

## Razones y virtudes del hombre de Estado: John Rawls sobre temas de Maquiavelo y de Kant

ANDREA GREPPI

Universidad Carlos III de Madrid

### 1. La necesidad de la teoría no-ideal

Una parte fundamental de la filosofía política es la teoría de la justicia, pero la primera —la filosofía— es más amplia que la segunda —la teoría— y la experiencia enseña que, en un caso como éste, no es lícito tomar la parte por el todo. Cuando la complejidad desborda nuestras intuiciones habituales acerca de lo que consideramos justo, la filosofía suele tener todavía algo que añadir acerca de nuestra experiencia de los asuntos políticos. Por el contrario, cuando la situación discurre por los cauces de la normalidad, esas mismas intuiciones hacen valer su autoridad y la teoría puede reivindicar cierto grado de *independencia* frente a la filosofía.<sup>1</sup>

Este trabajo está dedicado al análisis de un aspecto puntual en la monumental obra de John Rawls, un aspecto concreto que no pasa de ser un detalle. Se trata, sin embargo, de un detalle significativo y que tiene implicaciones que afectan precisamente a esa (oscura) línea de demarcación que separa a la teoría de la justicia de la filosofía política. Se dirá que esas pocas páginas en las que Rawls intenta delinear el ideal normativo del hombre de estado no contienen más que un apresurado expediente —más o menos afortunado— para mediar entre las exigencias de la teoría y la cruda realidad de los acontecimientos políticos. Se dirá también que una cuestión tan compleja como ésta no se resuelve sin tener en cuenta otros muchos capítulos de su pensamiento. Y, en efecto, es cierto que no es lícito enjuiciar el éxito o el fracaso de un proyecto teórico como el de Rawls a partir de la solución que ha dado a una cuestión tan concreta y que no basta un detalle para echar por tierra una construcción como ésta. Haría falta una argumentación muy distinta para llegar a decir que este proyecto

no ha cumplido su propósito de ofrecer criterios normativos y pautas de razonamiento aplicables a los dilemas de la práctica política. Por eso, en este comentario, lo único que se pretende mostrar es que al enfrentarse a los dilemas del *ius in bello*, o al enfrentarse —en palabras de Maquiavelo— a la *experiencia trágica* de la guerra, la teoría trabajosamente elaborada por Rawls choca con las limitaciones que ella misma ha impuesto.

Si es cierto que en la mediación entre teoría y práctica se manifiestan algunas limitaciones del proyecto iniciado con *Una teoría de la justicia*, las escuetas indicaciones sobre esta materia contenidas en obras posteriores adquieren una especial relevancia. Hay una serie de trabajos en la última fase de la obra de Rawls, entre los que se encuentra el ensayo sobre *El derecho de gentes*,<sup>2</sup> que se sitúan en una perspectiva claramente descentrada respecto de la línea argumentativa principal de su pensamiento. El objetivo de estos escritos es ofrecer indicaciones para una posible *contextualización* de la parte principal de la «teoría», la contenida en *Liberalismo político*. Podríamos decir que el último capítulo de la filosofía política de Rawls propone el desafío de *extender* la teoría hacia dos territorios que a lo largo del tiempo le habían resultado particularmente hostiles. La teoría que el propio autor denomina *no-ideal* es una teoría que se aplica, por un lado, a situaciones en que se dan *condiciones de inobservancia* —cabe entender, voluntaria— de los principios de la razón práctica; y, por otro, a situaciones en que se dan *condiciones* particularmente *desfavorables* para el cumplimiento de los principios, es decir, a sociedades en las que se dan «circunstancias históricas, sociales y económicas [que] hacen difícil, si no imposible, alcanzar un régimen bien ordenado, liberal o decente» [2001a: 15].

## 2. Casos y problemas de una teoría no-ideal

Explica Rawls, haciéndose eco de motivos kantianos, que una utopía es *realista* si es razonable esperar que pueda cumplirse algún día. En la medida en que se componen del mismo material del que está fabricada una utopía realista, tanto la teoría ideal como la teoría no-ideal ofrecen orientaciones útiles para la práctica. Ambas reposan sobre presupuestos contrafácticos, pero eso no hace mella en su vocación de realismo: la teoría ideal presume que en la práctica se dan *circunstancias razonablemente favorables* para su realización; la teoría no-ideal, por su parte, presume que cuenta con *recursos para sostenerse* en condiciones adversas.<sup>3</sup> El propósito de esta última —la teoría no-ideal— no es ni mucho menos modificar el *contenido* de la primera, sino determinar qué *condiciones preliminares han de darse para que aquélla se cumpla*. No hay duda, en todo caso, de que tanto la teoría ideal como la teoría no-ideal, aún moviéndose en perspectivas distintas, se refieren a *este* mundo y por eso no sería correcto afirmar que la teoría *ha perdido el contacto* con la realidad. Ambas

asumen como dato ineliminable la diversidad de creencias, la limitación del conocimiento humano, la escasez de recursos y otras condiciones que Rawls denomina circunstancias de justicia [1995, par. 22], de manera que la imperfección de la realidad no podrá ser nunca considerada como un defecto de la teoría, sino más bien como un índice de que en la práctica existen obstáculos para su realización. «La idea de utopía realista —escribe Rawls— nos reconcilia con nuestro mundo social [...]. Al enseñarnos cómo el mundo social puede hacer realidad una utopía realista, la filosofía política nos ofrece un proyecto de construcción política a largo plazo y al comprometer nuestro esfuerzo da sentido a lo que podemos hacer hoy» [2001a: 151].

La tradición del pensamiento político ha elaborado una rica fenomenología de esas situaciones críticas en las que lo posible y lo moralmente necesario divergen. Los ejemplos son descontados y recorren la obra de Maquiavelo, de Hobbes, de Weber, Carl Schmitt y de los tratadistas de la razón de estado. Aunque la perspectiva de la justicia como equidad, al optar explícitamente por una perspectiva de raíz kantiana, se resiste a reconocer la autonomía de la política frente a la moral, no por ello rehuye el análisis de esas circunstancias de conflicto radical que han estudiado los teóricos del realismo político. El último Rawls escribe sobre la conducta de los estados en la guerra y en las situaciones de desigualdad extrema, sobre moralidad de las relaciones de los estados libres con los estados proscritos y con los pueblos que no reconocen el valor de una cultura política democrática. No escamotea tampoco la posibilidad de que aparezcan situaciones en las que se pone a prueba la virtud de ciudadanos razonables. Lo sorprendente, sin embargo, es el *tipo* de respuesta que Rawls ha imaginado para las situaciones de emergencia y, sobre todo, el hecho de que su respuesta no pueda encontrar fácil acomodo en el entramado teórico que sirve como telón de fondo de otros aspectos de su obra. En efecto, en las páginas dedicadas a los problemas de justificación de las decisiones políticas en circunstancias de emergencia Rawls acaba refugiándose en la figura mítica del *auténtico* hombre de estado. «El estadista —escribe— es una figura central en la definición de la conducta durante la guerra y debe estar preparado para librar una guerra justa en defensa de los regímenes democráticos liberales. Así lo esperan los ciudadanos de quienes aspiran al cargo de Presidente o Primer Ministro, y negarse a ello por motivos religiosos, filosóficos o morales constituiría la violación de un acuerdo político fundamental» [2001a: 123]. Sugiere, por tanto, que existe una parte de la moral que impone deberes de extraordinaria gravedad a los que sólo un estadista ejemplar puede hacer frente. Es improbable que Rawls no haya sido consciente de que con esta referencia a las virtudes estaba introduciendo una fuerte disonancia en el núcleo argumental del *Liberalismo político*. Las próximas páginas están dedicadas a comentar las tensiones que derivan de esta opción.

### 3. Virtudes del hombre de estado

¿Pero quién es ese estadista que aparece en la teoría no-ideal? ¿Y qué es lo que le distingue de los demás hombres políticos? Nadie se convierte en un hombre de estado —explica Rawls— por acceder a un cargo determinado, como el de presidente, el de canciller, o el de primer ministro. «El hombre de estado es un ideal, como el individuo honesto y virtuoso. Son hombres de estado aquellos presidentes o primeros ministros que merecen ese nombre por la ejemplaridad de su conducta y por su capacidad de liderazgo en tiempos difíciles y desafiantes, y porque demuestran resistencia, sagacidad y valor. Ellos guían a sus pueblos en periodos turbulentos y arriesgados y son reconocidos a lo largo del tiempo como grandes estadistas». La estima que merecen estos personajes es duradera, como su huella en la historia: «[...] los políticos miran a las próximas elecciones, mientras que los estadistas miran a la siguiente generación». Sus saberes no son puramente especulativos, pero tampoco coinciden con los de la gente común: «La tarea del filósofo es conocer las condiciones permanentes y los intereses reales de una sociedad democrática justa y buena. La del estadista, en cambio, es el discernimiento de esas mismas condiciones e intereses en la práctica; la visión del estadista llega más hondo y más lejos que la de las demás personas y se fija en aquello que debe ser hecho. El estadista tiene que acertar, en la medida de lo posible, y además conseguir cuanto antes sus objetivos». Para ello no basta con tener talento, sino que se precisa además integridad y virtud: «Los estadistas no tienen porqué ser desinteresados y pueden tener intereses propios cuando actúan en política, y sin embargo tienen que ser desinteresados en sus juicios y consideraciones sobre las demandas sociales y no dejarse dominar, especialmente en situaciones de guerra y de crisis, por la pasión de venganza y el deseo de revancha sobre los enemigos» [1999a: 567-568]. Los estadistas saben tratar a los enemigos del presente como aliados en una paz futura, justa y compartida por todos [1999a: 570], saben tener a raya sus pasiones y, sobre todo, tienen una visión privilegiada de las circunstancias en que se encuentran. Gracias a ello son capaces de poner remedio a la crónica miopía de sus conciudadanos. Ellos pueden tomar distancia y escrutar cosas tales como la afinidad entre los pueblos y sus causas, las injusticias institucionales y la hostilidad entre las clases sociales, la herencia de la historia y del resentimiento [2001a: 131].

La sospecha de la que arranca este comentario es que las virtudes y las razones que justifican la acción del estadista no coinciden con las virtudes y las razones de los demás miembros de la comunidad política. Se puede discutir quienes son esas personas dotadas de virtudes extraordinarias, de un sentido privilegiado para orientarse en el universo de las luchas políticas; pero tenemos constancia de que esta clase de personas existe. De tarde en tarde, pero de forma constante, han aparecido en la historia de la humanidad personajes ex-

traordinarios que recordamos como grandes fundadores de estados. Hay también una larga tradición del pensamiento político que apela a la templanza, a la prudencia y, en general, a la virtud de algunos personajes privilegiados. Maquiavelo ofrece una descripción maravillosa de estas cualidades y convierte al príncipe en un auténtico humanista. El problema está en saber qué consecuencias queremos sacar del hecho innegable de que existen estas personas privilegiadas, y en saber qué lugar queremos reservar para ellas en el marco de una reconstrucción normativa de la sociedad democrática.<sup>4</sup> En este sentido, la referencia de Rawls a las virtudes del estadista abre una vía que hasta el momento no había sido transitada en otros capítulos de su pensamiento político. De pronto descubrimos que la supervivencia de la forma de vida que caracteriza a las sociedades democráticas no depende de los principios que orientan las instituciones y las leyes, sino de las cualidades morales de una persona privilegiada. Descubrimos que, en ocasiones extraordinarias, los políticos atienden a razones diferentes de las que guían la conducta de sus conciudadanos. Hay pasajes en los que Rawls llega a reconocer explícitamente la posibilidad de que el cumplimiento de los principios generales de justicia pueda tener excepciones [1999a: 566-567]. Lo cual —como decía más arriba— no debe dejar indiferente a quien esté familiarizado con la trayectoria filosófica de Rawls, o a quien tenga presente de nociones como las de razón pública y equilibrio reflexivo. En la discusión sobre lo correcto y lo incorrecto en circunstancias extremas se está jugando, en último término, la esperanza de poder alcanzar un mundo reconciliado a través de la *mera razón*.

A partir de la descripción rawlsiana de la figura del estadista se presentan, al menos, tres órdenes de problemas distintos y que conviene mantener diferenciados. Hay, en primer lugar, un *problema epistémico*, derivado del hecho de que sólo unos pocos ciudadanos saben lo que hay que hacer, cuáles son las consecuencias de lo que se hace, y por qué hay que hacer «lo que hay que hacer» en circunstancias trágicas. Hay, además, un *problema de justificación*, posiblemente derivado del primero, y que resulta especialmente acuciante en democracia, pues los ciudadanos «comunes» —y desde luego las víctimas inocentes, esto es, las personas que sufren los daños «colaterales» de la decisión trágica del estadista— no parece que tengan razones para conformarse a la voluntad de quien maneja su destino. Y hay, finalmente, un *problema práctico*, del que quizá debiéramos dar cuenta en términos hobbesianos, pues desde la perspectiva de las víctimas inocentes la única conducta racional que cabe es la resistencia. Así pues, en lo que sigue, empezaré señalando algunas implicaciones de la solución ofrecida por Rawls (apdos. 4 y 5) y luego intentaré salvar la coherencia interna de la propuesta rawlsiana jugando con una posible interpretación de la noción de equilibrio reflexivo. La idea es que el estadista se limitaría tan sólo a *anticipar* el juicio esclarecido de un sujeto que pudiera situarse, superando la adversidad de las circunstancias, en el punto de vista universalmente

válido del equilibrio reflexivo. Argumentaré que esta solución no llega a hacer justicia con el punto de vista de las víctimas (apdo. 6). Esto me llevará a reconsiderar algunas dificultades clásicas de la mediación entre teoría y práctica, a partir de las cuales será posible poner de manifiesto la distancia entre la solución kantiana y la ofrecida por Rawls (apdos. 7 y 8).

#### **4. La justificación de las decisiones políticas en circunstancias de emergencia**

La teoría de la justicia como equidad aspira a reflejar las intuiciones comunes acerca de la justicia en condiciones *razonablemente favorables*. Cuando lo consigue, además de servir de base para el consenso entre agentes racionales y razonables, se convierte además en motivo de la conducta de ciudadanos de carne y hueso. En ese caso, es lícito suponer que con el paso del tiempo acabarán consolidándose los hábitos de tolerancia que una sociedad democrática requiere.<sup>5</sup> Como es obvio, en condiciones *menos que favorables* las cosas no son tan sencillas, aunque podemos conceder que los obstáculos no sean absolutamente insalvables. En las situaciones peores, es posible que los principios de justicia no sean cumplidos de forma espontánea, pero aún así cabe elaborar una teoría no-ideal en la cual se demuestre que son precisamente esos mismos los principios que *llegarían a ser aceptados* por todos los ciudadanos en el momento en que desaparecieran las condiciones adversas que impiden su realización inmediata.

Dejemos para más adelante los casos de la teoría no-ideal y ocupémonos de momento de los más favorables. El ideal rawlsiano de una sociedad bien ordenada toma como punto de partida la idea de que *todos* los ciudadanos —cualquiera que sea la doctrina comprensiva que suscriban— aceptan un determinado ideal de justificación de las decisiones políticas. Las exigencias argumentativas que derivan de este modelo de justificación cuentan con el respaldo de un deber básico de civilidad, inscrito en la idea misma de lo que significa ser una persona racional y razonable. En virtud de este deber, los ciudadanos mantienen una *estipulación* básica por medio de la cual se comprometen a ofrecer *razones públicas* en favor de los principios y las políticas que consideran preferibles [2001b: 168]. Con sus condicionantes y sus limitaciones estructurales, la argumentación de una Corte Constitucional constituye el ejemplo paradigmático de uso público de la razón. Es en este marco teórico en el que se sitúan algunas de las nociones fundamentales que Rawls ha ido elaborando en *Liberalismo político* y en otras obras relacionadas con ésta, en particular, en la *Reformulación de la Justicia como equidad*. Interesa destacar aquí que estas nociones no aspiran a ser más que instrumentos para una reconstrucción de prácticas sociales *de hecho* existentes en una sociedad democrática. En estas prácticas es don-

de se encuentra la *base común* que permite a los ciudadanos justificar recíprocamente sus juicios políticos. Al tiempo que se reconocen mutuamente como personas libres e iguales, los ciudadanos se comprometen con un proyecto de esclarecimiento público de sus concepciones privadas de la justicia, orientado a la identificación de estructuras equitativas y estables para la convivencia. Lo importante, en todo caso, es que el resultado de este proceso de intercambio de razones pueda ser aceptado por todos, y de hecho lo será —dice la teoría— si el contenido de ese marco estable de cooperación social coincide con una entre las posibles interpretaciones alternativas de los dos principios de justicia. En suma, podemos decir que una sociedad bien ordenada es aquella en la que se dan ciertas condiciones de justicia básica y en la que, además, los ciudadanos disponen de un *sentido de justicia* normalmente eficaz que les capacita para comprender y aplicar principios que cuentan con un reconocimiento público.

Todo el argumento gira —como bien puede verse— en torno a la existencia de una *base común de justificación*. Y es entonces cuando surge la pregunta de si ese sentido al que todos tienen (o han de tener) acceso coincide o no con la privilegiada capacidad de juicio del estadista. Sabemos que los ciudadanos son por lo general bastante miopes a la hora de valorar los intereses ajenos e incluso los propios. Pese a ello, podemos suponer que su miopía no será nunca tan fuerte como para impedirles reconocer el valor de los principios e, incluso, para que puedan sentirse razonablemente motivados por ellos [2002: apdo. 55.2]. Enfáticamente, podríamos decir que las instituciones liberales *interpelan* a los ciudadanos en cuanto personas capaces de situarse en la perspectiva de la razón pública y se puede suponer, sin caer en un optimismo injustificado, que en condiciones «normales» su respuesta acabará siendo generalmente positiva. No está claro, en cambio, que esta suposición pueda ser mantenida también en circunstancias adversas. Lo que está en juego, en ese caso, es la estabilidad de una sociedad liberal y su capacidad para afrontar situaciones de máximo riesgo.

Aunque las probabilidades de éxito de un proceso de socialización deliberativa sean mucho más altas en situaciones de normalidad institucional que en situaciones de crisis, es probable que Rawls intentara convencernos de que los principios del liberalismo político tienden a sintonizar, al menos en el largo plazo, con el sentido de justicia de los ciudadanos. De este modo, podría argumentar que la privilegiada capacidad de juicio del hombre de estado es tan sólo una cualidad que le permite encontrar soluciones legítimas allí donde no se dan (todavía) las condiciones mínimas para que los demás ciudadanos alcancen un consenso razonable. El estadista se limitaría —por así decir— a *anticipar* ese consenso, *despertando* la conciencia de los ciudadanos y creando condiciones favorables para la consolidación de una cultura política democrática. Tengo la impresión, sin embargo, de que la descripción de las virtudes prudenciales y epistémicas del *auténtico* hombre de estado, en la descripción que hemos visto más arriba, van *algo más allá* y no son simples *anticipaciones* de ideas comu-

nes. Y si en la privilegiada facultad de juicio del estadista hay realmente algo *extraordinario*, ¿qué *base común* puede haber para reclamar a los ciudadanos un deber cívico de obediencia? Si los ciudadanos no tienen acceso a las razones que maneja el estadista, ¿qué razón pueden tener para sentirse obligados? ¿Y qué sucede en el caso de aquellas personas que no sólo no conocen, sino que además sufren las consecuencias de la violación de los principios de justicia? La teoría no-ideal debería estar en condiciones de responder a estas cuestiones. Una teoría ideal podrá apelar —kantianamente— a la idea del desarrollo progresivo de la conciencia moral de los miembros de una sociedad democrática. Pero, ¿puede decirse lo mismo de una teoría no-ideal?

## 5. Las buenas razones se convierten en motivos

Para responder a estas preguntas sin romper el molde de la doctrina rawlsiana sería preciso volver la vista hacia la concepción de la persona que está en la base de la justicia como equidad. Sucede, sin embargo, que en este punto la teoría se enfrenta a una alternativa bastante incómoda: si, por un lado, no parece haber razón alguna para suponer que puedan coexistir dos psicologías morales diferentes, una para las circunstancias normales y otra para las circunstancias de emergencia; por otro, parece inevitable reconocer que la psicología moral elaborada en el marco de la teoría ideal es demasiado exigente para los casos de emergencia.

En numerosas ocasiones se ha dicho que la concepción rawlsiana de la persona, entendida como agente racional y razonable, contiene idealizaciones demasiado comprometidas. Se han mencionado innumerables ejemplos de sociedades relativamente estables y justas en que los ciudadanos deciden cooperar por razones que no llegaría a pasar jamás el exigente filtro de la razón pública. Esas sociedades se sostienen por un consenso que no es más que en un simple *modus vivendi*. Quienes consideran que este tipo de estabilidad es lo máximo a lo que puede aspirar una concepción realista de la política concluyen que la teoría de la justicia como equidad es una doctrina innecesaria. Sin negar que en contextos menos que ideales el orden social responde puede ser el fruto de motivaciones dispares, Rawls puede responder con relativa facilidad a este tipo de críticas argumentando en favor de la *transformación* en el largo plazo de las razones de los ciudadanos. Su tesis alcanza a decir que el consenso no será *realmente* estable hasta el momento en que no se asiente sobre las *razones correctas*. Lo cual no implica negar que puedan darse otros consensos diferentes y otras formas de estabilidad. La clave de su propuesta está en otro lado, y, en particular, en la idea —esta sí discutible— de que cualquier otro consenso, incluso aquél al que se llega sin la debida simetría entre las partes, de forma irreflexiva o por razones puramente estratégicas, cuando resulta que es, además, un consenso que respeta los principios del liberalismo político, *tiende a evolu-*



*cionar espontáneamente* hacia un consenso basado en las razones correctas. En la jerga rawlsiana se dirá que la práctica de la tolerancia y la convivencia democrática acaban generando razones *independientes* respecto de las concepciones comprensivas de los ciudadanos. Se dirá también que éstas son las razones que pueden ser calificadas como propiamente *políticas*. De esta forma, puede defender también la tesis de que, incluso cuando desde el punto de vista histórico o genético los hechos puedan ser más complejos, la aceptación del orden político *no deriva* de los intereses ni de las concepciones privadas, de los ideales o de las creencias religiosas de los ciudadanos, sino de *otra serie de cualidades* que podemos atribuir a *todos* ellos en cuanto personas razonables.<sup>6</sup>

Hasta aquí, nada hay que recuerde la privilegiada facultad de juicio del estadista. Rawls está presuponiendo muchas cosas, pero no que las virtudes de la tolerancia y de la democracia no estén al alcance de cualquiera. Está diciendo, en último término, que los ciudadanos, como seres razonables que son, son siempre capaces de reconocer y apreciar las virtudes de la cooperación y las ventajas del ideal de la razón pública, porque en ellas está la garantía más segura de la estabilidad de un régimen constitucional. Y sin embargo el problema está en saber —una vez más— si el juicio que guía la conducta del hombre de estado en circunstancias de emergencia tiene o no *la misma base* que el juicio de los demás ciudadanos; o, en otros términos, si puede haber o no *simetría* entre el equilibrio reflexivo de los ciudadanos comunes y la esclarecida facultad de juicio del estadista. En caso de que no se dé tal simetría —y la lógica del argumento rawlsiano apunta en esta dirección— volverá a presentarse la pregunta por los criterios que legitiman la autoridad del estadista. ¿Qué sacrificios puede pedir el estadista a una persona que se enfrenta a los males de la guerra y de la desigualdad extrema? ¿Hasta qué punto es lícito pretender que quienes sufren los «daños colaterales» de la guerra se desprendan de sus intereses inmediatos, de sus creencias y de sus actitudes psicológicas, y se decidan a acatar las razones del estadista? El argumento de Rawls —que originalmente fue también de Kant— apela a la posibilidad de universalización del juicio: dadas las circunstancias particulares del caso, el juicio esclarecido del estadista debería ser aceptado por cualquier otra persona que se encontrara en idénticas circunstancias. En el próximo apartado quisiera mostrar por qué la solución rawlsiana no resulta demasiado atractiva y por qué, respecto a la de Kant, abre más dificultades de las que consigue despejar.

## 6. El juicio del estadista y el punto de vista de las víctimas

El ejemplo que presenta Rawls para introducir la figura del estadista es el de la moralidad del uso de la fuerza atómica contra la población civil japonesa al final de la Segunda Guerra Mundial, una guerra que había supuesto un desafío

sin igual para la supervivencia de la sociedad democrática.<sup>7</sup> Rawls afirma que la conducta de los gobernantes no estaba justificada, pero no es eso lo que interesa destacar aquí, sino el argumento que utiliza en apoyo de esa opinión. Su tesis es que en 1945 no había razones para bombardear a la población civil de Hiroshima, pero no —como quizá cabría suponer en una obra como *El derecho de gentes* que se dice de inspiración kantiana— porque hubiera un imperativo de carácter absoluto de preservar la vida de la población civil, sino porque en 1945 el uso de semejante grado de violencia era innecesario, pues la guerra ya estaba prácticamente ganada y había cesado la situación de emergencia. Podemos entender que Rawls quisiera desmarcarse de una posición ingenuamente moralista. La réplica hubiera sido demasiado fácil: pocos años antes los ingleses habían bombardeado sistemáticamente las ciudades alemanas y no parece que su conducta sea reprochable. En 1941 sí que había *buenas razones* para bombardear a la población civil de las ciudades alemanas *porque*, por entonces, había una amenaza suprema e inmediata para la salvación de la democracia en occidente. Churchill supo verlo y, por eso, puede ser considerado como un auténtico hombre de estado; Truman, en cambio, no estuvo a la altura de las circunstancias, como tampoco Bismark o Napoleón en su época. Pero cualquier ejemplo que se pueda mencionar se vuelve sospechosamente discutible en cuanto nos fijamos con algo más de detenimiento en los hechos.

La clave para resolver los dilemas de las situaciones de emergencia suprema está en la posibilidad de *conciliar* la universalidad de la ley moral con la particularidad de las circunstancias del caso. La solución rawlsiana a un problema que también fue de Kant pasa por la posibilidad de *extender* la idea de equilibrio reflexivo, que tan importante papel juega no sólo en *Liberalismo político*, sino también en *Una Teoría de la Justicia*. El problema —dicho en kantiano— es que en el caso de la emergencia suprema, y por definición, no hay una ley o un principio que pueda servir como máxima de la acción, conforme al modelo del *político moral*. Lo único que hay es un ideal de prudencia o de virtud que anticipa, y en último término reemplaza, los juicios que pueda formular la comunidad política. Si es así como son las cosas, la tensión —cuando no contradicción— entre la teoría ideal y la teoría no-ideal me parece evidente. Aunque concediéramos que esta falta de consistencia al final no tiene efectos demoledores para la concepción rawlsiana de la guerra, lo que está claro es que en este punto se produce una quiebra en el universalismo kantiano. Una quiebra que sólo se podría recomponer asimilando la idea de equilibrio reflexivo, representada paradigmáticamente por el buen político, a la noción kantiana de juicio reflexionante. Habrá que preguntar, entonces, hacia dónde conduce y cuánto puede dar de sí una lectura de este aspecto de Kant a través de Rawls, o viceversa de Rawls a través de Kant.

El concepto de juicio reflexionante —como es bien sabido— aparece en el análisis kantiano de los juicios estéticos, aunque asoma también en algunos de

sus escritos políticos. A pesar de que no faltan intentos —nuevos y viejos— por establecer alguna clase de analogía entre el juicio estético y el juicio político, más o menos fieles a las intenciones de la tercera crítica kantiana,<sup>8</sup> tengo la impresión de que la identificación entre estas dos formas de juicio, al menos en este contexto, no es demasiado provechosa. La diferencia más llamativa está en que en el caso del juicio estético nunca deja de haber márgenes para una posible reelaboración discursiva de los juicios particulares, lo cual permite ir dilatando, ampliando, su interpretación en la perspectiva de un progresivo acercamiento hacia un horizonte universal. En el caso del juicio político, por el contrario, la decisión va acompañada —directamente o sin mediaciones significativas— de la acción y la acción interrumpe el proceso deliberativo. El hecho de actuar, o de no hacerlo, transforma inmediatamente el contexto de la decisión, modificando el objeto sobre el que versa la deliberación.<sup>9</sup> En este sentido, podemos imaginar un proceso deliberativo que sea plenamente inclusivo y proporcione criterios para medir la corrección del juicio del estadista, en la perspectiva futura del logro de una paz justa y duradera; pero no es lícito suponer que quienes están condenados a sufrir las consecuencias (éste es el momento en que se cruzan en nuestro camino los célebres *daños colaterales*) puedan reconocer la legitimidad de la acción. No sé qué puede significar esa forma de universalidad para una víctima que es arrastrada por la corriente de un destino adverso.<sup>10</sup> Al final, ¿qué le importaba a cada uno de los civiles alemanes muertos que Churchill fuera un gran estadista que iba a salvar la democracia en el mundo? La versión kantiana de este argumento era a fin de cuentas preferible, cuando menos porque mostraba sus cartas, fueran o no ganadoras. En el relato kantiano, las víctimas podían contar con el consuelo de una filosofía de la historia que, aunque no prometía el horizonte de una reconciliación futura, ni la posibilidad de disfrutar los beneficios del progreso moral de la humanidad, sí tenía influencia en sus expectativas presentes.

Las dificultades que encontramos a la hora de encontrar un punto de apoyo universalmente compartido sobre el que asentar el juicio político trae de la mano otras consideraciones sobre la viabilidad de la versión rawlsiana de la teoría no-ideal. Si suponemos, con el último Rawls, que la justificación de nuestras acciones es una *tarea social* deberíamos concluir que los juicios del estadista han de ser aceptados por todas aquellas personas que se vean afectadas por sus decisiones. Cuando menos idealmente, han de poder ser aceptadas. Con respecto a esto no cabe diferencia entre la teoría ideal y la teoría no-ideal. Pero si la justificación sólo es posible en el marco de prácticas sociales compartidas, habrá que concluir que no hay posibilidad alguna de llegar a acuerdos con personas que sean ajenas a tales prácticas.<sup>11</sup> Con ellas no queda más recurso que la fuerza. Se trata de una observación bastante obvia, pero que pone de manifiesto lo difícil que puede resultar el intento de *ampliar* el proyecto rawlsiano, llevándolo más allá de las fronteras de una comunidad política liberal y

decente. ¿Qué clase de razones comunes es posible esgrimir para convencer a la víctima inocente de que tiene un deber cívico de lealtad con quienes usan las razones correctas? ¿Qué razón puede tener la víctima para no adoptar cualquier posible estrategia que le ofrezca mejores perspectivas de supervivencia?

## 7. Problemas de motivación en el constructivismo político

La tensión entre teoría y práctica, entre deber moral y necesidad política, aflora en muchas páginas políticas de Kant y, en concreto, en sus reflexiones sobre la paz y la guerra, pero la perspectiva de reconciliación no deja de estar presente. Pueden darse situaciones dramáticas en las que un sujeto sabe qué es lo correcto desde el punto de vista moral y sin embargo, dice Kant, la necesidad le obliga a actuar de forma diferente. Cuando la violación de un deber es la última tabla de salvación a la que aferrarse para salvar la propia vida, difícilmente se puede exigir a nadie el cumplimiento del deber.<sup>12</sup> Incluso en estos casos Kant no pierde de vista la esperanza de que la conducta conforme a la ley moral *pueda* ser escogida libremente, en un mundo en el que haya cesado la necesidad. Su ética se desliza así hacia la filosofía de la historia, apostando por la tesis de que los seres racionales han de suponer alguna finalidad, un plan secreto, en la naturaleza, y que este plan no es un motivo fútil para adoptar el punto de vista de la moral [Kant, 1784]. Pero dejemos a Kant, porque no parece que Rawls y Kant vayan a coincidir en este punto. Nuestro problema está en saber si el constructivismo político puede sostenerse sin presuposiciones análogas a las de Kant.

La teoría de la justicia como equidad se presenta, en efecto, como una teoría construida sobre la base de creencias compartidas y no como una concepción elaborada dentro de los límites de la mera razón. Como ya hemos tenido ocasión de recordar, el *Liberalismo político* asume una particular psicología moral según la cual los ciudadanos poseen un conjunto de capacidades y habilidades gracias a las cuales logran superar, al menos en el largo plazo, la brecha motivacional que abre la teoría. Los ciudadanos de una sociedad bien ordenada actúan por interés, pero también por otros *deseos* —dice textualmente Rawls— que son de otra índole. Hay deseos que dependen de principios, de la racionalidad estratégica o de la razón práctica; y hay deseos que dependen de concepciones. Estos últimos son los más importantes para los propósitos del *Liberalismo político*. Los principios que guían nuestra conducta forman parte de una concepción más amplia, un ideal político racional o razonable, que *deseamos* ver cumplido. Lo que explica la conducta de ciudadanos razonables es el deseo de llegar a ser *un determinado tipo de persona*, una persona que *actúa de una determinada manera* y *vive en un determinado tipo de sociedad*. Deseos y teorías quedan así entrelazados, en un proceso incesante en el cual

recomponemos y articulamos críticamente nuestra identidad pública y privada. Reconstruir idealmente principios y actuar conforme a ellos son, desde este punto de vista, dos momentos sucesivos en una secuencia única [1996: II.7.4]. El ejemplo que Rawls utiliza para ilustrar estas concepciones que generan deseos es el ideal de ciudadanía, pero lo que aquí interesa destacar es la idea de que las concepciones y los deseos duran en el tiempo, se proyectan desde el pasado hacia el futuro a través de contextos y circunstancias distintas y cambiantes, favorables o relativamente adversas. La cuestión sigue siendo hasta qué punto nos compromete el deseo de ser coherentes con nosotros mismos en circunstancias extremas, en esos casos en los que la teoría no-ideal reclama la intervención providencial del estadista.

Si por alguna circunstancia llegara a quebrarse este proceso de intercambio entre concepciones y deseos, entre razones y motivos, no cabe duda de que quedaría seriamente dañado el proyecto de una utopía realista, en el sentido que indicaba al comienzo de estas páginas. Y lo malo es que es que, cuando la necesidad aprieta, la razonable coherencia entre conductas y creencias se vuelve particularmente *inestable*. Cualquiera puede entender que una persona *deje atrás* sus principios cuando la fortuna se vuelve radicalmente adversa. Puede hacerlo de forma reflexiva o no, pero en todo caso no es legítimo hablar de incoherencia o de cobardía cuando la supervivencia está en juego. Las razones no obligan, en estos casos, a las víctimas inocentes. No se podría hablar ni siquiera de desobediencia, porque aquí no hay espacio para la cooperación. Y entonces, como explica Hobbes, hasta el peor criminal recobra el derecho —cualquier cosa que sea este «derecho»— a luchar por su vida. Podemos imaginar incluso una situación en la cual una víctima razonable comparta todas las creencias del estadista y, sin embargo, no se rinda. Defenderá su vida por todos los medios, pase lo que pase con la democracia en el mundo.

Con la renuncia a adoptar un punto de referencia ajeno a las concepciones compartidas por los ciudadanos, la teoría no-ideal queda sin apoyo para hacer frente a aquellas situaciones en las que no existe un marco de cooperación social estable. El recurso a la prudencia del estadista aspira a salvar la universalidad de la teoría, pero no parece que consiga ofrecer un horizonte de reconciliación. En cambio, y a pesar de todo lo que ha llovido desde entonces, parece que Kant podía echar mano de mejores recursos filosóficos que le permitieran salvar la universalidad del punto de vista moral frente a los dilemas de la experiencia política. La tenue esperanza de Rawls no tiene mejor respaldo que una misteriosa —por inexplicada— convergencia futura de nuestras concepciones políticas. Más bien parece que la teoría no-ideal de Rawls no ha hecho más que «dejar las cosas como están» y, al final, ha acabado rindiéndose a la vieja doctrina de la guerra justa.

## 8. Esperanza racional y filosofía de la historia

Esta última conclusión es ciertamente discutible. La teoría no-ideal de la justicia aspira a extender un proyecto de convivencia pacífica hasta la última frontera, en el sobreentendido de que *más allá* sólo quedan pueblos proscritos, dominados por la más ciega necesidad, con los que no hay mediación posible. Nos preguntamos, sin embargo, si no serán precisamente esos —los casos de conflicto con sujetos no-razonables y a veces también indecentes— los casos en que más provechosa sería la mediación y el apoyo de instituciones eficaces. Sabemos que no existen concepciones morales universalmente compartidas y que eso es causa de incontables conflictos y padecimientos; y sabemos también que en circunstancias extremas aparece un instinto de supervivencia que poco tiene que ver con nuestras creencias en situaciones normales. En nuestro tiempo hay dificultades insalvables para restablecer una única doctrina del bien o de la virtud que pueda marcar la diferencia entre soluciones políticas correctas e incorrectas, y la vía que siguen las doctrinas contextualistas, aquellas que renuncian abiertamente a la pretensión de fundar el juicio político sobre principios universales, tampoco parece transitable. Un kantiano podría echar mano de una concepción comprensiva de la persona, de todas las personas, el estadista y el ciudadano, la víctima inocente y el culpable, que sea independiente de su suerte moral y que alimente la esperanza en el futuro de la humanidad. ¿Cuál es, en cambio, la propuesta del constructivismo rawlsiano?

Simplificando mucho, podríamos decir que el constructivismo político de Rawls aspira a mantener el equilibrio entre alguna forma de pragmatismo y de kantismo. Quizá por eso amenaza con desequilibrarse en cualquier momento hacia un lado u otro de la balanza.<sup>13</sup> Puede ser que en circunstancias favorables la apuesta funcione y, de hecho, hay una lectura deliberativa de Kant que hace atractivo hacia ese equilibrio que vamos buscando. Los ciudadanos —escribe Rawls a propósito de Kant— tienen razones para creer que...

[...] sus caracteres empíricos, los propios y los ajenos reflejan más o menos su carácter inteligible, por el que cada uno acepta su responsabilidad. Si además suponemos que los miembros de semejante dominio de los fines son lúcidos ante sí mismos y hablan con veracidad, de modo que conocen las razones por las que actúan y se las dan los unos a los otros como razones adecuadas, entonces, desde dentro del punto de vista práctico, no tienen excusa alguna para ir más allá de las razones mutuamente expuestas a la hora de obrar bajo la idea de la libertad: esas razones son aceptadas por todos como las razones reales por las que hacen los que hacen [2001c 318-319].

El problema de todo esto es que la adversidad de la fortuna puede poner en jaque un juego de suposiciones como el que imagina Rawls. En situaciones

trágicas, de violencia generalizada, el respaldo que la teoría no-ideal reclama no podrá encontrarse *en el interior* de prácticas sociales compartidas, por el simple hecho de que en esos contextos no existen prácticas compartidas. Al mismo tiempo, igual que le sucede a Kant, el liberalismo político tampoco puede conformarse con anunciar la *mera posibilidad* de que en el futuro pueda darse un mundo de personas razonables. Necesita aclarar cuál es la vía que conduce hacia una paz justa y duradera. Y aquí se trata de valorar hasta qué punto la vía indicada por Rawls puede ser provechosa, en especial cuando apela a la virtud y a la sagacidad del hombre excelente. En todo caso, no podremos afirmar que ésta sea una solución *verdaderamente realista* hasta el momento en que no hayamos demostrado que es racional y razonable poner nuestro destino en las manos de un hombre que está por encima de las leyes.

Todo lo dicho hasta aquí espero que sea suficiente para confirmar lo que se decía al comienzo de estas páginas, esto es, que la respuesta de la teoría no-ideal a las situaciones de emergencia suprema es algo más que un detalle en el proyecto teórico general del constructivismo rawlsiano. Quizá sea cierto que no hay ninguna alternativa preferible a la del estadista virtuoso y que en esas situaciones no hay más salida que la poner la prudencia por encima de las leyes. En ese caso, el problema estaría en tender alguna clase de puente entre una teoría ideal y una teoría no-ideal que avanzan en direcciones opuestas. El peso atribuido en el constructivismo político a las concepciones compartidas por los ciudadanos permite rebajar la carga metafísica que arrastra el liberalismo político, pero al mismo ciega la teoría ante las situaciones de conflicto radical. De nada sirve apelar a prácticas compartidas cuando, por la adversidad de la fortuna, no se dan las condiciones básicas para la cooperación. Lo que sí parece claro es que, incluso en esas situaciones, los seres humanos seguimos siendo capaces de fabricar herramientas que pueden facilitar el logro de metas que consideramos deseables. Los seres humanos somos seres capaces de producir sofisticadas técnicas para la destrucción, pero también técnicas que contribuyen a la pacificación. Si hubiéramos dejado de creer incluso en esto, no habría más alternativa que la violencia, y entonces habría empezado a ser cierto —como temía Kant y recuerda Rawls— que no merece la pena seguir viviendo en este mundo.

#### NOTAS

1. Me permito establecer una analogía entre teoría política y teoría moral, a partir del planteamiento inicial de Rawls en *The Independence of Moral Theory* [incluido en Rawls, 1999]. S. Maffettone, E. Vitale, J.M. Pérez Bermejo, A. Gómez Ramos, C. Thiebaut y J.M. Sauca leyeron pacientemente este texto. Es probable que buena parte de sus comentarios y objeciones no hayan encontrado una respuesta adecuada por mi parte.

2. Un análisis más extenso sobre *El derecho de gentes* aparece en Beitz, 2000; Buchanan, 2000; Kuper, 2000; Rodilla, 2004.

3. El equilibrio entre los diferentes aspectos de la teoría es condición para elaborar un ideal de convivencia política que resulte creíble. La filosofía política —dice Rawls— empieza y termina con la perspectiva de una *utopía realista*, una perspectiva que «despliega lo que ordinariamente pensamos sobre los límites de la posibilidad política práctica». La esperanza de que la humanidad pueda vivir en una situación de paz justa y duradera descansa —añade— «en la creencia que la naturaleza del mundo social permite a las democracias constitucionales razonablemente justas existir» [2001a: 15]. Las siguientes páginas están dedicadas a explorar las condiciones para que pueda darse esta *creencia*.

4. Existe una tradición de pensamiento que insiste en afirmar que democracias contemporáneas constituyen mecanismos eficaces de selección virtuosa de las élites políticas. Por el contrario, otros enfoques niegan que los procedimientos democráticos deban cumplir esta función. En último término, la preferencia por una u otra alternativa está estrechamente relacionada con dos concepciones diferentes del principio de representación política. ¿Cómo debe comportarse un político que quiera representar *fielmente* los intereses de los ciudadanos en una sociedad democrática?

5. Si pudiéramos contemplar las cosas desde la perspectiva de un futuro indefinido, veríamos que las razones acaban convirtiéndose en motivos. De este modo, y en la medida en que la justicia como equidad es el reflejo de la cultura política dominante en sociedad democrática relativamente estable podemos dejar en segundo plano los problemas de su realización práctica. Si la teoría es efectivamente el reflejo de intuiciones y prácticas que de hecho existen podemos suponer que las razones de la teoría podrán convertirse razonablemente en motivos para la conducta real de los ciudadanos. El modelo tiene un alcance limitado, pero no es una construcción *utópica*, por arbitraria, o *irrealizable*, porque nadie quiera cumplir sus principios. Tampoco se puede decir que sea una simple generalización de procesos históricos particulares, porque en cuanto reconstrucción *ideal* tiene una dimensión normativa. Como veremos más adelante, conviene distinguir los problemas de validez de las razones de su capacidad para convertirse en motivo para la acción. Es obvio que este segundo problema —el de la motivación— es determinante para medir las posibilidades de realización efectiva de una concepción de la justicia y es obvio también que las razones pueden no tener la misma fuerza en un contexto de relativa estabilidad que en un contexto de confrontación extrema.

6. Las instituciones de una sociedad bien ordenada conquistan la adhesión y la lealtad de los ciudadanos por distintos motivos: porque coinciden con sus intereses, individuales o de grupo, con las costumbres y los modos de vida tradicionales, o con el más simple deseo de adaptarse a las expectativas sociales. El mero hecho de que las instituciones promuevan con éxito ciertos intereses o ciertas condiciones estructurales mínimas para la convivencia, que Rawls asocia a la idea de «contenido mínimo de derecho natural» [H.L.A. Hart], no es razón bastante para la aceptación. Hay también *otras* razones, independientes de las anteriores, que comprometen disposiciones morales de la persona. Entre las circunstancias que generan razones moralmente relevantes está la capacidad de un régimen constitucional para fijar con claridad el contenido de los derechos y libertades fundamentales; la existencia de pautas de razonamiento público que sean fiables en la aplicación de los derechos, y el hecho de que las instituciones asuman la defensa de las virtudes de la cooperación política [2002: apdo. 58.2/3].

7. Rawls sigue en lo fundamental el análisis de Walzer [cfr. Walzer, 2001, en especial cap. 16; véase también Walzer, 2004]. Una réplica a Rawls y una defensa del argumento de que el bombardeo de Hiroshima era una solución aceptable para poner fin a la guerra en el más breve plazo de tiempo posible se encuentra en Landesman, 2003.

8. Me refiero, por supuesto, a los escritos de Hanna Arendt [en especial, 2003].

9. Por eso quizá, en política, no basta con el juicio y hace falta también cierta dosis de prudencia. Sobre estas cuestiones, cfr. Ferrara 2002, cap. 3.



10. Se podría argumentar, con Alessandro Ferrara, que la fuerza normativa de las decisiones del hombre de estado *doesn't stem from logical or moral principles antecedent to the situation at hand, but stems from what the inner integrity or authenticity of the political identity shared by us and our opponents qua citizens demands for its flourishing* [Ferrara, 2003: 9]. El proceso de justificación de las decisiones arranca de los contextos particulares de decisión pero reclama una fuerza normativa más amplia. El destello de integridad y autenticidad que se vislumbra en la acción del auténtico hombre de estado permite reconocer como *significativa y ejemplar* su conducta. De la misma manera que la ejemplaridad estética del objeto del juicio contiene un elemento de universalidad que puede ser reconocido idealmente por todos, la contemplación de la conducta ejemplar del estadista agrega un *sentido de plenitud* a nuestras vidas. En este sentido, el juicio del estadista *mira hacia un futuro indefinido*. Sólo cabe añadir que ese futuro no le pertenecerá ya a las víctimas inocentes de la guerra. A los muertos les queda el consuelo de que el curso de la historia se ha cruzado, por un momento, en sus vidas, pero puede que eso no les parezca suficiente recompensa para el sacrificio de sus vidas. Desde luego, ellos pagan a muy caro precio la esperanza de que un día la humanidad pueda disfrutar de una paz justa.

11. El tipo de objetividad que aspira a alcanzar la teoría depende de su *adecuación* a creencias compartidas *por todos*, esto es, de su «congruencia con nuestro más profundo entendimiento de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones» [1999b: 213]. De este modo, la doctrina del liberalismo político puede llegar a ser aceptada de forma universal. Conviene subrayar en todo caso que somos *nosotros* mismos, los ciudadanos que aspiran a vivir en una sociedad bien ordenada, quienes atribuimos *validez* a los principios de justicia. «Sin necesidad de presuponer un orden moral previo e independiente, [...] la teoría, al mostrar que determinados principios serían acordados en una situación de elección en las que están representadas condiciones de razonabilidad que tras la debida reflexión todos aceptamos, consigue persuadirnos de que son razonables para nosotros» [Rodilla, 1999: 300]. Para todos nosotros —cabe añadir—, esto es, para todos aquellos que tenemos la suerte de no estar en condiciones extremadamente desfavorables.

12. Me refiero, obviamente, al ejemplo de los naufragos que aparece en una nota a pie de página en Kant 1793.

13. En la amplísima bibliografía me permito señalar Peña, 2004 y Lafont, 2004.

## OBRAS CITADAS

- RAWLS, John: *Teoría de la Justicia*, F.C.E., Madrid, 1995<sup>2</sup>.  
—: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.  
—: *Collected Papers*, Cambridge, Harvard UP, 1999a.  
—: *El constructivismo kantiano en la teoría moral, en Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1999b<sup>2</sup>.  
—: *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001a.  
—: *Una revisión de la idea de razón pública*, en *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001b.  
—: *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona, Paidós, 2001c.  
—: *La justicia como equidad: una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002.  
ARENDT, Hanna: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, ed. de R. Beiner, Barcelona, Paidós, 2003.  
BEITZ, Charles: *Rawls's Law of Peoples, Ethics*, 110 (2000), pp. 669-696.  
BUCHANAN, Allen: *Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World, Ethics*, 110 (2000), pp. 697-721.  
FERRARA, Alessandro: *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*, A. Machado Libros, Madrid, 2002.

- : *Public Reason and the Normativity of Reasonable*, texto presentado en el Seminario de Filosofía de la Universidad Carlos III de Madrid, marzo 2003.
- KANT, Immanuel: *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* [1784], en *Filosofía de la historia*, F.C.E., Madrid, 1981.
- : *En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»* [1793], en *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986.
- KUPER, Andrew: «Rawlsian Global Justice: Beyond *The Law of Peoples* to Cosmopolitan Law of Persons», *Political Theory*, vol. 28, n.º 5 (2000), pp. 640-674.
- LAFONT, Cristina: «Moral Objectivity and Reasonable Agreement: Can Realism Be Reconciled with Kantian Constructivism?», *Ratio Juris*, vol. 17 (1/2004), pp. 27-51.
- LANDESMAN, Charles: «Rawls on Hiroshima: An Inquiry into the Morality of the Use of Atomic Weapons in August 1945», *The Philosophical Forum*, vol. 34 (1/2003), pp. 21-38.
- PEÑA, Carlos: «Equilibrio reflexivo, constructivismo y razón pública. El problema de la realidad y la justificación en filosofía política», *Revista de Ciencias Sociales* (Valparaíso, Chile), n.º 47 (2004), pp. 333-438.
- RODILLA, Miguel Ángel: «De A Theory of Justice a Political Liberalism. Otra vuelta de tuerca», en J. Rawls, *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1999<sup>2</sup>.
- : «Epílogo. Doce años más», en Ch. Kukathas y P. Pettit, *La teoría de la justicia de John Rawls y sus críticos*, Tecnos, Madrid, 2004.
- WALZER, Michel: *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos (1977/1997)*, Paidós, Barcelona, 2001.
- : «La ética en situaciones de emergencia» [1988], en *Reflexiones sobre la guerra*, Paidós, Barcelona, 2004.

*Andrea Greppi es profesor titular de Filosofía del derecho del Departamento de Humanidades de la Universidad Carlos III de Madrid. Es autor de «Teoría e ideología en el pensamiento político de Norberto Bobbio» (1998).*