

John Rawls, el liberalismo político, y las virtudes del razonamiento judicial

ROBERTO GARGARELLA

Universitat Pompeu Fabra

La pregunta que parece motivar a John Rawls en su último libro *Political Liberalism* (desde aquí, *PL*) es una pregunta vinculada al uso legítimo de la coacción: ¿cuándo es que los ciudadanos... pueden ejercer adecuadamente su poder coercitivo sobre los demás, estando en juego cuestiones fundamentales? ¹ La centralidad que ha adquirido este tema, para Rawls, tiene que ver con el reconocimiento de un dato crucial, distintivo de las sociedades modernas: el (así denominado) «hecho del pluralismo razonable» —básicamente, la posibilidad de que las personas disientan, razonablemente, acerca de la concepción del bien que prefieren— ². Según Rawls, dentro de un contexto como el descrito, uno de los peores escenarios posibles aparecería dado por la pretensión de algún grupo de imponer su propia concepción del bien sobre los demás. Para evitar tal posibilidad (y dicho esto de un modo muy sintético) Rawls propone que, cada vez que discutamos acerca de cuestiones constitucionales esenciales, pongamos entre paréntesis nuestros ideales personales: en tales ocasiones —sostiene Rawls— deberemos guiarnos por (lo que denominaremos) «razones públicas», y no por meras «razones privadas» ³. Es en esta tarea, que exige una adecuada discriminación entre las razones que pueden usarse y las razones que deben dejarse de lado, en ciertas ocasiones, el poder judicial puede jugar un rol decisivo. Sucede que, conforme con la opinión de Rawls, son los jueces —y los jueces del Tribunal Superior, principalmente— los que se encuentran mejor situados para desarrollar una forma de razonar y decidir

como la descrita, a raíz de las exigencias que son propias de la peculiar institución a la que pertenecen ⁴.

Reconociendo esta situación —la confianza de Rawls en las virtudes del razonamiento judicial— en lo que sigue procuraré mostrar que los modos de deliberar y decidir propios de la justicia (al menos, los que Rawls defiende en tal respecto) no constituyen un paradigma especialmente atractivo —un paradigma a imitar— cuando debatimos acerca de temas constitucionales fundamentales.

Las virtudes del razonamiento judicial

¿Por qué es que, según Rawls, el modo de actuar de la justicia (y en particular, el modo de actuar de la Corte suprema de justicia), resulta tan atractivo? Antes que nada, ello se debe a que los jueces están obligados, frente a cada caso que deben resolver, a «explicar y justificar sus decisiones» ⁵. Esta sola obligación, propia de la tarea judicial, compromete a los jueces con el fundamental objetivo de buscar buenos argumentos. Su misión esencial, de algún modo, pasa a ser la de presentar ante la ciudadanía decisiones públicamente justificadas.

Por otra parte —y esto es lo que más le interesa a Rawls— los contenidos de las decisiones de los jueces también muestran características particulares, en especial, en cuanto a los argumentos que, normalmente, *no* resultan incluidos en tales decisiones. En efecto, al redactar sus fallos, los magistrados tienden (o, en todo caso,

debieran tender) a dejar de lado sus propias concepciones religiosas o filosóficas. En tales ocasiones —según Rawls— a los jueces no les corresponde invocar, tampoco, su propia concepción moral ni, más generalmente, «los ideales y virtudes de la moralidad», y ni siquiera pueden citar, de modo irrestricto, particulares ideales políticos. Lo que los jueces deben hacer, en cambio —llevados por lo que Rawls llamará un «deber de civilidad»—, es invocar sólo aquellos valores que, de buena fe, puedan razonablemente esperar que todos los ciudadanos acepten, como sujetos racionales y razonables⁶. Esto es, deben apelar exclusivamente a aquellos valores que formen parte de la «concepción pública» de la justicia. Pautas como las antedichas caracterizan lo que aquí voy a denominar el «modelo ideal» de toma de decisiones, modelo —de acuerdo con Rawls— aparentemente corporizado en la institución del poder judicial.

A diferencia de lo que ocurre en tal «modelo ideal», ni los ciudadanos ni los legisladores suelen sentirse limitados por la invocación de razones aceptables por todos. Ello debido a que los últimos «pueden, apropiadamente, votar en favor de sus concepciones más comprensivas cuando no se encuentran en juego cuestiones constitucionales esenciales o cuestiones básicas de justicia»⁷. Los magistrados, en cambio, al actuar del modo en que lo hacen (esto es, al justificar públicamente sus decisiones dejando de lado, en tales casos, toda apelación a concepciones filosóficas o religiosas comprensivas) no sólo contribuyen a proteger «la ley superior», sino que, fundamentalmente, ponen en práctica y, a la vez, dan «vividez y vitalidad» a lo que Rawls llama «la razón pública». El supremo Tribunal, de este modo, pasa a convertirse en un «paradigma de la razón pública»⁸.

*Los problemas propios del modo
de actuar de la justicia*

Habitualmente, los miembros del poder judicial distan de actuar conforme a las pautas preferidas por Rawls, según él mismo reconoce⁹. Ahora bien, una vez que tomamos los juicios acerca del tipo de conducta que corresponde que los magistrados desarrollen, debemos examinar, al menos, la posibilidad cierta de que tal conducta comience a darse, de modo más o menos habitual, en la práctica. Al respecto, en lo que sigue señalaré que no es razonable esperar un comportamiento como el sugerido por Rawls de parte los magistrados. Más aún, trataré de afirmar que aun si los jueces adoptaran como propio el tipo de comportamiento sugerido por Rawls, su modo de razonar y decidir seguiría siendo merecedor de objeciones significativas. Para especificar y clarificar lo dicho, a continuación presentaré algunos de los (que, según Rawls, resultarían los) rasgos salientes del modelo ideal del accionar de los jueces, para luego examinar los problemas que le son propios.

i) *Concepción de la imparcialidad*: Un primer inconveniente que puede detectarse en relación con el accionar de la Corte sería el siguiente: sus miembros deciden con autoridad final sobre cuestiones que —ya sea directa, ya sea indirectamente— afectan a una multiplicidad de individuos que no toman parte en la elaboración de esa decisión. En todas estas ocasiones, tanto el debate que lleva a la sentencia final como la redacción de dicha sentencia queda en la exclusiva mano de los jueces, y sin una intervención significativa por parte de aquellos sobre quienes va a recaer la misma.

Sólo esta polémica circunscripción, según la cual algunos privilegiados sujetos deciden sobre la suerte de otros que no participan de la toma de tal decisión, debiera bastar para que vislumbremos las

dificultades a las que se enfrenta el modelo propuesto. Ocurre que la (casi completa) ausencia de tales puntos de vista puede afectar significativamente la imparcialidad de la decisión en cuestión. Es dable pensar, por ejemplo, que la falta de una consulta efectiva a muchos de los sujetos potencialmente afectados por la sentencia a tomarse, implicará la ausencia de información relevante, aun en un cuerpo decisor probo y con miembros bien motivados. Es dable pensar, también, que la mera ausencia de tales sujetos privará al organismo decisor de un saludable freno, a la hora de argumentar y elegir particulares vías de resolución. Aun magistrados bien dispuestos, podría agregarse, van a carecer de la motivación necesaria para defender ciertos puntos de vista que no son los suyos propios (por ejemplo, un cuerpo de jueces formado exclusivamente por personas del sexo masculino puede carecer de la motivación necesaria para defender ciertos derechos de las mujeres, aun en el caso en que estén informados acerca del valor de tales derechos). En definitiva, este tipo de consideraciones son las que han motivado las usuales críticas al «elitismo» judicial que autores como Ely, Bickel, Tribe, o tantos otros, han llevado adelante¹⁰. Carlos Nino ha resumido adecuadamente tales observaciones, en su crítica a la pretensión de que los jueces lleguen «a conclusiones valorativas correctas en la soledad de sus despachos y bibliotecas, sin participar en el proceso de discusión pública con todos los interesados en una u otra decisión, y sin que su decisión sea revisada en ese proceso de revisión pública»¹¹.

Frente a este tipo de críticas no basta con replicar que los magistrados, de hecho, tienen la obligación de consultar (al menos) a parte de los que van a ser afectados por sus sentencias, antes de ponerse a redactar las mismas. Es que (más allá del serio inconveniente de que aun en este caso sólo se consulta a una muy reducida porción de aquellos que pueden ser impac-

tados por la sentencia en cuestión) nos encontramos con que aquellos que sí son consultados sólo aportan información a los jueces: lo cierto es que su voz no se escucha en absoluto en el momento de decidirse la sentencia final que va a recaer sobre ellos.

Tampoco corresponde decir, frente a las objeciones mencionadas, que órganos tales como el supremo Tribunal son cuerpos deliberativos compuestos por una pluralidad de miembros que tienen, habitualmente, opiniones diferentes entre sí: lo que aquí se cuestiona no es el mayor o menor número de integrantes del Tribunal, ni la eventualidad de que sus miembros acuerden o disientan en sus posiciones. Lo que se critica es la posibilidad de que un órgano no directamente representativo de la sociedad, y cuya diversidad de opiniones dista de reflejar la diversidad de opiniones existente en aquélla, pueda tomar decisiones capaces de impactar sobre toda la colectividad. Lo que se critica, en definitiva, es la idea de que la reflexión aislada de unos pocos individuos —sean éstos quienes sean— pueda garantizarnos (mejor que otros procedimientos posibles) la imparcialidad en la toma de decisiones.

ii) *Razón pública y límites a la discusión*: La idea de razón pública, defendida por Rawls y asociada por él, estrechamente, con el supremo Tribunal, también presenta rasgos muy cuestionables. Los problemas se derivan directamente de la, por él elogiada, «estrategia del evitar» —estrategia que aconseja evitar ciertos argumentos, en ciertos ámbitos, cuando se tratan ciertas cuestiones—¹².

Aceptemos, antes que nada, que dicha estrategia no constituye una descripción del modo en que el poder judicial acostumbra a decidir (ya que los magistrados, a veces de modo explícito y a veces implícitamente, muestran compromisos con particulares concepciones acerca de lo bueno). Vista entonces como una prescrip-

ción acerca del modo en que deberían actuar los jueces, la concepción propuesta por Rawls aparece contando con pocas posibilidades de éxito. Ello, por un lado, debido a la dificultad de erigir «filtros institucionales» capaces de eliminar del discurso oficial todos aquellos valores y creencias controvertidos —las razones «no públicas»—¹³. Y, además, dada la misma dificultad de motivar a los magistrados para que dejen de lado sus creencias personales a la hora de involucrarse en argumentaciones públicas¹⁴.

Frente a las consideraciones anteriores, cabría agregar que la «estrategia del evitar» se enfrenta con dificultades que exceden a sus meros inconvenientes prácticos. Por un lado, alguien podría sostener, por ejemplo, que no es razonable exigirle a nadie que silencie sus convicciones acerca del modo de vida que considera bueno a la hora de discutir aquellas cuestiones que más le interesan: ¿por qué no pensar, por ejemplo, en que sean los mismos individuos los que, en su diálogo, vayan aceptando y descartando argumentos? ¿por qué no dejar que los mismos ciudadanos encuentren sus puntos básicos de acuerdo, sin correr el riesgo de que los teóricos «congelen» la «comunicación política pública» diciéndonos a cuáles argumentos podemos apelar y a cuáles no?¹⁵

Lo dicho no significa que sea aceptable que los jueces invoquen sus propias concepciones del bien a la hora de tomar decisiones. Lo que se pretende decir es que tal modelo de razonar y decidir no constituye un paradigma a imitar, a la hora de discutir cuestiones básicas de justicia: la exigencia de que los ciudadanos no invoquen sus ideales personales en su argumentación pública es, por un lado, una exigencia desmesurada, pero, además, y sobre todo, una exigencia impropia. Que cada uno defienda la verdad «tal como la ve» puede ayudar no sólo a que el debate sea más abierto, relajado y franco, sino, además, a que cada uno advierta el impacto

de sus propuestas sobre cada uno de los demás: ocurre que (aunque no siempre), muchas veces, defendemos ciertos puntos de vista a partir de nuestro efectivo desconocimiento de las convicciones ajenas, así como el desconocimiento de lo que significan nuestras propuestas para los demás. En este sentido, por ejemplo, es importante que quien defienda el aborto sepa considerar lo central que parece ser la prohibición del mismo, dentro del plan de vida de algunas personas; es importante que quien defienda el compromiso del Estado con ciertos valores religiosos, advierta lo que puede significar su reclamo para los demás. Para dimensionar mejor el alcance de estas observaciones, de todos modos, conviene que nos detengamos un poco más en la alternativa a la que ellas se oponen —la alternativa propuesta por Rawls—, algo que voy a realizar en el punto que sigue.

iii) *Lo razonable y lo irrazonable*: La propuesta de Rawls descansa también, en buena medida, en la posibilidad de definir de modo más o menos adecuado la idea de lo «razonable». El hecho de que una cierta concepción o argumento pueda ser considerado o, directamente, dejado de lado, depende de que resulte o no razonable. Dada la importancia de esta calificación, entonces, necesitamos obviamente algún tipo de parámetro, al menos, para distinguir a trazos gruesos las doctrinas que son razonables de aquellas que no lo son. Sin embargo, las dificultades a las que se enfrenta Rawls, en su aproximación al tema, son muy graves, al punto de llegar a afectar al mismo núcleo de su propuesta. Por un lado, y tal como afirma Jean Hampton, no existe ningún lugar en *PL* en donde la idea de lo razonable y lo irrazonable sean descritas de un modo claro¹⁶. Por ello es que, en última instancia, tales ideas terminan recibiendo contenido sólo a partir de la mera intuición. Y esto es lo que resulta inaceptable: el «intento de asegurar la

estabilidad a partir de la exclusión de ciertos puntos de vista en base a nociones que dependan (meramente) en la intuición»¹⁷. Hampton da un interesante ejemplo al respecto, citado por el mismo Rawls. Adoptando una postura intuitivamente compartida por la mayoría de los liberales, Rawls hace en su libro una defensa del aborto en los primeros tres meses del embarazo. En dicha defensa, Rawls deja de lado, directamente, los argumentos de sus adversarios anti-abortistas sosteniendo, simplemente, que los criterios defendidos por aquéllos se vinculan a puntos de vista irrazonables¹⁸. Para Hampton, llamar irrazonable a quien se opone a uno en cuestiones como la citada implica «no sólo desmerecer la conclusión [de aquella persona] sino [para peor] hacerlo en un modo que arroja dudas sobre la capacidad de tal oponente de razonar al respecto»¹⁹.

Por lo dicho, la pretensión de tomar en cuenta en nuestras discusiones públicas, exclusivamente, los argumentos «razonables» provenientes de concepciones «razonables», también resulta inatractiva —al menos, conforme al modo en que dicha pretensión es presentada por Rawls. Los márgenes de discrecionalidad que se abren, cuando optamos por esta modalidad de trabajo, son demasiado amplios. Por ello, necesitamos o bien precisar de modo más estricto el significado del criterio de «lo razonable», u optar, directamente, por reservar para dicho estándar una tarea mucho menos crucial de la que juega dentro de *PL*.

iv) *La concepción pública de justicia*: Una vez reconocidos los problemas anteriores —vinculados con los argumentos y las doctrinas que no pueden invocarse en la discusión de cuestiones constitucionales esenciales— conviene prestar atención a las dificultades que surgen en relación con los argumentos que sí corresponde invocar en tales ocasiones. Me refiero a la idea de que sólo pueden invocarse válidamente

aquellas razones que formen parte de la concepción pública de justicia. Si fuera cierto que la Corte sólo (apela o) está en condiciones de apelar válidamente a este tipo de argumentos, podría señalarse con razón que dicha forma de razonar es indebidamente conservadora. Como sostiene Raz, la teoría en cuestión aparecería como «esencialmente complaciente» frente al hecho de que «[cualquier] teoría moral y política debe estar abierta a la posibilidad de que la sociedad a la que se aplique resulte fundamentalmente defectuosa». Ocurre que —como agrega Raz— parte de la función de tales teorías es la de llevar adelante una crítica radical de las instituciones y creencias propias de la sociedad de que se trate²⁰.

El conservadurismo que parece inherente a esta visión propuesta por Rawls puede ratificarse, por ejemplo, tomando en cuenta todos aquellos reclamos que son dejados de lado en *PL*, en honor del hipotético acuerdo superpuesto. Un ejemplo muy relevante en tal sentido lo provee el mismo Rawls, al sugerir que el principio radicalmente igualitario de su «teoría de la justicia», el principio de diferencia (esto es, el principio según el cual la teoría de la justicia requiere de una igual distribución de los bienes primarios salvo que una distribución desigual de los mismos favorezca a los grupos más desaventajados de la sociedad), aquí debe ser relegado a un opaco segundo plano. En efecto, el principio de diferencia no puede ser invocado, a la hora de discutir cuestiones constitucionales fundamentales, con la pretensión de que el Estado preste su fuerza para respaldarlo²¹. Por ello, reconoce Rawls, el supremo Tribunal de justicia no debería tratar de promover tal principio, a través de sus sentencias, a menos que el mismo se encuentre recogido ya por una ley²².

Finalmente, cabría señalar que la idea de apelar, exclusivamente, a ciertos argumentos propios de la concepción pública de justicia encuentra algunos problemas

adicionales. Los problemas a los que me refiero son los propios de este tipo de argumentos que apelan a las tradiciones, las costumbres o a ciertos acuerdos sociales particulares, aparentemente existentes. En este sentido, y en primer lugar, nos encontramos con obvios problemas para identificar, de modo más o menos preciso, cuáles son los contenidos de tales tradiciones o acuerdos, presuntamente compartidos por todos: ¿de qué tradiciones hablamos cuando hablamos de «nuestras tradiciones»? o (en este caso, más precisamente) ¿de qué principios hablamos, efectivamente, cuando hablamos de los principios de nuestra «concepción política compartida»? Además, aun aceptando la posibilidad de identificar tales acuerdos, tendría que decirnos cómo es que vamos a llegar a una interpretación común de esa cultura pública. Quiero decir, aun cuando reconocamos nuestra defensa común del principio «x» (digamos, por caso, el principio de «igual trato»), corresponde que luego definamos de un modo más o menos exacto el modo en que vamos a interpretar dicho principio, habitualmente muy ambiguo. Y, parece claro, todo este proceso de especificación amenaza con deshacer, de a poco, el hipotético acuerdo inicial, del que supuestamente partíamos²³.

Síntesis

Por lo dicho hasta aquí, tenemos razones para poner en cuestión las supuestas virtudes del «modelo ideal» de discusión y toma de decisiones propuesto por Rawls —modelo corporizado, según vimos, en la actuación del supremo Tribunal—. Entre tales razones, según señalara, pueden encontrarse las siguientes: la visión, más bien excluyente, que trasunta dicho modelo ideal, en lo que hace a la toma de decisiones imparciales; la dificultad y, aun la misma plausibilidad, de establecer sobre la discusión pública los límites que se sugiere imponerle; la discrecionalidad a la que quedamos sujetos cuando nos apoyamos tan decisivamente en nociones tales como la de «lo razonable»; lo inatractivo que resulta la sugerencia de sólo apelar a los valores propios de la «concepción pública de la justicia». Según entiendo, el peso de este tipo de objeciones debiera movernos, por lo menos, a perfeccionar —si no a modificar sustancialmente— el modelo ideal sugerido en *PL*. De Rawls es el mérito de haber marcado las pautas en esta tarea, a pesar de la tremenda complejidad y las dificultades que ella conlleva.

NOTAS

¹ J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, p. 217.

² *Ibid.*, p. 36.

³ Así, por ejemplo, sería inaceptable que alguien quisiera interpretar la idea de libertad incorporada en la Constitución a partir de razones no públicas, como las que le provee su propia religión, para decir, por caso, que la Constitución prohíbe las prácticas homosexuales. Quien hiciera una afirmación como ésta, según Rawls, estaría violando (lo que él denomina) el «principio de legitimidad». Esto, al pedir que la Constitución se interprete y aplique a partir de razones no públicas, es decir, apelando a convicciones que otros pueden, razonablemente, rechazar.

⁴ En lo que sigue, cuando hable de la justicia estaré haciendo referencia, básicamente, al máximo organismo judicial —la Corte Suprema, el Tribunal Constitucional, según sea el caso—.

⁵ *Political, op. cit.*, p. 216.

⁶ Los miembros del Poder Judicial, así, sólo pueden apelar a aquellos valores «que de buena fe —y tal como lo exige el deber de civilidad— consideran que todos van a endosar, como ciudadanos razonables y racionales», *ibid.*, p. 236.

⁷ *Ibid.*, p. 235.

⁸ De algún modo, y tal como sostiene Peter de Marneffe, la idea de razón pública viene simplemente a desarrollar «el familiar criterio liberal de acuerdo con

el cual un gobierno democrático no debería justificar sus políticas apelando a valores religiosos», P. de Marneffe, «Rawls's Idea of Public Reason», *Pacific Philosophical Quarterly*, (New Jersey), 75, 3 y 4 (1994), 232-250, p. 233. Las afirmaciones de Rawls vinculando la idea de razón pública y la labor de la Corte Suprema en *Political*, *op. cit.*, pp. 231-240.

⁹ Por ejemplo, en *Political*, *op. cit.*, p. 233, n. 18.

¹⁰ Ver, típicamente, J. Ely, *Democracy and Distrust*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980; A. Bickel, *The Least Dangerous Branch*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1962; L. Tribe, *American Constitutional Law*, Mineola, New York, The Foundation Press Inc., 1978.

¹¹ C. Nino, *Fundamentos de Derecho constitucional*, Buenos Aires, Astrea, 1992, p. 685.

¹² Como dice Rawls: «[e]nfrentados con el hecho del pluralismo razonable, la visión liberal remueve de la agenda política las cuestiones más divisivas». «Una seria disputa sobre las mismas —agrega— puede llegar a socavar las bases de la cooperación social» (*Political*, *op. cit.*, p. 157).

¹³ T. McCarthy, «Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue», *Ethics*, 105, 1 (1994), 44-63, p. 52.

¹⁴ La dificultad, como diría Dworkin, de exigir que alguien «anestesie» sus convicciones más profundas cuando discute acerca de cuestiones de interés público. Ver, por ejemplo, R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós, 1993. Ver también Susan Moller Okin, «Review of Political Liberalism», *American Political Science Review* (Washington DC), 87, 4 (1993), 1009-1011, pp. 1010-1011, y S. Hampshire, «Liberalism: The New Twist», *The New York Review of Books*, XL, 14 (agosto 1993), pp. 10-14.

¹⁵ McCarthy, «Kantian...», *op. cit.*, p. 61.

¹⁶ La única aproximación al tema más o menos detallada aparece en la p. 49 de *PL*, donde Rawls hace referencia a algunos requisitos que serían propios de las personas razonables: la voluntad de proponer y honrar términos de cooperación equitativos, la voluntad de reconocer los límites de la razón y de aceptar sus consecuencias, la voluntad de conducir la propia conducta por principios fijados a partir del común razonamiento con otros, y la predisposición a tomar en

cuenta las consecuencias de las propias acciones sobre otros.

¹⁷ J. Hampton, «The Common Faith of Liberalism», *Pacific Philosophical Quarterly* (New Jersey), 75, 3 y 4 (1994), 186-216, p. 210.

¹⁸ *Political*, *op. cit.*, pp. 233-34, n. 32.

¹⁹ «The Common...», *op. cit.*, p. 209. Esto es lo que Hampton considera una conclusión «anti-liberal» (*ibid.*, p. 210). Mostrando acuerdo con esta conclusión, a partir del mismo ejemplo del aborto, S. Hampshire, «Liberalism...», *op. cit.*, p. 44. Según este autor: «[el liberalismo político] deja espacio para la pluralidad de puntos de vista morales que puedan hallarse en la sociedad, pero sólo en tanto ellas puedan llamarse razonables, lo que significa razonable juzgado conforme a los estándares tradicionales del mismo liberalismo».

²⁰ J. Raz, «Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence», *Philosophy and Public Affairs* (Princeton), 19, n. 1 (1990), 3-46, p. 19. También Bruce Ackerman, en su rechazo a la idea de que «el liberalismo político sea —o deba ser— una concepción parasitaria de la práctica», B. Ackerman, «Political Liberalism», *Journal of Philosophy* (New York), XCI, 7 (1994), 364-386, p. 364.

²¹ Ver, por ejemplo, S. Moller Okin, «Review...», o P. Petit, «Review of John Rawls, Political Liberalism», *The Journal of Philosophy*, XCI, 4 (1994), 215-220, p. 217, o F. Vallespín, «Diálogo entre gigantes», *Claves*, núm. 55, Madrid, septiembre 1995, 48-55, p. 48.

²² Conforme a Rawls, en efecto: «[l]os valores que los jueces pueden invocar se encuentran restringidos a aquellos que razonablemente crean cubiertos por [la concepción política de justicia] ... Por ello, aunque la invocación de un mínimo social [destinado a cubrir las necesidades básicas] puede ser apropiada... la apelación al principio de diferencia no lo es, a menos que éste aparezca como parámetro dentro de una ley» (*ibid.*, pp. 236-37, n. 23).

²³ En este sentido ver, por ejemplo, D. Weinstock, «The Justification of Political Liberalism», *Pacific Philosophical Quarterly* (New Jersey), 75, 3 y 4 (1994), p. 176.