano, pero juzga como una inconsistencia que, en dicho giro, la agenda kantiana de un conjunto de principios liberales fijos y determinados no haya sido abandonada (Gray, 1995, p. 113).

5. Acertadamente, señalaba Ronald Dworkin, a fines de la década del '70, al evaluar el impulso dado por la obra de Rawls, que como un paso siguiente la teoría política debía salirse "de los que normalmente se consideran los límites de las cuestiones sobre instituciones o estrategias políticas, y debe encontrar, como lo hicieron los grandes filósofos del pasado, las conexiones entre la filosofía política y la filosofía, en su sentido más amplio" (Dworkin, 1982, p. 276).

6. Rorty señala que en nuestro siglo se presentaron tres concepciones del objeto del filosofar que entrañaban otras tantas posturas frente a la tradición filosófica occidental. La fenomenología husserliana y sus oponentes positivistas, por un lado, produjeron una respuesta ligada al modelo de la ciencia, al tiempo que Heidegger se inclinó por hacer de la filosofía un pensar "artístico". La visión pragmatista de Dewey, a la que se adscribe, proporcionó en cambio una perspectiva "política" de la labor del filósofo, al entender que la teoría debía estar subordinada a la práctica democrática de "romper la corteza de la convención", abandonando el ideal contemplativo (Rorty, 1993, pp. 25-28).

7. En este aspecto, Rorty interpreta a Rawls dentro de la línea de pensamiento de Michael Oakeshott y John Dewey, quienes habrían pretendido preservar las instituciones democráticas abandonando, al mismo tiempo, el tradicional respaldo kantiano (Rorty, 1991a, p. 76; 1991b, p. 197).

8. Contra los críticos radicales y conservadores de la democracia liberal, Rorty afirma que ésta es el escenario más apto para que la creación de sí mismo y la solidaridad hacia los otros puedan sostenerse. Ello en virtud de que es un sistema social y político organizado sobre "la necesidad de una continua denuncia del sufrimiento y la injusticia" o, dicho de otro modo, contiene ya las instituciones indispensables para promover su propio perfeccionamiento. Sugiere, además, que el pensamiento político y social de Occidente pudo haber alcanzado su "última revolución conceptual" con teóricos liberales como J. S. Mill, aunque esté lejos de haber logrado la "última revolución política". Pero el camino para mejorar las sociedades liberales, según Rorty, no es el que se recorre con instrumentos teóricos, sino con la excitación de la sensibilidad por la literatura y la prensa libre (Rorty, 1993, p. 45; 1991a, p. 82).

9. En este mismo sentido, puede verse la interpretación de Jürgen Habermas (1995, p. 120), entre otros. Al contrario, acerca de que el liberalismo de Rawls sólo refiere una problemática específica de la tradición política norteamericana, puede consultarse, por ejemplo, el análisis de Carlos Massini Correas (1993, pp. 206-207, 219-221).

10. A diferencia de nuestra postura, Ackerman cree ver en las constantes apelaciones de Rawls a la cultura política pública de las sociedades democráticas, la racionalización de una suerte de "provincianismo liberal", renuente a admitir su extensión a comunidades cuyas culturas no sean predominantemente liberales. El liberalismo político rawlsiano, agrega, renuncia a inspirar una lucha para crearlo donde no existe, olvidando que el liberalismo actual es el resultado de una larga historia de revoluciones, y que los pensadores liberales de la tradición occidental buscaron siempre cambiar sus culturas (Ackerman, 1994, pp. 376-377).

11. Yendo aun más allá, Stephen Mulhall y Adam Swift sostienen que Rawls presenta un compromiso sustantivo con una concepción del ciudadano que sugiere que la sociedad elaborada según su teoría de la justicia es el mejor tipo de sociedad que pueden habitar los seres humanos. Si ello es así, aunque los principios de justicia no sean universales, continúan siendo válidos en los Estados no liberales, donde no han alcanzado expresión pública (Mulhall & Swift, 1992, pp. 213-214).

## REFERENCIAS

- Ackerman, B. (1994). Political Liberalisms. *The Journal of Philosophy*, 91(7), 364-386.
- Dworkin, R. (1982). Filosofía y Política, diálogo con Ronald Dworkin. En B. Magee, *Los hombres detrás de las ideas* (pp. 254-276). México: FCE, pp. 254-276.
- Gray, J. (1995). Agonistic Liberalism. *Social Philosophy & Policy*, 12(1), 111-135.
- Habermas, J. (1995). Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism. *The Journal of Philosophy*, XCII(3), 109-131.
- Massini Correas, C. (1993). La teoría contemporánea de la justicia, de Rawls a MacIntyre. *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, IVLXX), 203-221.
- Mulhall, S. & Swift, A. (1992). *Liberals & Communitarians*. Oxford: Blackwell.
- Rawls, J. (1980). Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures 1980. *The Journal of Philosophy*, LXXVII(9), 515-572.
- Rawls, J. (1985). Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy & Public Affairs*, 14(3), 223-251.
- Rawls, J. (1993a). *Teoría de la Justicia* (Trad. de María D. González), México: FCE.
- Rawls, J. (1993b). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1997). The Idea of Public Reason Revisited. *The University of Chicago Law Review*, 64(3), 765-807.
- Rorty, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (Trad. de J. Fernández Zulaica, 2a. ed.). Madrid: Cátedra.
- Rorty, R. (1991a). *Contingencia, ironía y solidaridad* (Trad. de A. Sinnot). Barcelona/Buenos Aires: Paidós.
- Rorty, R. (1991b). Postmodernist bourgeois liberalism. En R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*. (pp. 197-202). *Philosophical Papers* (Vol. I). Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Rorty, R. (1991c). The Priority of Democracy to Philosophy. En *Objectivity, Relativism, and Truth* (pp. 175-196).
- Rorty, R. (1992a). A Pragmatist View of Rationality and Cultural Difference. *Philosophy East & West*, 42(4), 581-596.
- Rorty, R. (1992b). La prioridad de la democracia sobre la filosofía. En G. Vattimo (Comp.), *La secularización de la filosofía* (pp. 31-61). Barcelona: Gedisa. [Se cita esta versión española pues contiene algunos agregados al original en lengua inglesa].
- Rorty, R. (1993). La filosofía como ciencia, como metáfora y como política. En R. Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos* (pp. 25-47) [Trad. de J. Vigil Rubiol. Barcelona/Buenos Aires: Paidós.
- Sandel, M. (1994). Political Liberalism - Review of Rawls: "Political Liberalism". *Harvard Law Review*, 107(7), 1765-1794.