



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE PUEBLA



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

La fundamentación de las normas morales y el papel del filósofo en
las sociedades plurales: una síntesis del debate entre Jürgen
Habermas y John Rawls

TESIS

Que para obtener el grado de:

Doctor en Filosofía Contemporánea

Presenta:

Maestro Néstor Mario Mendoza De Jesús

Asesor:

Dr. Fernando Huesca Ramón

Puebla, Pue. Enero de 2021

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....p. 4

CAPÍTULO 1.-Las propuestas filosóficas de Rawls y Habermas en torno a la

justicia.....p. 7

1.1.-El Liberalismo político de Rawls y su noción de justiciap. 7

1.1.1.-Tesis centrales de *Teoría de la Justicia*.....p. 8

1.1.2.-El *Liberalismo político* y el problema de la estabilidad en las sociedades plurales.....p. 26

1.2.-Habermas y la ética discursiva.....p. 37

1.2.1.-Habermas y la Escuela de Frankfort: Continuidad en la ruptura.....p. 38

1.2.2.-De la teoría social a la ética del discurso.....p. 52

CAPÍTULO 2.-La justificación rawlsiana y la recepción temprana de

Habermas.....p. 69

2.1.- Los procesos justificatorios en la teoría rawlsiana.....p. 70

2.2.- Habermas y Rawls: antecedentes de la disputa y críticas a sus propuestas.....p. 97

2.2.1.-Antecedentes: comentarios de Habermas a Teoría de la justicia.....p. 98

2.2.2.- Algunas críticas comunitaristas a Rawls y a Habermas.....p. 102

2.2.3.- Las teorías feministas contra Rawls y Habermas.....p.	107
2.3.- Rawls y Habermas: ideas afines.....p.	113

CAPÍTULO 3.-BREVE RECUENTO DEL INTERCAMBIO: LOS TRES

TEXTOS.....p.	117
3.1.-El primer texto: Habermas contra Rawls.....p.	120
3.2.-Segundo texto: Rawls contra Habermas.....p.	138
3.3.-Tercer texto: Habermas contraataca.....p.	159

CAPÍTULO 4.-UNA CONCLUSIÓN PLATÓNICA DEL DEBATE.....p. 169

4.1.-Ascenso y descenso.....p.	170
4.2.- Las sombras de la justicia. Los límites de las teorías políticas de Rawls y Habermas.....p.	176
4.3.-El <i>ethos</i> del filósofo: su ser y quehacer en las sociedades contemporáneas.....p.	183

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS.....p.	187
--------------------------------------	------------

INTRODUCCIÓN

Tradicionalmente, el plano de la política se entrecruza con el de la ética: desde el pensamiento clásico, con Aristóteles, la *praxis* se caracteriza por ese hacer propio del hombre cuya actividad acaba en sí mismo, y es por ello que no resulta extraño que la ética aristotélica termine en los umbrales de su política. De manera semejante ocurre con Platón, quien en su *República* sintetiza todo su sistema a la luz del tema de la justicia.

El pensamiento clásico, sin embargo, podía permitirse construir una *polis* normada por un carácter y costumbres comunes compartidos por los selectos integrantes que accedían a la ciudadanía. En las sociedades contemporáneas, en donde el ideal democrático se ha impuesto a la luz de la historia política contemporánea, y en donde los ciudadanos comparten cada vez menos características comunes, la socialidad se vuelve compleja y las relaciones que median entre la ética y la política resultan a su vez tensas en distintos ámbitos. ¿existe una manera de solucionar los problemas morales en el plano político? ¿bajo qué criterio se puede dar solución a tales desacuerdos?

A esta clase de preguntas han tratado de brindar respuestas diversos teóricos, y de entre ellos, las voces del estadounidense John Rawls y del alemán Jürgen Habermas resultan ser de especial relevancia, sea por la innegable influencia que han tenido en la discusión filosófico-política contemporánea, o sea también por la (cuestionable) vigencia de su obra en la sociedad actual, no se puede dejar de considerar su propuesta política y su manera en que opera el plano de la justificación moral, si éste tiene un lugar especial en sus respectivas teorías. El problema de fondo no sólo resulta ser si es posible dar solución a los

problemas morales en el plano de la esfera pública, sino también qué clase de solución sería esta, aunado al hecho del papel que el propio filósofo juega dentro de tal proceso. Ambos autores comparten ciertas ideas comunes, mismas que han permitido adjetivar su confrontación teórica como *una disputa familiar*, si bien es cierto que a nadie se le puede escapar que tales disputas son las más enconadas. Y si bien es cierto que este adjetivo puede aplicarse con cierta propiedad, sigue estando en el aire la cuestión de a qué familia pertenecerían dichas teorías.

Con el afán de esclarecer entonces el papel del filósofo ante la justificación de las normas morales a partir de la disputa de ambos autores, la presente investigación dedicará el primer capítulo a esclarecer las líneas generales de las teorías de los respectivos autores : en el caso concreto de Rawls, se especificará el tránsito teórico que dio de su primer gran obra (*Teoría de la justicia*) hacia su segundo planteamiento (*Liberalismo político*). Con lo que respecta a Habermas, se presentará en un primer momento la herencia frankfortiana del autor, y posteriormente se tratará la base de su *ética del discurso*.

El segundo capítulo versará en torno al proceso justificatorio en la obra de Rawls, así como ciertos antecedentes de su obra temprana a partir de los cuales *resuelve* el tema moral. Además, este capítulo presentará algunas notas sobre la recepción de la obra rawlsiana en el pensamiento de Habermas, así como las principales críticas de pensadores comunitaristas y feministas contra el liberalismo de Rawls, y sobre la propuesta de Habermas. Todo ello nos ayudará a esclarecer los planteamientos de ambos, así como los límites que conscientemente trazan para sus respectivas teorías.

El capítulo tres estará centrado en la disputa entre los autores, es decir, en los textos que constituyen el *Debate en torno al liberalismo político*. Desde aquí hay que aclarar que, más que debatir en un suelo parejo, el intercambio entre los dos autores se dio de manera desigual: Habermas reseña un -para ese entonces- nuevo libro de Rawls, autor del cual ya tiene ciertos prejuicios - justificados o no- que guiarán las críticas de su reseña. En su réplica, Rawls enfatizará el cambio que dio su teoría en *Liberalismo político*, y aunque su texto es en cierto modo defensivo, también señalará algunas críticas a la teoría de su rival alemán. En el tercer texto, Habermas regresará de manera más breve, pero más intensa, sobre algunas críticas que sobreviven a la defensa que intenta Rawls. El contenido de este capítulo será central, no sólo por la exposición sucinta de los argumentos de ambos autores, sino también porque ayudará a responder al objetivo de la investigación a partir de los límites y alcances de sus propuestas.

Por último, el capítulo final es una conclusión en torno al problema que nos atañe: la justificación moral dentro de las teorías políticas de Rawls y Habermas a partir de su debate. Esta última parte conclusiva intenta reflexionar también sobre el ser y quehacer del filósofo en la actualidad, sobre su *ethos*. Mal haría la filosofía si se conforma con ser letra muerta, es decir, con publicar ensayos que nadie lee, o libros que sólo sirvan para llenar los estantes de bibliotecas olvidadas. Considero que, a ejemplo de aquél Sócrates que cuestionaba a sus desprevenidos contemporáneos con el afán de cumplir su propia vocación filosófica, el filósofo actual debe mantenerse fiel a este espíritu, siempre inquieto, crítico, pero en busca del bien para su propia comunidad.

I. LAS PROPUESTAS FILOSÓFICAS DE RAWLS Y HABERMAS EN TORNO A LA JUSTICIA

1.1. El liberalismo político de Rawls y su noción de justicia

“Si la justicia perece, entonces ya no vale la pena
que los seres humanos vivan sobre la tierra”

Immanuel Kant

Dar a conocer las ideas centrales de un pensador entraña el riesgo latente de no ser justo con él; ¿qué se quiere decir aquí con justicia? Ser justos en este caso consiste, siguiendo al propio Rawls, en presentar una doctrina filosófica en su mejor forma¹. Esta labor de síntesis implica, sin embargo, el problema del sesgo y la selección arbitraria, puesto que es difícil bosquejar en breves cuartillas la labor intelectual de toda una vida, como sucede con el autor que nos ocupa, puesto que la producción filosófica de Rawls se extiende por más de 50 años, y su influencia en la filosofía política se ha dejado sentir desde el inusitado éxito de su obra señera, *Teoría de la justicia* publicada en el ya lejano año de 1971.

Ante esta dificultad de síntesis es pertinente el preguntarse por cómo ingresar debidamente a tan vasta obra. El modo más fácil de hacerlo parece ser partiendo de la pregunta directriz que condujo los pensamientos del filósofo durante toda su vida; a partir de ella se clarifica toda labor de síntesis, ya que, así como la pregunta por el sentido del Ser guio a Heidegger o el devenir de lo Absoluto mantuvo en vilo la investigación hegeliana, la pregunta central en John

¹ Cfr. FREEMAN, Samuel, *Rawls*, FCE, México, 2016, p. 27

Rawls consistió en tratar de esclarecer la concepción de justicia más apropiada para una sociedad democrática². Esta pregunta es el trasfondo de su obra principal (*Teoría de la justicia*), y los posteriores trabajos que precisaron su teoría (*Liberalismo político*, *Derecho de gentes*) abonaron a una elucidación de su concepción liberal de justicia: la justicia como equidad.

1.1.1. Tesis centrales de *Teoría de la justicia*

Esta concepción ciertamente no se elaboró en el vacío, pues son muchas y muy diversas las fuentes que nutren el trabajo de Rawls, siendo sin duda más preponderantes la tradición liberal que hunde sus raíces en Locke, el contractualismo moderno y la filosofía moral kantiana, así como el utilitarismo, que en un primer momento le servirá de contraejemplo. Es evidente que Rawls es un liberal, pero esta aseveración amerita una explicación más detallada. ¿A qué clase de liberalismo se suscribe Rawls? Freeman distingue entre el liberalismo clásico -vinculado con el utilitarismo- y la alta tradición liberal, en la que circunscribe la propuesta de Rawls, y afirma que “Mientras que la alta tradición liberal ve la libertad y la independencia de la persona como el fin primario de la justicia, el liberalismo clásico los ve más como medios instrumentales para el fin primario de la felicidad individual”³.

La teoría del contrato social que suscribieron autores como Locke, Rousseau y Kant es la base para la propuesta rawlsiana de justicia; la idea central que comparten estos autores consiste en sostener que la constitución política y las leyes son *justas* si pudieran ser aceptadas por personas libres

² En sus palabras: “Creo que, de las ideas tradicionales, es esta concepción la que más se aproxima a nuestros juicios meditados acerca de la justicia y la que constituye la base moral más apropiada para una sociedad democrática”, RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 2015, p.10.

³ FREEMAN, Samuel, *Rawls*, p. 61

racionales desde una posición de iguales derechos y jurisdicción política equitativa. ¿Cuál es entonces la novedad en Rawls? Freeman afirma que: “Rawls revivió la teoría de los derechos naturales del contrato social que se encuentra en Locke, Rousseau y Kant, y le agregó una explicación de la justificación moral que es más apropiada a las sensibilidades modernas de una era más científica, secular y democrática” [...] “la idea básica de su doctrina es que los miembros de la sociedad debieran ser capaces de aceptar libremente, y suscribir con generalidad, las principales instituciones políticas y sociales que regulan y configuran sus vidas cotidianas”⁴.

Este contractualismo que en Rawls adquiere la forma de una argumentación que parte de un acuerdo hipotético social, le permite derivar sus principios de justicia, pero estos principios aplican en primera instancia para decidir la justicia de las instituciones que constituyen *la estructura básica de la sociedad*, pues los individuos y sus acciones son justas en la medida en que son conformes con las demandas de las instituciones justas⁵. Cuando Rawls habla de la *estructura básica de la sociedad* entiende por ella “las principales instituciones políticas, sociales y económicas de la sociedad, y cómo encajan estas instituciones en un sistema unificado de cooperación social, de una generación a la siguiente”⁶. Una idea central de clara impronta rousseuniana en la argumentación de Rawls asume que el tipo de personas que somos es determinado en buena medida por las instituciones sociales y políticas en las

⁴ Ibid, p. 13-14

⁵ En palabras de Rawls: “Llamamos también justas o injustas a las actitudes o disposiciones de las personas, así como a las personas mismas. Sin embargo, nuestro tema es la justicia social. Para nosotros, el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad, o más exactamente, el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social” RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, p. 20

⁶ RAWLS, John, *Liberalismo político*, FCE, México, 2013, p. 36

que crecemos y nos formamos, puesto que el sistema social al que pertenecemos afecta considerablemente nuestro carácter, expectativas de vida, e incluso el tipo de personas que queremos ser.

Si la *justicia como equidad* tiene por objeto aplicarse a la *estructura básica de la sociedad* resultaría un craso error tratar de extrapolarla más allá de sus límites, es decir tratar de tomar este modelo teórico para aplicarse a relaciones internacionales, cuando está diseñado teniendo en mente a las democracias constitucionales liberales y no a la esfera de justicia global. Aún más, a pesar de que parece encaminarse a una sociedad en concreto, no toca temas de *moral social* como las relaciones familiares (contra el argumento que señalarán las críticas feministas a Rawls), puesto que sólo afecta indirectamente estas temáticas, dado que los principios de justicia surgidos de la posición original (de los que se hablará a continuación) están diseñados propia y primeramente para imponer restricciones justas sobre el diseño constitucional e institucional de una sociedad entendida como un esfuerzo cooperativo entre ciudadanos libres e iguales. Nuevamente, el énfasis en esta aclaración radica en que intenta valer para *instituciones*, y secundariamente, para la conformación política de los ciudadanos.

La justicia como equidad o imparcialidad (*justice as fairness*⁷) que Rawls elaborará en su *Teoría de la justicia* -obra cuyos argumentos centrales se desarrollarán a continuación- implica dos clásicos principios: el principio de

⁷ Suscribo aquí la opinión de Carlos Gómez de la imposibilidad de traducir con exactitud la noción de *justice as fairness* utilizada por Rawls para referirse a su concepción de justicia; en este apartado se utilizará indistintamente como *justicia como equidad*, o *justicia como imparcialidad*, como lo han hecho los traductores al castellano de las obras rawlsianas. Cfr. GÓMEZ, Carlos (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, p.187.

igualdad y el principio de diferencia. Es importante notar que el principio de igualdad tiene preeminencia por sobre el de diferencia, lo que resulta ser fundamental en la argumentación de Rawls. El *principio de igualdad* afirma que: “Cada persona tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicos e igualitarios completamente apropiado, esquema que sea compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema, las libertades políticas iguales, y sólo esas libertades, tienen que ser garantizadas en su valor justo”⁸. Cabe subrayar que Rawls habla aquí de “libertades básicas” y no de la libertad en cuanto tal, y por *básicas* ha de entenderse que estas libertades tienen prioridad sobre otras libertades. ¿Cuáles son entonces este esquema de libertades a las que Rawls da prioridad? Según Freeman son “libertad de conciencia y libertad de pensamiento; libertad de asociación; libertades políticas iguales; los derechos y libertades que protegen la integridad y libertad de la persona (incluyendo la libertad de ocupación y elección de profesión y un derecho a la propiedad personal) y finalmente los derechos y libertades cubiertos por el imperio de la ley”⁹.

Una pregunta que resulta difícil de evadir a partir del argumento anterior consiste en saber la razón de la prioridad de estas libertades por encima de otras; según Rawls, estas libertades son consideradas básicas porque son moralmente más significativas para la libertad de los ciudadanos que otra clase de libertades, como la libertad de establecer contratos irrestrictos, portar armas, etc. Otro motivo por el que Rawls les considera básicas es debido a que estas libertades son esenciales para el ejercicio y desarrollo de las dos potencias morales de las

⁸ RAWLS, J., *Liberalismo político*, p. 31

⁹ FREEMAN, Samuel, *Rawls*, p. 62

personas libres e iguales, a saber, la capacidad moral para la justicia y la capacidad de tener una concepción racional de bien¹⁰. Estas libertades básicas no son absolutas, puesto que alguna de ellas se pudiera restringir con el propósito de defender otras libertades básicas, pero no pueden ni deben ser limitadas para promover un bien social, o por otras libertades distintas, o incluso ni siquiera por el otro principio rawlsiano.

El *segundo principio* de Rawls (que sólo ha de buscarse cuando el primero esté plenamente cumplido, porque sólo la libertad limita a la libertad) está relacionado con el problema de la justicia distributiva, y se enuncia de la siguiente manera: “Las desigualdades sociales y económicas sólo se justifican por dos condiciones: en primer lugar, estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades; en segundo lugar, estas posiciones y cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de los integrantes de la sociedad menos privilegiados”¹¹. Este principio no debe entenderse de manera superficial como un tipo de teoría que promueva simplemente la caridad pública por parte del Estado; la propuesta de Rawls más bien apunta a la creación de instituciones legales que especifiquen la propiedad y los contratos, así como instituciones que posibiliten la producción el comercio y el consumo, para bien de los menos favorecidos en la sociedad¹².

Nuevamente, Rawls está pensando este principio para ser aplicado directamente en las instituciones, y sólo indirectamente en los individuos; dado

¹⁰ En *Teoría de la justicia* se caracteriza a las personas *morales* a partir de sus facultades morales: “Las personas morales se distinguen por dos características: la primera, que son capaces de tener (y se supone que de adquirir) un sentido de su bien (expresado en un proyecto racional de su vida); y segunda, que son capaces de tener (y se supone que de adquirir) un sentido de la justicia, un deseo normalmente eficaz de aplicar y de actuar según los principios de la justicia, por lo menos en cierto grado mínimo” RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, p. 456

¹¹ RAWLS, J., *Liberalismo político*, p. 31

¹² Cfr. FREEMAN, S., *Rawls*, p. 106

que intenta normar las relaciones de contrato, los mecanismos del mercado y el sistema de la propiedad, se le puede denominar con precisión una *regla de reglas* que tiene por propósito estructurar las instituciones económicas en beneficio de los menos privilegiados. Por ende, corresponde a las instituciones políticas estructurar las relaciones económicas y de propiedad de modo que las perspectivas económicas de la clase más desfavorecida sean tan favorables como pudieran ser. Por ello Rawls afirma que “El sistema social ha de estructurarse de manera que la distribución resultante sea justa ocurra lo que ocurra. Para alcanzar este fin, es necesario establecer el proceso económico y social en el medio de unas apropiadas instituciones políticas legales. Sin la estructuración adecuada de estas instituciones fundamentales, el resultado del proceso distributivo no será justo, por falta de una imparcialidad básica”¹³.

Ahora bien, como se ha mencionado anteriormente, la justa igualdad de oportunidades que entraña el principio de diferencia ha de ser potenciada institucionalmente, pero con un límite determinado: el principio de igualdad, y esto no significa otra cosa más que el principio de diferencia no puede menoscabar las libertades básicas estipuladas por el principio de igualdad. Sin embargo, ambos principios se entienden concomitantemente, ya que incluso las mismas libertades básicas que postula el primer principio serían conceptos vacíos si las personas más desfavorecidas en la sociedad no tuvieran un mínimo de nivel de vida para poder disfrutarlas¹⁴.

Si seguimos la argumentación de Rawls acerca de los dos principios anteriormente mencionados resulta natural el preguntarse acerca de la

¹³ RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, p. 257

¹⁴ Cfr. FREEMAN, S., *Rawls*, p. 73

justificación de los mismos. ¿Bajo qué argumentos se puede justificar que son esos y no otros principios los que deban regir a las instituciones democráticas? En este punto de la argumentación rawlsiana aparece su célebre noción de la *posición original*, que es su interpretación de la clásica teoría del contrato social. Para Rawls “los principios de justicia serían elegidos por representantes racionales de personas libres e iguales en una situación inicial imparcial; en ella, las partes conocen hechos generales acerca de la naturaleza humana y las instituciones sociales, pero carecen de conocimiento de hechos particulares acerca de ellos mismos o su sociedad o historia”¹⁵.

Rawls impone a las partes de este hipotético contrato¹⁶ un *velo de ignorancia*¹⁷ con el afán de que el acuerdo que decidan sea imparcial, obviando con esto sus características y habilidades naturales, e incluso sus concepciones de bien (hay que decir que muchos críticos de Rawls señalan que cualquier clase de pacto que se celebre bajo tales condiciones, y que incluso amenace realmente las propiedades de los involucrados no puede tener nada de equitativo). Contrario al también hipotético *estado de naturaleza* del que parten otros contractualistas, la novedad de Rawls es proponer este velo de ignorancia a partir del cual se pueden discernir los principios de justicia de tal manera que

¹⁵ FREEMAN, S., *Op. Cit.*, p. 140

¹⁶ Enfatizo el hecho de que Rawls asume que esta posición original es hipotética y sirve para que todos los ciudadanos de una democracia constitucional realicen (o puedan realizar) el ejercicio hipotético mental para considerar reflexivamente la justicia en tal forma de gobierno.

¹⁷ Para ser más específicos, Rawls dice que bajo el velo de ignorancia “nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición o clase social; tampoco sabe cuál será su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza, etc. Igualmente, nadie conoce su propia concepción del bien, ni los detalles de su plan racional de vida, ni siquiera los rasgos particulares de su propia psicología, tales como aversión al riesgo, o su tendencia al pesimismo o al optimismo. Más todavía, supongo que las partes no conocen las circunstancias particulares de su propia sociedad. Esto es, no conocen su situación política o económica, ni el nivel de cultura y civilización que han sido capaces de alcanzar” RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, p. 136

otra clase de información lo vicie la búsqueda de los principios, en aras de salir beneficiado en la elección de las “reglas del juego”¹⁸.

El velo de ignorancia, sin embargo, se empieza a recorrer paulatinamente en la hipotética posición original para brindar mayor conocimiento a los participantes; a este proceso teórico Rawls le denomina *secuencia de cuatro etapas*¹⁹: cada etapa introduce una perspectiva por la cual el velo de la ignorancia se levanta en parte para que nueva información pueda ser incorporada. Las etapas se entrelazan, y cada una hereda las restricciones adoptadas en las etapas anteriores. La primera etapa es la “convención constitucional” (o el congreso constituyente), en la cual se supone que las partes son delegados encargados de elegir una constitución. En la segunda etapa, las partes se convierten en legisladores que promulgan leyes de acuerdo con la constitución y los principios de la justicia. En la tercera etapa, las partes con más refinado conocimiento de la sociedad pueden respaldar leyes específicas que den cuenta de los dos principios en el marco constitucional acordado. En la etapa final, las partes asumen el papel de jueces, interpretando la constitución y las leyes como miembros del poder judicial. Si bien es cierto que este mecanismo permite resolver diversos problemas en la medida en que se va corriendo, al final

¹⁸ A mayor abundamiento, hay que señalar más específicamente lo que *saben* y lo que *no* los hipotéticos participantes en la posición original. Ellos desconocen el género, los atributos físicos, la raza, la clase, los talentos y los grados de riqueza de sus congéneres, pero poseen conocimientos básicos del ser humano [determinados tanto por la ciencia natural como social] y entienden nociones básicas de justicia y economía, así como poseen nociones de los bienes sociales primarios; toda esta información, que Rawls considera básica de todo ser humano -aunado a sus dos potencias morales (sentido del bien y de la justicia) permiten que los participantes elijan los principios racionalmente; esto contra la objeción que harán diversos críticos acerca de que tras el velo de ignorancia los agentes se encuentran imposibilitados de hacer cualquier decisión racional, por falta de información. Cfr. FINLAYSON, J. G., *The Habermas-Rawls debate*, p. 19

¹⁹ Cfr. RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, p. 190

no termina por levantarse del todo con el fin de mantener la supuesta imparcialidad²⁰.

En todo el argumento de la posición original opera un *agente racional* que decidirá tras el supuesto velo de ignorancia. ¿Qué entiende Rawls aquí por racionalidad? En *Teoría de la justicia* la define en estos términos: “El concepto de racionalidad invocado aquí, es, con excepción de una característica esencial, el que se usa comúnmente en la teoría social. Así, es usual pensar que una persona racional tenga un conjunto coherente de preferencias entre las alternativas que se le ofrecen. Esta persona jerarquiza estas opciones de acuerdo con el grado con que promuevan sus propósitos; llevará a cabo el plan que satisfaga el mayor número de sus deseos, no el que satisfaga menos y, al mismo tiempo, el que tenga más probabilidades de ejecutar con éxito”²¹. Para Rawls, estas partes contratantes no poseen motivaciones morales porque son indiferentes a los otros y a sus circunstancias en la posición original (valga decir que toda clase de consideración moral hacia la circunstancia del otro sería imposible a partir del velo de ignorancia).

Si los agentes actúan racionalmente desde el velo de ignorancia entonces son capaces de decidir racionalmente y elegir lo racional en condiciones de incertidumbre; en las teorías de la acción racional se postulan diversas estrategias potenciales -o reglas de elección- de forma relativamente confiable

²⁰ Dice Rawls: “El caudal de información está determinado en cada etapa por lo que se requiera para aplicar inteligentemente estos principios al tipo de problema de justicia que se presente, eliminando al mismo tiempo cualquier conocimiento que pueda dar lugar a prejuicios y distorsiones que conduzcan a los hombres a luchar entre sí”, *Ibid*, p. 189-190.

²¹ *Ibid*, p. 141

acorde a las circunstancias²². Rawls invoca la regla del *maximin*²³ arguyendo que en condiciones de incertidumbre como las que supone la posición original, esta regla determinaría la elección de ambos principios por los agentes racionales. Con el fin de argumentar más sólidamente a favor de la aplicación de la regla del *maximin* Rawls lo ejemplifica con el problema de la libertad de conciencia; ¿qué tipo de principio debieran elegir los agentes racionales tras el velo de ignorancia? ¿Un principio que intente potenciar la máxima ganancia o ventaja (*maximax*) como lo es el principio utilitarista, o un principio que sea la mejor opción aún en los peores resultados, como lo son los principios de justicia establecidos por Rawls? El argumento rawlsiano procede del siguiente modo:

“las partes tienen que escoger principios que aseguren la integridad de su libertad religiosa y moral [...] Ahora parece que la igualdad en la libertad de conciencia es el único principio que pueden reconocer las personas en la posición original. No pueden arriesgar su libertad permitiendo que la doctrina moral o religiosa dominante persiga o suprima otras cuando lo desee [...] Por otra parte, las partes también podrían aceptar el principio de utilidad. En este caso su libertad se vería sujeta al cálculo de los intereses sociales, autorizando su restricción si con eso se obtuviera un balance neto de satisfacción [...] En verdad, si hacemos una interpretación realista del conocimiento general de que pueden disponer las partes, se verán forzadas a rechazar el principio utilitarista. Estas consideraciones tienen aún mayor fuerza en vista de la complejidad y vaguedad que tales cálculos (si es que podemos describirlos así) tendrían al llevarlos a la práctica”²⁴.

²² Cfr. FREEMAN, S., *Op. Cit.*, p. 162-163

²³ “Existe una relación entre los dos principios y la regla *maximin* para escoger en condiciones de incertidumbre. Esto es evidente a partir del hecho de que los dos principios son aquellos que escogería una persona al proyectar una sociedad en la cual su enemigo hubiera de asignarle un lugar. La regla del *maximin* nos dice que debemos jerarquizar las alternativas conforme a sus peores resultados posibles: habremos de adoptar la alternativa cuyo peor resultado sea superior al peor de los resultados de las otras alternativas”, RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, p. 150

²⁴ *Ibid*, p. 198-199

A partir de este ejemplo Rawls considera que el principio de justicia garantiza los derechos y los recursos necesarios para potenciar las capacidades morales de los agentes, derechos y recursos que no pueden garantizarse si aplicamos el principio de utilidad tras el velo de ignorancia en la posición original. Pero Rawls no sólo arguye la regla del *maximin* como prueba de elección de sus principios de justicia; en la sección 29 de su *Teoría de la justicia* presenta otros argumentos que proceden de forma diversa. El primero de ellos enfatiza el *rigor del compromiso*²⁵ en el contrato dado que las partes se comprometen por adelantado con los principios de justicia a perpetuidad; Rawls supone que en la elección de principios bajo estas características es casi imposible que los agentes pudieran acordar pactos de mala fe, puesto que a la larga ellos mismos se verían afectados, por lo que deben elegir entre principios que ellos mismos estén dispuestos a cumplir.

Otros dos argumentos que Rawls utiliza para fortalecer su postura en la elección de principios entrañan una noción en la que se repara poco dentro de su argumentación: *la estabilidad de una sociedad bien ordenada*. Desde la óptica de algunos comentaristas, esto implica dos contratos que se pactan desde la posición original, como Freeman sostiene: “El argumento de las tensiones del compromiso de Rawls depende explícitamente de una característica rara vez notada de su argumento: incluye, en efecto dos contratos sociales. Primero, agentes hipotéticos situados igualmente en la posición original unánimemente acuerdan los principios de justicia. Este argumento ha traído la mayor atención de los críticos de Rawls. Pero el acuerdo hipotético en la posición original está

²⁵ “La primera razón en favor de los dos principios de justicia puede aclararse en términos de lo que anteriormente denominé rigor de compromiso. Dije que las partes tenían una capacidad para la justicia en el sentido de que podía asegurárseles que su empresa no sería vana [...] La persona escoge de una vea para siempre las pautas que habrán de gobernar sus perspectivas de vida” Ibid, p. 169-170

diseñado sobre la aceptabilidad general de una concepción de la justicia por personas libres e iguales con un sentido de justicia en una sociedad bien ordenada”²⁶.

Es decir, desde la posición original se pactan tanto los principios de justicia como una sociedad bien ordenada en donde estos principios puedan resultar factibles. Esta sociedad bien ordenada se caracteriza porque todos los que la integran aceptan la misma noción pública de justicia; las leyes y las instituciones que la constituyen son acordes con esta concepción, y todos los que la integran poseen un sentido efectivo de la justicia²⁷. Rawls considera que algunas concepciones de justicia son más estables que otras, pero dado que la sociedad bien ordenada se sostiene sobre los pilares de los dos principios de justicia, es de esperarse que una tal sociedad goce de estabilidad²⁸. La estabilidad es un concepto clave para los otros dos argumentos que Rawls esboza para sustentar la elección de los dos principios de justicia.

El segundo argumento *subraya el carácter público de la justicia*, puesto que desde la óptica del autor, ninguna otra concepción de la justicia (sea la utilitarista, la perfeccionista, etc.) podría ser apoyada por los integrantes de la sociedad si se le considerara públicamente; si concedemos hipotéticamente a los utilitaristas que el principio de la mayor utilidad debe prevalecer en la sociedad, esta concepción sin duda que obtendría algunos defensores -los

²⁶ FREEMAN, S., *Op. Cit.*, p. 176

²⁷ “[...] he caracterizado una sociedad bien ordenada como una sociedad planeada para incrementar el bien de sus miembros, y eficazmente regida por una concepción pública de justicia. Es, pues, una sociedad en la que todos aceptan y saben que los otros aceptan los mismos principios de la justicia, y las instituciones sociales básicas satisfacen y se sabe que satisfacen estos principios [...] una sociedad bien ordenada está regida también por su concepción pública de la justicia. Este hecho implica que sus miembros tienen un profundo deseo, normalmente eficaz, de actuar según lo requieren los principios de la justicia” RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, p. 410-411

²⁸ “La estabilidad de una concepción depende de un equilibrio de motivos: el sentido de la justicia que cultiva y los propósitos que estimula debe triunfar, normalmente, contra las tendencias a la injusticia”
Ibidem

sectores más privilegiados, aquellos pocos que gozan de la máxima utilidad del pacto utilitarista-, pero la gran mayoría de los ciudadanos no pudieran encontrar una verdadera justificación de una concepción de justicia que va en contra de sus propios intereses. Por otro lado, si consideramos los principios de justicia que intentan potenciar las libertades de todos, y tratar de reducir las desigualdades naturales a partir del principio de diferencia, resulta más fácil y conveniente llegar a un acuerdo de esta clase: “[...] podemos explicar la aceptación del sistema social, y de los principios satisfechos por él, por medio de la ley psicológica según la cual las personas tienden a querer proteger y apoyar todo aquello que afirma su propio bien. Puesto que se afirma el bien de todos, todos tienden a mantener el esquema”²⁹.

Finalmente, Rawls arguye un tercer motivo por el que los principios de la justicia equitativa serían elegidos en la posición original; este tercer motivo se funda en el respeto que tienen los seres humanos de sí mismos, ya que los principios de justicia los sitúa en condiciones de igualdad ante la ley, y de autonomía con respecto a los otros: “[...] el respeto hacia sí mismo no es tanto una parte de cualquier plan racional de vida, como el sentimiento de que vale la pena llevar a cabo el propio plan. Ahora bien, el respeto hacia nosotros mismos depende normalmente del respeto a los demás. Si no sentimos que nuestros esfuerzos son respetados por ellos, es difícil, si no imposible, que mantengamos la convicción de que nuestros objetivos merecen ser promovidos”³⁰. Llama la atención que Rawls vincule aquí este sentimiento de *autoestima* o respeto hacia sí mismo, con las libertades básicas y la justa igualdad de oportunidades que presupone en sus dos principios; sin duda, los dos argumentos esbozados al

²⁹ Ibid, p. 171

³⁰ Ibid, p. 172

final de la sección 29 de *Teoría de la justicia* (el de la *publicidad* y el del *respeto de sí*) son *psicológicos* y presuponen una idea del ser humano y de su carácter. Esta base ético-antropológica en cierta medida es explicitada en la sección final de la obra, pero Rawls no alcanzó a desarrollar más a detalle estos elementos de su teoría³¹.

En la última parte de *Teoría de la justicia*, Rawls ahonda la temática de la estabilidad así como el bien de la justicia; el problema de la estabilidad requiere mostrar que una concepción de justicia como la diseñada por el autor es viable, considerando la naturaleza humana y las condiciones de la propia vida social. En otras palabras, lo que intenta demostrar es que su propuesta es realista toda vez que pueda ser compatible con la naturaleza humana y con el bien humano. Para ello es importante en un primer momento establecer cómo es que los ciudadanos adquieren un *sentido de la justicia*, que en términos generales se entiende como una aceptación y disposición a obedecer las reglas de justicia impuestas por la sociedad³². Surgen diversas preguntas al respecto: ¿Cómo es que se adquiere este sentido? Considerando el caso concreto de la justicia como equidad, ¿son realmente acordes sus principios de justicia con la naturaleza humana?

Es evidente que sin un sentido de justicia -por mínimo que fuera- por parte de los ciudadanos, ninguna sociedad pudiera gozar de estabilidad; pero Rawls considera que este sentido de justicia es una característica propia de la

³¹ En una entrevista de 1990 Rawls afirmó: “Había planeado hacer otras cosas principalmente conectadas con la tercera parte del libro, que era la que más me gustaba, la parte sobre psicología moral. [...] Nunca he logrado hacerlo”, FREEMAN, S., *Op. Cit.*, p. 27

³² *Ibid*, p. 231

naturaleza humana³³ que se desarrolla adecuadamente bajo condiciones favorables del entorno, como la familia, los amigos, etc. Para explicar la génesis de este sentimiento, Rawls parte de la consideración de que estamos inclinados a apreciar y desarrollar apegos sinceros hacia las personas, y posteriormente hacia las instituciones. En cierto modo se puede decir que el sentido de justicia es una ampliación de nuestros sentimientos morales más naturales, como la amistad y la fraternidad³⁴. A partir de estos apegos hacia las personas y las instituciones, Rawls establece tres leyes psicológicas, también llamadas *principios de reciprocidad*³⁵. La tercera ley resulta vital para la argumentación rawlsiana:

“Tercera ley: dado que la capacidad de simpatía de una persona se ha desarrollado mediante su formación de afectos, de acuerdo con las dos primeras leyes, y dado que las instituciones de una sociedad son justas y reconocidas públicamente por todos como justas, entonces esa persona adquiere el correspondiente sentido de la justicia cuando reconoce que ella y aquellos a quienes estima son los beneficiarios de tales disposiciones”³⁶.

Si Rawls acierta en lo anterior, entonces el sentido de la justicia debería ser una parte normal del desarrollo de los ciudadanos en una sociedad bien ordenada bajo los principios de justicia el que adquieran un deseo de apoyar y mantener sus leyes e instituciones. Por ende, este sentido resulta básico para que las sociedades mantengan su estabilidad, “implica el deseo de ver que se

³³ Aunque ciertamente, se puede carecer de ella, pero sucede en los casos patológicos: “[...] el que carece de un sentido de la justicia carece de ciertas actitudes y capacidades fundamentales, incluidas en la noción de humanidad”, RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, p. 441

³⁴ Cfr. Ibid, p. 439 ss.

³⁵ Cfr. Ibid, p. 443

³⁶ Ibidem

haga justicia por sí misma y [constituye] una motivación a actuar en consecuencia”³⁷.

Ahora bien, tomando por base que los ciudadanos posean este sentido de la justicia queda aún una pregunta por aclarar, a saber, si este sentido de la justicia es compatible con el bien humano. ¿Qué ha de entenderse aquí por *bien*? Rawls considera que “decir de algo que es bueno significa que tiene las propiedades que es racional desear en las cosas de su género, dependiendo de cada caso la oportunidad de nuevas elaboraciones”³⁸. De esta manera Rawls caracteriza a la bondad como racionalidad; según esta idea básica formal, una acción determinada puede ser juzgada como buena si consideramos el plan racional de vida de dicha persona; este plan de vida racional ha de entenderse como un itinerario de fines primarios de una persona y las actividades necesarias para alcanzarlos; este plan de vida se elegiría en las mejores condiciones de “racionalidad deliberativa”³⁹. La idea central aquí es que todo el mundo tiene fines primarios y compromisos que se pueden descubrir en un atento pensamiento en condiciones propicias de deliberación reflexiva; si damos crédito a este argumento tendremos que presuponer que existen diversos planes de vida.

Esta argumentación acerca del bien humano vinculada con la racionalidad debe brindar un contenido a un argumento que hasta el momento sólo es formal, y por ello Rawls echa mano del *principio aristotélico*, que asume que el ser

³⁷ FREEMAN, S., *Op. Cit.*, p. 242

³⁸ RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, p. 368

³⁹ “El bien de un individuo es la composición hipotética de las fuerzas impulsivas que resulta de la reflexión deliberativa que cumple determinadas condiciones [...] Es el proyecto sobre el que recaería la decisión como resultado de una reflexión cuidadosa, en la que el agente reconsideraría aquellos proyectos, investigando así el modo de acción que mejor cumpliría sus deseos más fundamentales” RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, p. 378

humano no sólo actúa motivado en aras de satisfacer sus gustos o necesidades sensoriales, sino que tiene la capacidad de actuar en aras de actividades más complejas y superiores⁴⁰. Si el argumento es cierto, entonces los seres humanos estructuran sus planes de vida intentando involucrar en ella actividades superiores o más demandantes. Una vez definida así la bondad con todo lo que ella implica, Rawls se encuentra en condiciones de responder a la cuestión de la *congruencia*, es decir, “saber si la justicia como imparcialidad y la bondad como racionalidad son congruentes”⁴¹. Dos argumentos desarrolla el autor para tratar de demostrar dicha congruencia. El primero de ellos apela al *principio aristotélico* previamente esclarecido, y consiste en sostener que dentro de nuestras capacidades más altas que el ser humano naturalmente buscaría se halla el sentido de justicia.

El segundo argumento parte de la interpretación de la justicia como equidad en términos kantianos, entendida como “aquellos principios que estarían justificados y serían aceptados por todos en condiciones que los caracterice como “personas libres e iguales””⁴². Rawls considera que la naturaleza de estos seres *libres e iguales* se caracteriza por las dos potencias morales anteriormente atribuidas al ser humano, a saber: la capacidad para un sentido de la justicia y la capacidad para conseguir el bien⁴³. En virtud de estas capacidades, los agentes

⁴⁰ Dice Rawls que “La idea intuitiva aquí es la de que los seres humanos experimentan más placer en hacer algo cuanto más versados van siendo en ello y, de dos actividades que realizan igualmente bien, prefieren la que requiere un mayor repertorio de disposiciones más intrínsecas y sutiles. Por ejemplo, el ajedrez es un juego más complicado y sutil que las damas, y el álgebra es más intrincada que la aritmética elemental. Y el principio dice que el que sabe hacer las dos cosas por lo general prefiere jugar al ajedrez a jugar a las damas, y que de mejor gana estudiaría el álgebra que la aritmética”. Ibid, p. 386-387.

⁴¹ Ibid, p. 464

⁴² FREEMAN, S. *Op. Cit.*, p. 235; en *Teoría de la justicia* Rawls explicita esta interpretación kantiana: “La posición original puede ser considerada como una interpretación procesal de la concepción kantiana de autonomía y del imperativo categórico, dentro del sistema de una teoría empírica”, p. 241

⁴³ “Las personas morales se distinguen por dos características: la primera, que son capaces de tener (y se supone que de adquirir) un sentido de su bien (expresada por un proyecto racional de vida); y segunda,

morales asumen que son responsables de sus propias acciones, así como de las actividades que eligen hacer y los fines que deciden seguir. Por ello “[...] para realizar nuestra naturaleza no tenemos más alternativa que proteger nuestro sentido de la justicia para que rija nuestros restantes objetivos”⁴⁴. Ahora bien, la interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad dice que las condiciones de la posición original pueden interpretarse como una "interpretación procedimental" de la concepción de seres racionales libres e iguales. La posición original "modela" esta concepción de la persona.

La interpretación kantiana⁴⁵ de la que echa mano Rawls le servirá de base para su ulterior *constructivismo kantiano* que desarrollará en sus subsecuentes obras, que serán una explicitación de sus tesis centrales en *Teoría de la justicia*. La transición de esta obra hacia el *Liberalismo político* se debió principalmente a dos causas: la primera y la más conocida, fue debido a las críticas de sus más acérrimos rivales intelectuales, que pueden subsumirse en términos muy generales con la etiqueta de “comunitaristas”; la otra razón, allende a las propias críticas exteriores, fue debido a las tensiones propias de las ideas vertidas en *Teoría de la justicia*. Con el paso del tiempo, Rawls se volvió más consciente de algunos fallos de su argumentación, por lo que tuvo que darse a la tarea de reelaborar algunos argumentos.

que son capaces de tener (y se supone que de adquirir) un sentido de justicia, por lo menos en cierto grado mínimo”, Ibid, p. 456

⁴⁴ Ibid, p. 518

⁴⁵ Y digo interpretación porque Rawls no asume para sí la necesidad y universalidad buscada por Kant, sino más bien por la clase de agentes que imaginan ambos en sus respectivos procedimientos: “La posición original puede ser considerada como una interpretación procesal de la concepción kantiana de autonomía y del imperativo categórico, dentro del sistema de una teoría empírica. Los principios reguladores del reino de fines son aquellos que serían elegidos en esta posición, y la descripción de esta situación nos capacita para explicar el sentido según el cual, actuando a partir de estos principios, expresamos nuestra naturaleza de seres libres y racionales” RAWLS, J. *Teoría de la justicia*, p. 241

1.1.2. El *Liberalismo político* y el problema de la estabilidad en las sociedades plurales

Tras el éxito alcanzado por *Teoría de la justicia* durante la década de los setentas John Rawls se dedicó a defender sus tesis centrales frente al alud de críticas y comentarios que suscitó su obra, misma que sufrió diversas precisiones y modificaciones que paulatinamente le llevaron a escribir su otro gran escrito, *Liberalismo político*, en 1993. No obstante, los cambios sustanciales que se operaron en *Liberalismo político* se encuentran previamente esbozados en las *Dewey Lectures*⁴⁶, en las que Rawls intentará desarrollar a detalle algunas nociones del kantismo que se encontraban presentes en *Teoría de la justicia*, tales como la idea de autonomía moral (sección 40⁴⁷), la objetividad epistémica de los juicios de justicia (sección 78⁴⁸) y del bien intrínseco que la justicia posee por su relación con la autonomía moral (sección 86⁴⁹). Las conferencias *Dewey* sobre el constructivismo kantiano tratan estas tesis y marcan una etapa más en el desarrollo de la justicia como equidad como parte de una teoría moral general⁵⁰.

Esta explicitación de las nociones kantianas al interior de la justicia como equidad denominada *constructivismo kantiano* es una fase transitoria dentro del pensamiento de Rawls que lo condujo posteriormente hacia un constructivismo

⁴⁶ Estas conferencias fueron impartidas por Rawls en la Universidad de Columbia en abril de 1980, y constituyeron el ensayo *Kantian constructivism in Moral Theory* que apareció en *The Journal of Philosophy*, Volumen LXXVII, no. 9 en septiembre del mismo año.

⁴⁷ Cfr. RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, p. 236ss.

⁴⁸ Cfr. *Ibid*, p. 464ss.

⁴⁹ Cfr. *Ibid*, p. 512ss.

⁵⁰ Cfr. FREEMAN, Samuel, *Introduction: John Rawls, An Overview*, p. 28, en: FREEMAN, Samuel (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, New York, 2003

político plenamente desarrollado en *Liberalismo político*. Pero ya en esta fase hay un consciente interés del autor por considerar el papel práctico de su concepción de justicia dentro de una sociedad bien ordenada, el cual consistiría en brindar una base de justificación pública entre los ciudadanos de dicha sociedad. Ahora bien, toda sociedad democrática por su propia naturaleza implica que sus ciudadanos posean diversas concepciones religiosas, morales e incluso filosóficas. ¿Cómo sería posible una tal justificación pública a partir de este disenso natural a todo sistema democrático? Rawls consideró seriamente el asunto del pluralismo, de tal manera que su concepción de justicia debe tomar muy en cuenta las diferentes concepciones del bien y de la moral que imperan en las sociedades actuales: “Because its principles are to serve as a shared point of view among citizens with opposing religious, philosophical and moral convictions, as well as diverse conceptions of the good, this point of view needs to be appropriately impartial among those differences [...] Justice as fairness tries to construct a conception of justice that takes deep and unresolvable differences on matters of fundamental significance as a permanent condition of human life”⁵¹.

El problema radica en que las diversas -y a veces contrarias- concepciones del bien y de la moral en las sociedades plurales pudieran conducir a una peculiar situación: que grupos distintos acepten los principios de la justicia como equidad, pero que se encuentren en desacuerdo acerca de la justificación de los mismos⁵²: así pues, a partir de argumentos utilitaristas, perfeccionistas,

⁵¹ RAWLS, John, *Kantian constructivism in Moral Theory*, p. 542

⁵² Para ilustrar este punto, Freeman comenta que “Una concepción integral religiosa y ética tal como el tomismo liberal no es incompatible con los principios de la justicia. Es entonces una concepción permisible del bien en una sociedad bien ordenada, y presumiblemente podría lograr muchos partidarios adherentes. Pero, si ello es así, entonces el contenido de esta (y otras) concepciones permisibles del bien entra en conflicto con la concepción kantiana del bien que es parte de la cultura y la educación pública en una sociedad bien ordenada. Esto podría tener la consecuencia de socavar el sentido de respeto propio de muchas personas, y causar resentimiento porque sus valores más básicos

tomistas, etc., se pudiera llegar a argumentar a favor de los principios de igualdad y de diferencia; pero estos argumentos esgrimidos desde diversas concepciones de bien en cierto modo terminarían por socavar la premisa kantiana inherente a las tesis de *Teoría de la justicia* acerca de la autonomía y la autorrealización de los agentes morales. Por esta razón, Rawls tiene que reelaborar en *Liberalismo político* su justificación de la justicia como equidad, puesto que sus argumentos kantianos de *Teoría de la justicia* resultarían insuficientes en aras de lograr verdaderamente la estabilidad: “[...] el serio problema [...] es el de la idea poco realista de una sociedad bien ordenada, tal como aparece en mi *Teoría de la justicia*”⁵³.

Liberalismo político entonces tiene por labor reelaborar su argumento a favor de la *justicia como equidad*, sobre todo en los siguientes puntos: 1).- abandonando la noción de bien como *deseo racional*, puesto que resulta indefendible en una sociedad plural que concibe el bien de diversas maneras; 2).-asimismo, abandonar la posición constructivista comprensiva⁵⁴ que afirma que no hay un orden moral aparte de la actividad de la razón práctica, y que la objetividad moral y la validez de los juicios deben entenderse sólo en términos de un juicio correcto desde un punto de vista social adecuadamente construido (si bien es cierto que estas tesis pueden ser válidas desde el punto de vista filosófico, serían inaceptables en el ámbito político, considerando el pluralismo

son implícitamente reconocidos como valores falsos por la cultura pública” FREEMAN, S., *Rawls*, p. 292-293.

⁵³ RAWLS, John, *Liberalismo político*, p. 11

⁵⁴ “Una concepción moral es general, si se aplica a una extensa gama de sujetos y, en última instancia, si se aplica universalmente a todos los sujetos. Es comprensiva cuando incluye concepciones de lo que es de valor en la vida humana, e ideales de amistad, y de relaciones familiares y de asociación [...] Una concepción es del todo comprensiva, si abarca con precisión todos los valores y virtudes reconocidos en un sistema articulado” *Ibid*, p. 38

de toda sociedad)⁵⁵; 3).-por último, Rawls mantiene su concepción kantiana de persona, pero con notables modificaciones: pasa de ser una noción moral a una concepción política del *ciudadano*, tratando de evitar con esto todo compromiso metafísico⁵⁶.

Para poder profundizar adecuadamente estos los cambios en la teoría rawlsiana dentro del *Liberalismo político*, hay que tomar en cuenta la explicitación que realiza allí sobre las nociones de *lo razonable* y *lo racional*, puesto que dichas nociones juegan un papel fundamental dentro de la obra. En sentido lato, esta distinción en el autor puede entenderse análogamente como la diferencia que existe entre lo bueno (lo racional) y lo correcto (lo razonable), si bien es cierto que lo *razonable* posee una diversidad de sentidos, que Rawls analizará más meticulosamente a partir de sus nuevas tesis; “razonable” aquí no significa alguna clase de juicio epistemológico, antes bien, Rawls subraya aquí su carácter moral: “ser razonable no constituye una idea epistemológica (aunque tenga elementos epistemológicos). Más bien es parte de un ideal político de la ciudadanía democrática, que incluye la idea de la razón pública”⁵⁷. Para el autor, la razonabilidad supone una justificación de la acción propia frente a otros, de tal modo que una persona que actúa de forma razonable intentará que una acción que realice no vaya en detrimento de otros, aunque esta misma acción pudiera catalogarse como “racional” en tanto que pudiera potenciar el bien que concibe esta misma persona; por ende, lo razonable hace alusión al carácter de lo justo, en tanto que lo racional se refiere al ámbito del bien⁵⁸.

⁵⁵ Cfr. FREEMAN, Samuel, *Rawls*, p. 320-321

⁵⁶ Cfr. RAWLS, J., *Liberalismo político*, p. 51ss.

⁵⁷ *Ibid*, p. 78

⁵⁸ “Las personas son razonables en un aspecto básico cuando, por ejemplo, entre iguales, están dispuestas a proponer principios y normas como términos justos de cooperación, y cumplir con ellos, de buen grado, si se les asegura que las demás personas harán lo mismo”, *Ibid*, p. 67

Desde la perspectiva rawlsiana, una persona razonable asumiría que en una sociedad democrática existen otros individuos con doctrinas comprensivas diversas a la suya (de carácter religioso, filosófico, moral, etc.), e intentaría “cooperar con los demás en términos que todos puedan aceptar”⁵⁹. Es de notar que esta concepción de la razonabilidad va mucho más allá de la simple tolerancia, sino que exige incluso cierta reciprocidad de las partes, es decir, de una concepción de los ciudadanos que aún profesando diferentes doctrinas comprensivas, se esforzarían por alcanzar leyes y normas capaces de justificarse *razonablemente*⁶⁰.

Esta idea de razonabilidad será crucial en el argumento que Rawls tiene que reelaborar en aras de defender su *Teoría de la justicia* como una doctrina liberal de la justicia en condiciones reales dadas en las sociedades democráticas actuales. Asumiendo el pluralismo de toda sociedad democrática, y considerando que la propia *teoría de la justicia* tiene que justificarse frente a ciudadanos libres e iguales que poseen diversas concepciones de bien y de justicia, el problema radica en determinar argumentativamente cómo es que estos ciudadanos pudieran acordar los principios que Rawls supone en su teoría y lograr así una sociedad bien ordenada estable en una democracia plural. Para ello, el autor desarrollará en *Liberalismo político* tres ideas nodales que abonan

⁵⁹ Ibid, p. 68

⁶⁰ “Las personas razonables desean cooperar con otras personas razonables en términos que puedan aceptar, y tienen la disposición de proponer tales términos cuando la cuestión surge [...] las personas razonables no quieren forzar o manipular a otras personas razonables a aceptar términos de cooperación -una constitución o un sistema económico, por ejemplo- que podrían por lo demás rechazar. Esto implica que respetan la libertad e igualdad de otros”, FREEMAN, S., *Rawls*. P.314

a su argumento: una concepción política de la justicia, la idea del consenso solapante (o entrecruzado, o traslapado)⁶¹ y la idea de razón pública⁶².

Según la reelaboración del argumento rawlsiano, la primera condición para una sociedad democrática justa y estable es que deba ser regulada por una concepción política de justicia. Ello implica para Rawls que “en una democracia constitucional la concepción pública de justicia debería ser, en lo posible, independiente de doctrinas religiosas y filosóficas controvertidas. Al formular una concepción semejante, aplicamos el principio de tolerancia a la filosofía misma: la concepción pública ha de ser política, no metafísica”⁶³. Rawls señala tres características de una tal concepción política: primero, que deba aplicarse a la estructura básica de la sociedad; segundo, que sea independiente y autónoma de los principios, valores y normas de doctrinas religiosas, filosóficas o morales integrales, y tercero, que se elabore a partir de *ideas intuitivas fundamentales* implícitas en la cultura política de una sociedad democrática.

El paso más importante en esta concepción de la justicia será la concepción política de la persona⁶⁴ que el autor considera precisamente como una idea intuitiva fundamental al interior de las sociedades democráticas⁶⁵; Rawls opera ciertamente aquí una ligera modificación de su concepción inicial de las personas como agentes morales libres e iguales previamente desarrollada

⁶¹ Así como *Justice as fairness*, el término *overlapping consensus* ha sido traducido aproximativamente; Madero Báez (en *Liberalismo político*) y García de la Sienra (*Rawls*) lo traducen como *consenso traslapado*; en tanto que Carlos Gómez (*Justicia como imparcialidad: política, no metafísica*) habla de un “consenso entrecruzado” o “consenso por solapamiento”. Aquí se usará preponderantemente la traducción habitual de *consenso traslapado*, como aparece en las traducciones más habituales de Rawls

⁶² Cfr. RAWLS, *Liberalismo político*, p. 137ss.; FREEMAN, S., *Introduction: John Rawls, An Overview*, p. 33.; FREEMAN, S., *Rawls*, p. 299-300

⁶³ RAWLS, J., *Justicia como imparcialidad: política, no metafísica*, en: GOMEZ, C., *Op. Cit.*, p. 188

⁶⁴ Cfr. RAWLS, *Liberalismo político*, p. 51ss.

⁶⁵ “[...] la concepción de las personas como poseedoras de los dos poderes morales, y por lo tanto como libres e iguales, es también una idea intuitiva básica asumida como implícita en la cultura pública de una sociedad democrática”, RAWLS, J., *Justicia como imparcialidad*, p. 204

en *Teoría de la justicia*; no obstante, la variación no resulta baladí a la luz de su argumento integral en *Liberalismo político*, ya que intenta brindar con ello una base empírica a su noción de persona, lo que hará que esta idea no dependa de ningún posible fundamento religioso, filosófico o moral (v. gr., la *persona* como hecha a imagen y semejanza de Dios, o entendida como un conjunto de percepciones), es decir, intenta hacer incontrovertible -y no sujeta a debates de otra índole que no sea el político- su concepción de las personas como libres e iguales. Así pues, los poderes morales que asumía Rawls en *Teoría* no dependen de una concepción “metafísica” -o filosófica- de la persona, sino que se derivan como condiciones necesarias para la cooperación social.

A la luz de los muy diversos debates que surgen en torno a la naturaleza de la justicia, parece natural el preguntar si realmente alguna concepción de la misma puede estar libre de cualquier presupuesto que provenga de alguna doctrina comprensiva, sea religiosa, filosófica y moral; Rawls asume que esto sí es posible, puesto que una concepción política de la justicia tal como la que él propone descansa en las llamadas *ideas intuitivas básicas* compartidas por los diversos ciudadanos que conforman la sociedad, aún cuando diverjan en el modo de concebir el bien. Las ideas intuitivas básicas⁶⁶ se entrecruzan con las diversas doctrinas comprensivas profesadas por los ciudadanos de una sociedad democrática, de tal modo que, sin tener bases filosóficas, morales o religiosas, pueden ser elaboradas a partir de diversos argumentos filosóficos, morales o

⁶⁶ Estas ideas son más generales que los conceptos y las concepciones; concretamente Rawls menciona las siguientes: “[...] la justicia como imparcialidad empieza desde el interior de cierta tradición política y adopta como su idea fundamental la de la sociedad como un sistema justo de cooperación a través del tiempo y del cambio de una generación a otra. Esta idea organizadora central se desarrolla junto con dos ideas fundamentales afines: una es la idea de los ciudadanos (aquellos comprometidos en la cooperación) considerados como personas libres e iguales; la otra idea es la de una sociedad bien ordenada, considerada como sociedad efectivamente regulada por una concepción política de justicia”, RAWLS, J., *Liberalismo político*, p.38-39

religiosos, y en ello radica el *consenso traslapado*: “estas ideas pueden elaborarse para integrar una concepción política de la justicia capaz de ganar el apoyo de un consenso traslapado. Tal consenso está formado por todas las doctrinas razonables religiosas, filosóficas y morales que se oponen entre sí, que probablemente seguirán existiendo de generación en generación y que obtendrán el apoyo de cuantiosos seguidores en un régimen constitucional más o menos justo, en el que el criterio de justicia que prevalecerá será precisamente esa misma concepción política”⁶⁷.

Por ende, Rawls propone fundamentalmente que su concepción política de la justicia sea independiente de cualquier argumentación filosófica, moral o política, es decir, que no se encuentre justificada por argumentos provenientes de alguna doctrina comprensiva; el consenso traslapado no es un argumento que Rawls elabore en defensa de su concepción política de justicia, dado que ésta se apoya de manera espontánea en las *ideas intuitivas fundamentales* que emanan, por decirlo así, de las sociedades democráticas; más bien, el consenso traslapado intenta explicar la estabilidad de los principios de justicia en las sociedades plurales: “[...] consenso traslapado simplemente significa que las personas en una sociedad bien ordenada actuarán normalmente de conformidad con leyes razonablemente justas y suscribirán una concepción liberal de la justicia por las muchas razones diferentes que brotan de sus concepciones del bien, incluyendo sus concepciones morales integrales”⁶⁸.

⁶⁷ Ibid, p. 39

⁶⁸ FREEMAN, S., *Rawls*, p. 330

Por ello, en su explicitación del consenso traslapado Rawls parte de una suposición: que los ciudadanos razonables⁶⁹ dentro de una sociedad bien ordenada pueden afirmar una concepción política de justicia a partir de argumentos que provengan de su propia perspectiva comprensiva: “[...] tratamos de no afirmar ni negar cualquier punto de vista comprensivo particular en lo religioso, filosófico y moral, o su teoría de la verdad asociada y su escala de valores. Como suponemos que cada ciudadano profesa alguno de esos puntos de vista, esperamos crear la posibilidad de que todos acepten la concepción política como verdadera o razonable desde el punto de vista de su propia convicción comprensiva, cualquiera que esta sea”⁷⁰. Con la idea del consenso solapante, Rawls puede entonces justificar su concepción liberal de la justicia en dos sentidos: En primer lugar, asumiendo que ciudadanos razonables pueden entender y aceptar la justificación de la concepción política en términos de razón pública; incluso, esta concepción política de la justicia expresa de manera más exacta la concepción que los ciudadanos puedan tener de sí mismos, como agentes libres e iguales. En segundo lugar, presuponiendo que los ciudadanos razonables también pueden aceptar la concepción política sobre la base de razones no públicas derivadas de sus diferentes puntos de vista integrales⁷¹. El consenso traslapado entonces no implica que todos estemos de acuerdo en una concepción de justicia por las mismas razones, sino que podemos compartir una misma concepción de justicia en la que convergen

⁶⁹ El consenso sólo se busca entre personas y/o concepciones razonables, puesto que lo que Rawls considera sobre todo es un pluralismo razonable: “[...] buscamos un consenso de doctrinas comprensivas razonables (en oposición al de doctrinas irrazonables o irracionales). El hecho decisivo no es el del pluralismo como tal, sino el del pluralismo razonable”, RAWLS, J., *Liberalismo político*, p. 146

⁷⁰ Ibid, p. 151

⁷¹ Cfr. FREEMAN, S., *Introduction: John Rawls, An Overview*, p. 37,

diversas doctrinas integrales, cada una por sus propias razones: sólo así se alcanzaría verdaderamente un consenso traslapado.

La tercera idea nodal desarrollada por Rawls en *Liberalismo político* es la de la *razón pública*, que Rawls introduce como parte de la justicia como equidad. Esta noción surge cuando Rawls distingue dos tipos de valores liberales, los primeros son los de la justicia política, y los segundos relacionados con la *razón pública*. Esta *razón pública* hace alusión a las razones o argumentos que “responden a los intereses fundamentales de los ciudadanos democráticos, en su capacidad de personas morales libres e iguales”⁷². La razón pública supone por ende una base pública para la justificación, de tal manera que en sociedades democráticas ésta sería la única vía para legitimar normas en los foros administrativos, legales, etc. Por esta razón Rawls vincula a la razón pública con el *principio liberal de legitimidad*: “[...] nuestro ejercicio del poder político es apropiado, y por tanto, justificable sólo cuando se ejerce en concordancia con una Constitución, cuyos elementos esenciales todos los ciudadanos pueden suscribir a la luz de principios e ideales aceptables para ellos como razonables y racionales”⁷³.

Cabe la pena señalar que con este principio de legitimidad, Rawls se aparta de los que conciben la legitimación de normas únicamente a partir de la aceptación sin más del poder político y de las leyes vigentes, puesto que lo que Rawls parece enfatizar es que lo que hace que una determinada ley sea legítima es si proviene de una constitución justa. Freeman señala cuatro motivos por los

⁷² FREEMAN, S., *Rawls*, p. 425

⁷³ RAWLS, J., *Liberalismo político*, p. 208; de este principio se deriva a su vez un deber moral, el deber de civilidad: “el ideal de la ciudadanía impone un deber moral (no legal) [...] para poder explicarse unos a otros, acerca de esas cuestiones fundamentales, cómo los principios y las políticas que preconizan y por las que votan pueden apoyarse en los valores políticos de la razón pública”. Ibid.

que la *razón pública* juega un papel importante dentro del *liberalismo político* rawlsiano, a saber: Primero, la razón pública presenta consideraciones que todos los ciudadanos democráticos razonables pueden aceptar (es, en este sentido, una derivación del contractualismo rawlsiano). Segundo, permite que la justicia como equidad cumpla su función práctica de brindar justificación política pública entre ciudadanos razonables y racionales. Tercero, la razón pública hace posible un pluralismo razonable que no socava la libertad de conciencia o la libertad personal de los ciudadanos. Y por último, permite que los ciudadanos logren su autonomía política⁷⁴.

El liberalismo político de Rawls como ha sido descrito en estas breves cuartillas representa tanto una corrección pertinente de las tesis dudosas en *Teoría de la justicia*, como una defensa más plausible de los principios de justicia elaborados en su primera obra, una defensa que tiene en especial consideración el pluralismo inherente a las sociedades democráticas de la actualidad. No cabe duda que la obra de Rawls ha suscitado un sinnúmero de comentarios, tanto a favor como en contra, pero esto es indicio de la amplia influencia que la obra rawlsiana ha tenido -y aún tiene- en los debates en torno a la justicia y al problema de la justificación en el campo de la esfera pública. Estas cuartillas sólo intentaron delinear en breves pinceladas las geniales ideas del filósofo estadounidense; en apartados posteriores, se retomará el problema de la justificación en Rawls y se analizará críticamente los límites y alcances de su propuesta.

⁷⁴ Cfr. FREEMAN, S. *Rawls*, p. 358-359; Véase también LARMORE, Charles, "Public Reason" en: *The Cambridge Companion to Rawls*, Cap. 10.

1.2 Habermas y la ética discursiva

“Hitler ha impuesto a los hombres en estado de no-libertad un nuevo imperativo categórico: orientar su pensamiento y acción de tal modo que
Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido”

Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*

Si algo se puede afirmar con certeza acerca de la obra del filósofo alemán Jürgen Habermas es que es vasta y profunda: su obra se extiende tanto en tiempo (una producción filosófica que abarca más de cincuenta años) como en espacio teórico, puesto que sus escritos cultivan diversas áreas del saber, tales como la teoría sociológica, la filosofía del lenguaje, la política, la epistemología, la filosofía moral, el derecho, entre muchas otras. Por ello, dar detallada cuenta de todos y cada uno de los aspectos que engloban al pensamiento habermasiano representa una labor titánica. No es este el propósito de esta investigación, sino más bien tratar de acotar el contexto que representa el campo de batalla del encuentro entre Habermas y Rawls, por lo que en este apartado se intentará dar cuenta de las líneas generales de la ética discursiva, así como de las ideas centrales de *Facticidad y validez* que sirven de base para las propuestas políticas habermasianas, mismas que serán puestas a debate en el diálogo entablado con John Rawls.

1.2.1 Habermas y la Escuela de Frankfurt: Continuidad en la ruptura

No se puede hablar de la originalidad de un pensador sin antes señalar la tradición intelectual a la que pertenece; esa tradición constituye la base sobre la que se asientan las más indubitables certezas del autor, los temas debatidos, las voces con las que dialoga, y, en suma, el bagaje intelectual que forja su propia perspectiva. En el caso de Jürgen Habermas, dicha tradición se puede englobar, no sin dificultades, en la llamada *Escuela de Fráncfort*. Las dificultades a las que me refiero se deben, en buena medida, en que las etiquetas teóricas suelen ocultar las diversas aristas de un movimiento intelectual multiforme que, dada su propia naturaleza, se caracterizó por englobar a un grupo variopinto de intelectuales. El mismo Habermas, al narrar su experiencia frankfortiana en la década de los cincuentas, cuenta que, para él, “no había una doctrina coherente. Adorno escribía ensayos en los que se criticaba la cultura, y por lo demás, llevaba a cabo seminarios sobre Hegel. Él personificaba un cierto trasfondo marxista, y eso era todo”⁷⁵.

Esta declaración habermasiana no significa la inexistencia de un ambiente intelectual que de hecho impregnaba las ideas de los investigadores dentro del *Institut für Sozialforschung*, más bien apunta a que la etiqueta de *Escuela de Fráncfort* era ilusoria (sobre todo en la década en la que Habermas llega a Fráncfort, los cincuentas del siglo pasado), es decir, no se podía agrupar sin más a las diversas teorías que emanaban de este instituto ni a los autores que defendían ideas diversas, si bien es cierto que lo hacían bajo un trasfondo

⁷⁵ WIGGERSHAUS, Rolf, *La escuela de Fráncfort*, FCE, México, p. 11

intelectual similar⁷⁶. Este trasfondo se forjó paulatinamente durante cuarenta años, mismos que incluyen acontecimientos tan importantes como la Segunda Guerra Mundial, el exilio y el regreso a una Alemania dividida, sucesos que generaron un cambio gradual de los pensadores francfortianos acorde con la mudable época que les tocó vivir. Es dable considerar la historia de la Escuela - aunque sea de forma sucinta- con el fin de develar los afanes y motivos que subyacen a la obra de Habermas, así como detallar la continuidad del autor a partir de la ruptura con las ideas de los autores de la primera generación.

El proyecto de un instituto de investigación social con una línea claramente socialista nació de Félix Weil, un empresario educado en el socialismo que, como todo el socialismo alemán, enfrentaba una situación adversa tras los fracasos de la intentona de revolución en 1921, acontecimiento que culminó con la lamentable muerte de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo. Para 1923 Weil convocó a diversos intelectuales a lo que él denominó *Semana de trabajo marxista*⁷⁷, y un año después, logró la fundación del *Instituto de Investigación Social* en Fráncfort, un instituto que era análogo a otros centros investigativos alemanes, como el Instituto de Kiel y el Instituto de Colonia, aunque con la nota característica de que el Instituto de Fráncfort estaba claramente alineado a la izquierda⁷⁸. Si el financiamiento se debió a Weil, los

⁷⁶ En su magno estudio sobre la Escuela de Fráncfort, Wiggershaus indica que no hay que tomar muy restrictivamente esta etiqueta, considerando que aun cuando las dos figuras centrales de la Escuela, a saber, Horkheimer y Adorno, trabajaban temas comunes, lo hicieron siempre desde posiciones diversas. Y es verdad que resulta complejo unificar sin más el pensamiento micrológico-mesiánico de Adorno emparentado con W. Benjamin (aun cuando ambos se pueden distinguir) con los estudios de psicología social de E. Fromm, o con la visión desencantada de Horkheimer en su última época, muy contraria con su marxismo de juventud, cercano en tono a la obra de Marcuse en la década de los setentas. *Vease* Ibid, p. 11ss.

⁷⁷ Además de Weil, asistieron algunos intelectuales socialistas como Karl Korsch, Georg Lukács, Friedrich Pollock y Kuzuo Fukumoto, entre otros. Cfr. Ibid, p. 26

⁷⁸ Ibid, p. 32ss.

fundadores teóricos y las primeras grandes personalidades del Instituto fueron sin duda Friedrich Pollock y Max Horkheimer.

Con el liderazgo de Horkheimer⁷⁹ a la cabeza del Instituto, apareció la *Zeitschrift für Sozialforschung (Revista de Investigación Social)* en 1932; esta revista reemplazó en cierta medida al *Archivo* de Grünberg y estableció una línea distintiva propia de Horkheimer y que, con el paso del tiempo se convirtió en una de las principales características de los pensadores francfortianos: la interdisciplinariedad⁸⁰. Con el ascenso del nazismo en 1933 y, dado que una característica indiscutible compartida por los diversos investigadores era su origen judío, el Instituto tuvo que trasladarse en un primer momento a Ginebra, y posteriormente a la Universidad de Columbia en 1934.

En estos años previos a la Segunda Guerra Mundial, aparece un artículo que marcó un hito dentro del pensamiento francfortiano, a saber: *Teoría crítica y teoría tradicional*, de Max Horkheimer y aparecido en 1937⁸¹. En ese trabajo, Horkheimer analiza el concepto mismo de *teoría*, contrastando la visión clásica - y sostenida por el positivismo- acerca de una supuesta ciencia separada e independiente del ser humano, con una perspectiva dialéctica del conocimiento, es decir, Horkheimer defendía que los hechos y nuestras teorías son parte de un proceso histórico dinámico; aún más, el supuesto carácter valorativamente neutro de la ciencia defendido por una concepción clásica de la teoría, en la práctica se tradujo en intelectuales pasivos ante situaciones vitales tan radicales como el ascenso del totalitarismo en Europa, por lo que los pensadores ligados

⁷⁹ N.B. el primer director del Instituto fue el economista Kurt Albert Gerlach, que falleció al poco tiempo de su nombramiento, y su sucesor fue Karl Grünberg, a quien se le debe el "Archivo para la Historia del Socialismo y el Movimiento Obrero" o conocido simplemente como *Archivo Grünberg*

⁸⁰ Cfr. *ibid*, p. 151 ss.

⁸¹ Cfr. *ibid.*, p.235 ss.

al positivismo -como los filósofos del Círculo de Viena- “no participaban en la clarificación y establecimiento de lo socialmente racional”.⁸²

Había, además, otras características de esta teoría crítica desarrollada tempranamente por Horkheimer: retomaba el pensamiento hegeliano-marxista de una manera no ortodoxa, incorporaba diversos elementos del psicoanálisis y además recuperaba a autores como Nietzsche y Schopenhauer, dando como resultado una teoría interdisciplinar, reflexiva de sí misma -autoconsciente-, crítica y dialéctica. Es evidente que esta incipiente teoría crítica era una apuesta contra el modelo positivista y su supuesto básico que asumía que sólo la perspectiva empírica de las ciencias naturales era la única válida.

Pero esta *teoría crítica* que era propositiva y que en cierta manera asumía un talante positivo, paulatinamente devino negativa a causa de los mismos acontecimientos históricos que se cernían en la Alemania de la década de los treinta del siglo pasado; el ascenso del nazismo en 1933⁸³ obligó a los miembros (quienes serían perseguidos por un doble crimen ante el nazismo, su pensamiento marxista y su ascendencia judía) a cambiar la sede del Instituto, primero a Ginebra y posteriormente a los Estados Unidos; durante este periodo de ocaso de la Escuela de Fráncfort, los autores alemanes como Horkheimer, Adorno, Pollock, Neumann y Marcuse vieron por vez primera la experiencia del capitalismo de producción de masas y de la sociedad de consumo que este capitalismo genera. Su crítica hacia el capitalismo se radicalizó, puesto que estos autores señalan críticamente que el capitalismo es un orden social que aspira a ser racional, pero que en la práctica se traduce en cierta irracionalidad en las

⁸² Ibid, p. 234

⁸³ Ya en ese mismo año, la Gestapo embargó el *Institut für Sozialforschung* y lo confiscó a favor del Estado, aduciendo que los miembros del Instituto habían apoyado *esfuerzos hostiles al Estado*. Véase Ibid, p. 166.

relaciones sociales existentes. Aún más, ante la experiencia hollywoodense de los *finales felices* en las películas de la época, que ocultaba, y hasta en cierto punto vedaba a las personas de condiciones de verdadera felicidad, los autores analizaron el papel de la cultura popular en la sociedad de masas y acuñaron el término de *industria cultural*⁸⁴.

Si en la primera etapa autores como Horkheimer mostraban confianza en el poder crítico de la razón, el exilio en Estados Unidos y los terribles acontecimientos cometidos por los nazis empujaron gradualmente a los francfortianos a sostener que la propia razón se encuentra en un proceso autodestructivo, y la *dialéctica de la razón* consiste precisamente en avanzar suprimiéndose; aún más, en la época moderna, la razón otrora liberadora y moralizadora -al menos como los racionalistas y el mismo Kant la soñaran- se convierte más bien en *razón instrumental*: “[...] la razón misma se ha convertido en simple medio auxiliar del aparato económico omnicomprensivo. La razón sirve como instrumento universal, útil para la fabricación de todos los demás, rígidamente orientado a su función, fatal como el trabajo exactamente calculado en la producción material, cuyo resultado para los hombres se sustrae a todo cálculo”⁸⁵.

⁸⁴ Adorno y Horkheimer describen esta industria cultural capitalista de la siguiente manera: “Los interesados en la industria cultural gustan explicarla en términos tecnológicos. La participación en ella de millones de personas impondría el uso de técnicas de reproducción que, a su vez, harían inevitable que, en innumerables lugares, las mismas necesidades sean satisfechas con bienes estándares. El contraste técnico entre pocos centros de producción y una dispersa recepción condicionaría la organización y planificación por parte de los detentores. Los estándares habrían surgido en un comienzo de las necesidades de los consumidores: de ahí que fueran aceptados sin oposición. Y, en realidad, es en el círculo de manipulación y de necesidad que la refuerza donde la unidad del sistema se afianza más cada vez. Pero en todo ello se silencia que el terreno sobre el que la técnica adquiere poder sobre la sociedad es el poder de los económicamente más fuertes sobre la sociedad”, ADORNO, T., HORKHEIMER, M., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 2005, p. 166

⁸⁵ Ibid, p. 83

La *Dialéctica de la Ilustración* (que fue publicada en 1947, si bien es cierto que ya había aparecido una versión mimeográfica en 1944) resulta ser el siguiente hito importante dentro de la historia de la Escuela de Fráncfort, primero, por sintetizar diversas ideas que previamente ya habían sido trabajadas en la época del exilio en textos de Horkheimer y Adorno⁸⁶, y segundo, porque marca un ideario que, sin romper la continuidad de la primera *teoría crítica*, sí cambia el tono del trabajo intelectual de estos pensadores. Partiendo de la idea hegeliano-marxista según la cual el ser humano determina al mundo a partir de su actividad (tanto mental como manual), aseguraban los autores que el uso de la razón de forma instrumental se potenció a partir del siglo XVIII, convirtiéndose así en la forma dominante de conocimiento. Dicen tajantemente al principio de su obra (inicio en el que subyace la semilla de la destrucción) que “la ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores”⁸⁷. Sin embargo, este afán de dominio -el querer ser el señor o el amo por encima de la naturaleza, e incluso amo de los demás-, envuelve al hombre en una dialéctica de la que no puede escapar, y que irónicamente lo conduce hacia la explotación de la naturaleza y de sí mismo. Adorno y Horkheimer sostuvieron que bajo la lógica de la Ilustración, las ciencias naturales adoptaron una racionalidad de medios-fines, que se tradujo a nivel antropológico en utilizar a la ciencia como instrumento para que el hombre controle y domine su entorno,

⁸⁶ Entre otros trabajos se pueden mencionar *Eclipse de la razón, Crítica a la razón instrumental*, así como diversos tratados que intentaban explicar el antisemitismo, Véase WIGGERSHAUS, R., *Op. Cit.*, p. 432ss.

⁸⁷ ADORNO, T., HORKHEIMER, M., *Op. Cit.*, p. 59

de tal manera que la tecnología y la industria se convierten en una extensión de ese instrumento⁸⁸.

Tras el periodo de exilio durante la Alemania nazi, Horkheimer y Adorno fueron los dos únicos intelectuales que regresaron a Fráncfort en 1949 y que previamente habían formado parte activa del *Instituto* en los últimos años de la República de Weimar⁸⁹. El pensamiento de ambos autores había resentido fuertemente los acontecimientos de la época, y es en este periodo cuando se empieza a denominar a estos y otros autores con la borrosa etiqueta de *Escuela de Fráncfort*. Este periodo, quizá el más maduro de los autores, se caracterizó por la crítica pesimista hacia los alcances de la razón, e incluso Adorno, en una de sus frases más conmovedoras, llegó a afirmar: “Toda la cultura posterior a Auschwitz, junto con su apremiante crítica, es basura”⁹⁰. Según Horkheimer y Adorno, la ciencia, la técnica y la propia racionalidad muestran este afán destructivo de dominación sobre la naturaleza, pero este mismo afán ya se encontraba en el pensamiento pre-racional del hombre desde la época del pensamiento mágico. El proceso *del mito al logo* sólo potenció este afán de dominación, pero irónicamente, la ilustración no consiguió la liberación del hombre y el pleno dominio de la naturaleza, y más bien sucedió lo contrario, que los seres humanos en la época del capitalismo más reciente se encuentran sujetos a redes disciplinarias y a un control administrativo como nunca antes,

⁸⁸ Afirman los autores: “Hoy, que la utopía de Bacon de ser <<amos de la naturaleza en la práctica>> se ha cumplido a escala planetaria, se manifiesta la esencia de la constricción que él atribuía a la naturaleza no dominada. Era el dominio mismo. En su disolución puede ahora agotarse el saber, en el que según Bacon residía sin duda alguna <<la superioridad del hombre>>. Pero ante semejante posibilidad la Ilustración se transforma, al servicio del presente, en el engaño total de las masas”, *Ibid*, p. 95

⁸⁹ Cfr. WIGGERSHAUS, O., *Op. Cit.*, p. 539

⁹⁰ ADORNO, Theodor, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Obra completa, tomo 6*, Akal, Madrid, 2008, p. 336

además de vivir bajo un sistema económico -capitalista, hay que aclarar- que no pueden controlar.

Sin embargo, este carácter pesimista de los autores clásicos de la Escuela resultó problemático para las siguientes generaciones, verbigracia el propio Habermas, quien se percata de la falta de camino tras la contradicción de la Ilustración, ya que la dialéctica de la Ilustración planteada por Adorno y Horkheimer conduce a una *aporía* en la que la teoría social es en sí misma inane, aún cuando su afán consista justo en una mayor comprensión del mundo social y una mejor praxis humana. La Ilustración aparece entonces a los ojos de los francfortianos como necesaria pero imposible⁹¹: necesaria porque la humanidad de otra manera continuaría avanzando hacia la autodestrucción y la falta de libertad, e imposible porque ésta solo puede lograrse a través de la actividad humana racional. y, sin embargo, la racionalidad es en sí misma el origen del problema aporético.

Ante este panorama desconcertante de la propia teoría reacciona la obra de Habermas, quien ya desde sus primeras publicaciones, como *Historia y crítica de la opinión pública*, elabora una sutil crítica a los autores de la vieja guardia, aunque manteniendo el mismo tono interdisciplinar⁹² y el criticismo inmanente que caracterizó a los trabajos de los francfortianos. Esta novel obra habermasiana analiza la categoría de *esfera pública*, término que intenta traducir a la palabra alemana *Öffentlichkeit* (publicidad, transparencia, apertura). Según

⁹¹ Afirman en el Prólogo: “La aporía ante la que nos encontramos en nuestro trabajo se reveló así como el primer objeto que debíamos analizar: la autodestrucción de la Ilustración.” Véase ADORNO, T., HORKHEIMER, M., *Op. Cit.*, p. 53

⁹² Dice Habermas al inicio de su obra: “El estilo de trabajo de la investigación está solicitado por las específicas dificultades de su objeto, cuya complejidad prohíbe por lo pronto el que se dote de los recursos y procedimientos específicos de una disciplina aislada”, HABERMAS, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 2011, p. 37

este primer Habermas, los ideales de la Ilustración -libertad, igualdad, fraternidad- están implícitos en el concepto de la *esfera pública* y proporcionan el estándar de crítica inmanente (es decir, una forma de aprehender de las épocas mediante conceptos). Por ejemplo, la sociedad burguesa de los siglos XVIII y XIX puede ser criticada por no cumplir con sus propios ideales, como los exaltados por la Ilustración histórica. Resulta vital para los propósitos de esta investigación el considerar que ya desde esta obra temprana, Habermas desarrolló su propia interpretación del concepto de *razón pública* a la luz de la obra kantiana⁹³.

En su época madura -en la época de la publicación de su magna obra, *Teoría de la Acción Comunicativa*-, Habermas se asume conscientemente como continuador de los objetivos de la Escuela al menos en los objetivos que él cree centrales en el pensamiento de los autores de la Escuela⁹⁴, a saber: 1.-Las formas de integración de las sociedades postliberales; 2.-la socialización en la familia y el desarrollo del yo; 3.-los medios de comunicación de masas y la cultura de masas; 4.-la psicología social de la protesta paralizada y silenciada; 5.-la teoría del arte, y 6.-la crítica del positivismo y la ciencia. Aún más, tras la publicación de *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas explícitamente ha señalado en diversos escritos que el proyecto ilustrado no debe de considerarse

⁹³ Esta obra señala puntos importantes acerca de cómo Kant concilia a la política con la moral, a partir de la idea de *publicidad*, en términos habermasianos: "Cuando éste [el soberano] fue rehabilitado por Kant, dos siglos después, bajo la forma de ley de la razón práctica, cuando hasta la legislación política estaba sometida éticamente a su control se habían ya constituido en público los ciudadanos privados y estaba ya impuesta la esfera de su raciocinio (a saber, la publicidad) en las funciones políticas mediadores entre Estado y sociedad. Por eso hace la publicidad kantiana las veces de principio capaz de solidarizar la política con la moral. Kant entiende la publicidad sobre todo como principio de la ordenación jurídica y como método de la ilustración". Ibid, P. 137

⁹⁴ Cfr. HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa 2. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid, 1992, p. 534-535

como acabado, señalando a su paso los límites del concepto de razón de los primeros francfortianos⁹⁵.

Sea por el carácter propio de la obra de Habermas, o sea por el claro giro propositivo que fue ajeno a la última etapa de los autores clásicos de la Escuela, algunos señalan cierta ruptura y no le consideran como miembro con pleno derecho de la Escuela de Fráncfort, sea por razones estrictamente históricas o por razones temáticas. Sin embargo, un autor que conoce a detalle la historia intelectual de los francfortianos como lo es Wiggershauss no duda en señalar que existe una continuidad entre los autores de la así llamada primera generación con los de la segunda, cuando afirma: “Dado que al concepto de Escuela de Fráncfort o *teoría crítica*, nunca le correspondió algo uniforme, tampoco podía hablarse de un desmoronamiento, mientras siguieran siendo desarrollados en una forma referida a la situación actual elementos esenciales de todo aquello que podía ser atribuido a la teoría crítica”⁹⁶.

No obstante, es dable brindar elementos de la continuidad del pensamiento frankfortiano en el pensamiento de Habermas, y es posible hacerlo incluso allí donde menos se asume la herencia de los autores: en el aspecto religioso. Considero que la tradición judía, tan característica de los autores de la primera generación, se halla vigente en la obra de Habermas en dos aspectos:

⁹⁵ Cuando analiza el concepto de razón de Adorno y Horkheimer, Habermas sostiene: “Considero que la importancia filosófica de Adorno reside en que fue el único que desarrolló y desmenuzó sin reservas las aporías de esta construcción teórica de la *Dialéctica de la Ilustración* que declara que la totalidad es lo incierto. En este sentido de la insistencia crítica, Adorno es uno de los pensadores más sistemáticos y consecuentes que yo he conocido. Por supuesto, es posible extraer consecuencias distintas de este resultado: o bien nos movemos en el ejercicio iluminista de una filosofía negativa con el fin de conseguir una visión mejor y obtener de tal visión la idea de que, si queda una chispa de razón, sólo se da en el arte esotérico; o bien retrodecemos un paso y nos decimos que Adorno ha mostrado que es necesario remontarse a la época anterior de la dialéctica de la Ilustración porque no es posible vivir como científico con las aporías de una filosofía que se niega a sí misma”. HABERMAS, J., *Ensayos políticos*, p 198

⁹⁶ WIGGERSHAUSS, R. *Op. Cit.*, p. 815

en el plano de la forma y en el del contenido. Pero, ¿cómo puede ser posible que algún elemento judío esté imbricado en una teoría como la habermasiana, si uno de sus rasgos característicos es el estilo academicista de sus textos, y dado que el propio autor ha partido siempre de un *agnosticismo teórico*? Aún más, cabe realizar una pregunta sumamente radical: ¿En qué consiste *lo judío*? ¿y cómo atribuir a una obra cierto carácter judío si ni siquiera el autor (Habermas) ha nacido dentro de esta tradición?

Para dar a entender mi punto partiré de un maravilloso ensayo escrito a cuatro manos por un literato y una historiadora (y que, de hecho, son padre e hija); en su libro *Los judíos y las palabras* Amos Oz y Fania Oz-Salzberger reflexionan sobre su ser judío como israelíes laicos, es decir, ellos se asumen como judíos no motivados por la fe, porque de hecho son ateos. Según su tesis, la continuidad judía se encuentra en *las palabras* -pronunciadas o escritas- y en la discusión sobre ellas que entablaban los maestros y los discípulos, así como las generaciones pasadas con las presentes: “La nuestra no es una línea de sangre, sino una línea de texto”⁹⁷.

Este diálogo intergeneracional, que en cierta medida es universal y aplicable a todos los pueblos, tiene un toque específico al interior del judaísmo: el vínculo entre el maestro y el discípulo es vital, y se trastoca constantemente: a veces la opinión del discípulo puede prevalecer sobre la del maestro, y el discípulo puede criticarle sabiamente: “la tradición judía no sólo permite, sino que estimula al alumno a levantarse contra el maestro, a estar en desacuerdo con él y, hasta cierto punto, demostrarle que está en un error. Esta es una coyuntura

⁹⁷ OZ, Amos; OZ-SALZBERGER, Fania, *Los judíos y las palabras*, Siruela, Madrid, 2015, p. 17

freudiana, muy rara en culturas tradicionales. Es al mismo tiempo, de alguna manera, una clave para la innovación intelectual”⁹⁸

Me parece que el modo de trabajo de los francfortianos en el Instituto era motivado con un espíritu similar al del rabí cuando enseñaba a su *talmid*. Verbigracia, el vínculo intelectual entre Adorno y Habermas durante finales de los cincuenta fue tan estrecho y exitoso, que, de no ser por Horkheimer⁹⁹, Habermas hubiera obtenido la habilitación docente en Fráncfort por esas fechas, con la anuencia de Adorno¹⁰⁰. En la forma de trabajar, manteniendo el diálogo con voces críticas a las propias ideas, Habermas mantuvo vigente esta tradición cuando trabajó ya como profesor con sus asistentes; así lo atestigua Oskar Negt desde su propia experiencia: “Jürgen Habermas, que comentó conmigo las correcciones al texto, evidentemente quedó impresionado por la exposición, porque me ofreció un puesto de asistente tras su nombramiento como catedrático en Heidelberg, aunque sólo me conocía por esta intervención [...] También a sus posteriores asistentes los seleccionó Habermas de manera que de ningún modo estuvieran completamente de acuerdo con sus ideas, sino que pudieran aparecer como interlocutores duros y resistentes”¹⁰¹. Así las cosas, la teoría crítica mantenía la forma judía de enseñanza, en la que “Debate y polémica están incrustados dentro del proceso de lectura. El sistema de estudio judío ha sido, y es, discutidor con entusiasmo”¹⁰². Habermas continúa esta

⁹⁸ Ibid, p. 30

⁹⁹ Horkheimer vio con recelo el tono político-práctico de los escritos habermasianos de la época; ciñéndose a un lema que se mostró exitoso hasta ese momento, “ningún experimento”, veía con reservas la permanencia de Habermas dentro del Instituto, hasta que al poco tiempo forzó en cierto modo su salida, Véase WIGGERSHAUS, *Op. Cit.*, p. 688ss.

¹⁰⁰ Dice Wiggershaus: “Adorno, que estaba orgulloso de él, le hubiera permitido la habilitación con gusto”. Sobre ese orgullo peculiar del maestro por el discípulo se dice en la tradición judía: “una persona siente celos de cualquiera, excepto de su hijo y de su discípulo” OZ, A., OZ-SALZBERGER, F., *Op. Cit.*, p. 38

¹⁰¹ NEG, Oskar, *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*, Trotta, Madrid, 2004, p. 34

¹⁰² OZ, A., OZ-SALZBERGER, F., *Op. Cit.*, p. 49

tradición polémica con sus alumnos, con sus asistentes, con sus colegas universitarios, y con los grandes intelectuales de su tiempo.

Si con lo dicho hasta ahora queda de manifiesto que formalmente existe una formación intelectual característica del judaísmo dentro de los francfortianos, y que ésta pasa a las siguientes generaciones, aún queda por señalar si en el contenido existe una continuidad de los temas judíos dentro de la obra habermasiana. Que exista una influencia claramente judía en el pensamiento de la primera generación me parece que resulta evidente, es más, podemos señalar concretamente dichos elementos: “[...] la pasión por el lenguaje frente a la vista, la negativa a representar lo sagrado por medio de imágenes, la presencia impulsora de lo escatológico que se resiste a ser bosquejado y la potencia del sentimiento moral, son elementos judíos que impregnan las raíces de la Escuela de Fráncfort”¹⁰³.

Habermas mismo ilustra en un sucinto pero revelador ensayo los motivos judíos que subyacen al pensamiento de diversos filósofos alemanes de ascendencia judía, demostrando con ello no sólo el importante papel que jugó el pensamiento judío en la filosofía alemana¹⁰⁴, sino sobre todo, que muchas ideas filosóficas tienen un cariz religioso que, al poner al descubierto, ilumina enormemente la comprensión de dichos autores. En *El idealismo alemán de los filósofos judíos* Habermas afirma: “Como ya en el idealismo alemán penetra parte de la herencia de la Cábala, que es absorbida por él, nada tiene de extraño que la luz de esa herencia se refracte de forma tanto más rica en el espectro de un

¹⁰³ CORTINA, Adela, *La Escuela de Fráncfort. Crítica y Utopía*, Síntesis, Madrid, 2008, p. 34

¹⁰⁴ N.B. Autores como Jünger, Schmitt y otros menospreciaron en su tiempo los logros de la filosofía judía, afirmando que “El judío no puede jugar un papel creador, ni para bien ni para mal, en dada de lo que atañe a la vida alemana”; Habermas se pronuncia radicalmente en contra, y señala que incluso más allá de la mera crítica, “El idealismo alemán de los judíos produjo el fermento de una utopía crítica”, HABERMAS, Jürgen, *Israel o Atenas*, Trotta, Madrid, p. 76

espíritu en el que pervive, aunque sea de forma oculta, algo del espíritu de la mística judía”¹⁰⁵.

El autor analiza sucintamente el pensamiento de autores como Scheler, Cohen, Wittgenstein, Buber, Bloch, entre otros más, señalando los vínculos de sus respectivas obras con las intuiciones provenientes del judaísmo. Pero cuando Habermas realiza una cita sobre Rosenzweig acerca del mundo por venir (idea de la mística judía según la cual incluso Dios espera ser redimido en el mundo, dado que Dios se encuentra deviniendo) pone de manifiesto los límites del idealismo, y su necesidad de complementación a partir del lenguaje; de esta idea se puede sobreentender un motivo místico dentro del pensamiento habermasiano: “Pero esto sólo puede llegar a entenderlo una lógica que no niegue su carne lingüística, como hace la idealista; una lógica que se introduzca en esa trastienda de sí misma depositada como un poso en el lenguaje, un eco de la vieja idea de la Cábala de que el lenguaje es un medio de llegar a Dios porque fue enviado por Dios”¹⁰⁶. Dicho en otras palabras, si lo que subyace al idealismo filosófico es la idea de un Dios que deviene, y dado que este idealismo fracasa al no asumir el ámbito lingüístico -tesis central para la ética del discurso-, resulta pues que esta *carne lingüística* de la que habla Habermas es precisamente la que él mismo desarrollará más a detalle en su ética discursiva, en donde el lenguaje no distorsionado es una manera de llegar al *moral point of view*, (¿no es, en última instancia, la moralidad un atributo de la divinidad?).

Así pues, sea por la teoría explícitamente reconocida, o sea por la venia religiosa que guía y motiva la obra de los francfortianos, Jürgen Habermas es un heredero con pleno derecho del pensamiento de aquellos grandes pensadores

¹⁰⁵ Ibid, p. 52

¹⁰⁶ Ibid, p. 55

de la mitad del siglo pasado. El mismo Wiggershaus apunta magistralmente: “Por grandes que hayan sido y sigan siendo la disposición a la recepción y la capacidad de integración de la teoría crítica, y por variados que sean los impulsos que partieron de ella, gracias a la multiplicidad de sus formas y fases, y por poco nítidos que se hayan vuelto entre tanto algunos límites con respecto a la escena de las ciencias sociales y la filosofía, que a su vez se ha vuelto también muy variada, se sigue manteniendo una cara reconocible de la teoría crítica en favor de la cual abogan, a su manera poco dogmática y sin embargo decidida, “filósofos” como Jürgen Habermas y Oskar Negt, de formas diferentes y ejemplares”¹⁰⁷.

1.2.2 De la teoría social a la ética del discurso

La denominada *ética discursiva* que ha desarrollado Habermas (junto con Karl-Otto Apel) es el puente que se tiende entre su teoría de la racionalidad, presentado en *Teoría de la Acción Comunicativa* y sus posturas políticas, desarrolladas a detalle en *Facticidad y validez*. Sin embargo, contrario al ámbito sociológico y político, parecería ser que no existe una obra central en la que Habermas explique plenamente y a detalle su teoría ética, hecho que resulta aún más llamativo si consideramos que su teoría moral es la base de toda su teoría normativa¹⁰⁸. Como es de suponer, *Teoría de la Acción Comunicativa* no

¹⁰⁷ Ibid, p. 816-817

¹⁰⁸ Si bien es cierto que las líneas generales de la propuesta ética habermasiana se encuentran en *Conciencia moral y acción comunicativa*, también es cierto que los planteamientos en esa obra no poseen la sistematicidad que Habermas asume en otras áreas del saber, además, en *La inclusión del otro* y en *Aclaraciones a la ética del discurso* regresará a las mismas cuestiones de la ética discursiva de diversa manera; más que un área propiamente sistemática, parecería ser una derivación hasta cierto punto natural de sus tesis en *Teoría de la Acción Comunicativa*, así como un proyecto en constante renovación y debate

solamente precede temporalmente a los planteamientos morales de Habermas, sino que también resultan ser el fundamento pragmático para la elaboración de su ética.

Pero si bien la respuesta a la cuestión ética fue posterior a la elaboración de su teoría de la sociedad y de la modernidad, la pregunta misma sobre la ética ya se encontraba latente en el pensamiento del joven Habermas, cuanto más si consideramos el contexto de la Alemania de post-guerra y el espíritu de trabajo que envolvía a la Escuela de Frankfurt, liderada en aquellas décadas por Max Horkheimer y Theodor Adorno. Aunque muchas voces se han alzado contra el carácter cuasi-reaccionario de la postura habermasiana en comparación con los autores de la Primera Escuela de Frankfurt, se puede afirmar que la ética habermasiana es una continuación, e incluso una complementación de la ética de aquellos, aunque por otros medios. Tanto Adorno como Horkheimer fueron testigos de lo que ellos llamaron *un nuevo estado de barbarie* al que condujo dialécticamente el proceso de la Ilustración; la existencia había sido dañada, puesto que ya no era posible pensar la moral ni vivir la vida buena en la sociedad como si Hiroshima o Auschwitz nunca hubieran ocurrido. Lo que quedaba era resistir a la cultura de la masificación, y tratar de evitar catástrofes humanas como las que ellos presenciaron¹⁰⁹.

La postura habermasiana tiene en cuenta estos acontecimientos e intenta reflexionar a partir de ellos. La cuestión planteada por Adorno acerca del cómo evitar que vuelva a ocurrir un Auschwitz¹¹⁰ es el motivo que guía al alemán a plantear una moral y una política que sean capaces de prevenir tales

¹⁰⁹ Cfr. ADORNO, T.; HORKHEIMER, M., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, ed. Trotta, 2005.

¹¹⁰ Cfr. ADORNO, Th. W., *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Obra completa 6*, Akal, Madrid, 2008, p.334

acontecimientos. Habermas intenta que su ética discursiva preserve el mundo de la vida creando condiciones en las que los individuos sean socializados en una moral postconvencional, y establecer un orden social sobre la base de las normas válidamente demostradas. Sin embargo, el discípulo de Adorno no pudo brindar inmediatamente una clara respuesta a la meta señalada por su maestro, y para ello tuvo que pensar más allá de los esquemas de la propia escuela de Frankfurt.

El pensamiento habermasiano se formó, ciertamente, a partir del espíritu de los frankfortianos¹¹¹, pero ya desde el tiempo en el que él trabajó en Frankfurt fue consciente de la “selectividad” de que imperaba en esta universidad¹¹², en donde se leía preponderantemente a los autores de la tradición hegeliano-marxista -si bien es cierto que de manera menos ortodoxa que en otras partes-, además de las obras de Weber y Lukács, autores que resultaron vitales para la formación habermasiana. En su estancia en Heidelberg (1961) Habermas lee *Verdad y método* y a instancias de su colega y amigo Apel, entra en contacto con las obras de Peirce, Mead¹¹³ y Dewey. Otras grandes influencias para Habermas en aquellos tiempos serán las obras de Schütz y la teoría de los actos del habla elaborada por Austin, y sistematizada por Searle. Esta tremenda cantidad de influencias llevarán a Habermas a sistematizar una teoría sobre los

¹¹¹ La continuidad de los planteamientos de Adorno y Horkheimer en la obra habermasiana son sintetizados por Juan Carlos Velasco de la siguiente manera: “en primer lugar, la concepción de la teoría crítica orientada hacia la autoemancipación de los seres humanos; en segundo lugar, la común consideración del carácter ambivalente del legado ilustrado y del proceso de racionalización impulsado por él; en tercer lugar, la crítica de los presupuestos epistemológicos de la sociología positivista; y, en último lugar, aunque no menos importante que los anteriores, el común carácter interdisciplinar”, VELASCO, Juan Carlos, *Habermas. El uso público de la razón*, Alianza, Madrid, 2013, p. 38

¹¹² En *Ensayos políticos* aparece una entrevista que Habermas dio a la *New Left Review* en donde afirma: “[en mi estancia en Frankfurt] me veía a mí mismo como alguien que recupera despreocupadamente las tradiciones filosóficas y científicas frente a una selección muy estricta, casi dogmática, de textos autorizados”, HABERMAS, Jürgen, *Escritos políticos*, Ediciones Península, Barcelona, 2002, p.195

¹¹³

tres intereses constitutivos del conocimiento (*Conocimiento e interés*), que sirve de base para la elaboración posterior de la *Teoría de la acción comunicativa*.

Habermas y Apel¹¹⁴ ven la necesidad de buscar un tipo de razón que no sea la científica, y a partir de la cual se pueda dar verdaderamente un fundamento a la ética; para este propósito, los alemanes echan mano del análisis de los *actos del habla* desde la teoría de Searle, aunque tratando de superarlo¹¹⁵. La pragmática de estos autores supone en términos generales que cuando una persona habla con otra (es decir, cuando se emite un *acto del habla*) se presuponen implícitamente algunas *pretensiones de validez*, mismas que hacen posible el discurso¹¹⁶ y la comunicación entre los participantes; las mentadas pretensiones son: inteligibilidad (o comprensibilidad), verdad, corrección normativa y veracidad (o sinceridad).

¹¹⁴ En un texto en el que Apel explica su “biografía intelectual”, señala los puntos de encuentro y desencuentro en las teorías de ambos; verbigracia, subraya que ambos comparten una base teórica que inició con el conocimiento de la antropología filosófica de Rothacker y Scheler y una lectura antropológica de *Ser y Tiempo* de Heidegger que les permitió concebir la significatividad más allá de la relación sujeto-objeto, lo que los apuntaló teóricamente a la búsqueda de las condiciones cuasi-trascendentales del conocimiento; esto derivó en una teoría de los intereses del conocimiento que en buena medida ambos compartían (interés del conocimiento técnico-científico, interés comunicativo-hermenéutico e interés emancipatorio). La primera gran diferencia entre ambos teóricos radicaría en determinar el papel de la reflexión filosófica, que Apel concebía -y parece que aún lo hace- como estrictamente trascendental -distinta y distante de los tres tipos de intereses-, en tanto que Habermas optaría en un primer momento por suscribir dicha reflexión al interés emancipatorio. Al corregir Habermas su teoría de los intereses relacionando a éstos con el *a priori* de validez, introduce innovaciones al sistema compartido con Apel al presentar la teoría de las pretensiones de validez en el discurso argumentativo (pretensión de inteligibilidad (o *sentido*), verdad, rectitud y veracidad -o autenticidad), lo que constituye la base de una pragmática universal que ambos comparten. Una substancial diferencia entre ambos será, por tanto, que Apel intentará ir más allá de Habermas tratando de continuar a Kant en una reflexión trascendental basada ahora en una comunidad de comunicación, en tanto que para Habermas, toda reflexión trascendental es filosofía del sujeto, y por ende, se halla condenada a fracasar. Cfr. DUSSEL, Enrique (comp.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina, Siglo XXI*, México, p. 192 ss.

¹¹⁵ Cfr. HABERMAS, J. *Teoría de la Acción Comunicativa*, T. I, Taurus, Madrid, 2002, p.407ss.

¹¹⁶ Los discursos son, sostiene Habermas, una forma reflexiva de comunicación o “acción orientada al entendimiento, sobre las que, por decir así, los discursos se asientan”, HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 87

En un acto de habla *ideal*, lo dicho por el hablante es *inteligible* al oyente, el contenido de lo dicho es *verdadero*, el componente realizativo es *correcto*, y su intención resulta *veraz*¹¹⁷. Es cierto que la inteligibilidad no sólo puede ser entendida como pretensión, sino que incluso llega más lejos, al ser condición de posibilidad de la comunicación (y dicho sea de paso, lo que intenta demostrar Habermas es que el uso lingüístico que se orienta al entendimiento es la función originaria del lenguaje). La pretensión de veracidad asimismo es peculiar, puesto que, si el oyente no asume al hablante como una persona sincera, la comunicación quedaría imposibilitada. Las otras dos pretensiones, que pueden ponerse en duda, corresponden al ámbito epistemológico, y al moral, que es el que interesa desarrollar en esta investigación. Pero previo a esta necesaria explicación de la ética discursiva, hay que anotar que Habermas asume una peculiar relación que se establece entre las pretensiones de verdad y de validez moral: no puede haber una identidad entre ambas -es decir, los juicios morales no pueden ser en estricto sentido verdaderos- porque, según el alemán, esto requeriría sostener un realismo que él no está dispuesto a aceptar, pero sí existe un puente entre ambas, que lo colocan del lado de los cognitivistas morales: “La rectitud [*Richtigkeit*] de las normas morales (o declaraciones normativas universales) y los mandamientos singulares se pueden comprender por analogía con la verdad asertórica”¹¹⁸. Con ello el alemán parece significar que ambas pretensiones han de esclarecerse discursivamente, y por ello pueden calificarse de razonables o racionales. Esta suposición jugará un papel relevante en el debate con Rawls.

¹¹⁷ CORTINA, Adela, *La Escuela de Frankfurt. Crítica y utopía*, Síntesis, 2008, p.147-148.

¹¹⁸ HABERMAS, J., *La inclusión del otro*, p. 69

Con una base pragmática previamente delineada, Habermas acomete la tarea de tratar de dar respuesta a la pregunta kantiana sobre lo moral: ¿Qué debo hacer?; sin embargo, contrario al filósofo de Königsberg, Habermas no contestará directamente esta pregunta, sino que apuntará a aquellas condiciones a partir de las cuales los agentes morales pueden responder tal cuestión por sí mismos; es por esto que la ética del discurso es ante todo *procedimentalista*¹¹⁹, ya que no busca los contenidos de las normas morales y/o jurídicas, sino los procedimientos adecuados para declararlas válidas (o correctas). En ese sentido, es una teoría pragmática del significado de las afirmaciones morales. Pero algunos afirman que el interés de Habermas en la semántica moral es secundario. Su principal objetivo es ver cómo la teoría moral puede ayudar a responder las preguntas de su teoría social. Se ocupa principalmente de cuestiones tales como: ¿Cuáles son los principios subyacentes de la moralidad?; ¿Cómo establecemos normas morales válidas? y ¿Cuál es su función social? La respuesta de Habermas parece indicar que en las sociedades modernas las normas morales válidas resuelven conflictos entre los agentes y nutren el repertorio de normas compartidas.

De acuerdo con Habermas las normas son reglas conductuales. Estas reglas usualmente toman la forma gramatical de imperativos, tales como “no robarás”. Las normas “válidas” o justificables sirven para coordinar nuestras acciones en el mundo de la vida y para estabilizar nuestras expectativas de la

¹¹⁹ El procedimentalismo posee diversas ventajas, como se explicará, pero una evidente crítica es despojar a la ética de un contenido moral concreto; el filósofo español José Luis Aranguren expresó esta crítica: “Junto a la ética intersubjetiva, debe hacerse un lugar a la ética intrasubjetiva, al diálogo en que cada uno de nosotros consistimos. En otros tiempos la ética por antonomasia, que se llamaba Ética General, era ética individual: la otra la social, venía detrás y se denominaba Ética especial. Hoy se han vuelto las tornas y parece no haber más ética válida que la social y comunitaria”, ARANGUREN, José Luis L., “Prólogo”, en: CORTINA, Adela, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Técnos, Madrid, 2009, p.15-16

conducta de otras personas. Ellas ayudan a hacer predecibles las acciones de otros, y a crear rutas de acción libre de conflicto; lo que es más, asume que las normas son capaces de ser fundamentadas (argumentadas) ante otros, toda vez que estas mismas normas los afecten: “La pregunta ¿Qué debo hacer? Cambia una vez más de sentido en cuanto mis acciones tocan los intereses de otros y conducen a conflictos que han de ser regulados imparcialmente, es decir, desde puntos de vista morales”¹²⁰.

Habermas asume que el punto de vista moral (el que deben alcanzar las sociedades modernas democráticas) es postconvencional, y para ello recurre a la teoría del desarrollo moral que fue planteada por Lawrence Kohlberg¹²¹, según la cual el ser humano evoluciona por medio de diversas etapas de maduración que son idénticas para todos los seres humanos. En la etapa más alta de maduración moral, por llamarlo así, los agentes morales no se contentarán simplemente con ajustarse a las expectativas morales de su propio contexto; la etapa 6 -el pináculo de lo moral- es la de la moral *postconvencional*. Cuando la madurez moral aún no llega a ese nivel, los agentes morales fundamentan sus juicios morales de diversa manera, como pidiendo consejo a sus amigos, consultando la Biblia, o siguiendo las normas vigentes del contexto. Pero los agentes postconvencionales -según Kohlberg, y Habermas que lo sigue en estas ideas- saben por qué deberían hacer lo que deberían y actuar solo con base en los principios que pueden justificar.

¹²⁰ HABERMAS, Jürgen, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2002, p. 114

¹²¹ Cfr. KOHLBERG, Lawrence, *Psicología del desarrollo moral*, Bilbao, Desclée de Brower, 1992; la teoría de Kohlberg ha sido ampliamente comentada; llama la atención que una discípula suya -Carol Gilligan- haya ido más allá del momento posconvencional, señalando que la *compasión* (una virtud asociada generalmente al género femenino) supera incluso la etapa 6, planteada por su maestro. Para la discusión entre Kohlberg y Gilligan véase BENHABIB, Seyla, *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y postmodernismo*, GEDISA, Barcelona, 2006, p. 171ss.; y CORTINA, Adela, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Trotta, Madrid, 2001, p. 38-41.

El problema moral para Habermas inicia cuando es puesta en duda una norma que, dentro de una determinada *forma de vida*, resulta cuestionada en su validez o corrección; es entonces que la norma que resultaba vigente en el atemático *mundo de la vida*¹²² se vuelve tematizable dentro del ámbito del discurso. Un agente se sentirá perjudicado de alguna manera por las acciones o palabras de otro y le desafiará para que le explique sus acciones. Hay muchas maneras en que una disputa real puede ser resuelta. La tesis de Habermas es que, en la medida en que los agentes recurren al discurso o a la discusión moral, su objetivo es reparar el consenso estableciendo una norma de acción que cada participante pueda entender y aceptar.

En la argumentación habermasiana en torno a la moralidad, podemos distinguir dos momentos: la elucidación y la justificación del punto de vista moral. El punto de partida de la cuestión moral -y Habermas intenta que también sea su punto de llegada- es la praxis humana, es decir, en la vida cotidiana tenemos intuiciones morales que guían nuestro actuar, y que nosotros aceptamos y damos sin más como válidas: en este sentido, se puede afirmar que el punto de vista moral es parte del mundo social. Tras esta elucidación del punto de vista

¹²²El concepto de *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) de clara raigambre fenomenológica, Habermas lo entiende como un trasfondo de vivencias y experiencias “pre-reflexivas” a partir del cual se puede dar sentido a todo lo que se dice. Esta noción es clave en el pensamiento habermasiano, puesto que él mismo afirma que “El concepto de mundo de la vida como <<trasfondo>> lingüísticamente estructurado de la acción comunicativa es de fundamental importancia para esta conexión de la teoría de la acción con la teoría de la sociedad”, HABERMAS, Jürgen, *Escritos filosóficos. Tomo 1. Fundamentos de la sociología según la teoría del lenguaje*, Paidós, Madrid, 2011, p. 22. A pesar de la importancia de la noción en la obra habermasiana, Jiménez Redondo señala que ello no obsta para resultarle problemática en última instancia: “Es éste el concepto que más piruetas le ha obligado [a Habermas] a practicar, el que en ocasiones da a su obra una apariencia de candidez y optimismo que está muy lejos de tener, el que le permite renovar la tradición de pensamiento hegeliano-marxista, presentarse como continuador de ella y a la vez romper con elementos básicos de ella, el que le lleva a ser kantiano para seguir apropiándose la tradición de Hegel, el que le obliga a rechazar a la vez tanto a Hegel como a Kant, el que, al cabo, le lleva a dar respuestas demasiado próximas a Kant y a Hegel como para ser aceptables cuando se las mide por este obligado rechazo”; en: HABERMAS, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y ética*, Paidós/I.C.E.-U.A.B., Madrid, 2003, p. 12

moral, procede a determinar las condiciones de su posibilidad. Si existe un punto de vista moral¹²³, debe haber un principio o criterio para demarcar las consideraciones morales de las no morales, y este principio debe estar implícitamente contenido en nuestras prácticas morales, nunca fuera de ellas: “la ética discursiva concibe dicha fundamentación como algo dependiente de las demandas de justificación que formulen quienes directa o indirectamente están sometidos a determinadas normas o regulaciones. La pretensión que acompaña a los enunciados normativos de ser universalmente reconocidos como válidos a de ser comprobada mediante argumentos e interpretaciones”¹²⁴.

A partir de la elucidación del punto de vista moral se pueden derivar dos principios que lo fundamenten adecuadamente, y que representan el corazón de la propuesta ética habermasiana: el principio del discurso (D) y el principio moral (U). Habermas propone las siguientes enunciaciones de sus dos principios formales: “(U) toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos laterales que del seguimiento *general* de la norma previsiblemente se sigan para la satisfacción de los intereses de *cada uno*, puedan ser aceptados sin coacción por *todos* los afectados. Si fuera posible deducir U a partir del contenido normativo de los presupuestos pragmáticos de la argumentación, la ética del discurso podría reducirse a esta fórmula más concisa: (D) Toda norma válida habría de poder encontrar el asentimiento de todos los afectados si éstos participasen en un discurso práctico”¹²⁵.

¹²³ Habermas asume que este *moral point of view* -que el alemán asume kantianamente, es decir, como imparcial- es accesible a todos los participantes, toda vez que analicen sus propios intereses y los de los demás en el discurso: “Este punto de vista de la imparcialidad hace añicos la subjetividad de que adolece la propia perspectiva de cada participante, pero sin perder la conexión con la actitud realizativa [performativa] de los participantes” HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 273-274.

¹²⁴ VELASCO, Juan Carlos, *Op. Cit.*, p. 74.

¹²⁵ HABERMAS, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós-I.C.E.-U.A.B., Madrid, 2003, p.68; en otras obras existe una pequeña variación del principio U: “[...] una norma es válida únicamente cuando

El hecho de que existan dos principios en vez de sólo uno obedece al giro lingüístico asumido por Habermas y por Apel, puesto que la moralidad ya no consiste en un sujeto que razona para sí, intentando derivar en su reflexión normas universales -el llamado *solipsismo metódico* en el que incurre Kant, y del que le acusa Apel¹²⁶-, sino que la universalización, prerrogativa de la moralidad para toda ética que se inspire en Kant, debe alcanzarse a partir del discurso y de frente a los otros, o como Habermas señala: “Más que atribuir como válida a todos los demás cualquier máxima que yo pueda querer que se convierta en una ley universal [...], *tengo que someter mi máxima a todos los otros con el fin de examinar discursivamente su pretensión de universalidad*. El énfasis se desplaza de lo que cada cual puede querer sin contradicción que se convierta en una ley universal a lo que todos pueden acordar que se convierta en una norma universal”¹²⁷.

El punto esencial de la teoría de Habermas es que el discurso puede cumplir su función social y pragmática tanto mejor porque es un proceso dialógico, un proceso que atrae a las personas hacia un argumento que les resulte significativo. Por ende, el proceso de justificar una norma siempre involucra a más de una persona, puesto que lo que se intenta lograr con dicho procedimiento es que un agente moral haga una norma aceptable para otro(s). Por ello, el principio D de Habermas intenta tener en cuenta las condiciones que

las consecuencias y efectos laterales que se desprenderían previsiblemente de su seguimiento general para las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas de cada cual podrían ser aceptadas sin coacción conjuntamente por todos los interesados”, HABERMAS, *La inclusión del otro*, p. 74.

¹²⁶ Dice Apel: “Entiendo por <<individualismo metódico>>, o bien <<solipsismo metódico>> la suposición, a mi entender apenas superada hasta hoy, de que, aunque desde una perspectiva empírica el hombre sea también un ser social, la posibilidad y valides de formar el juicio y la voluntad puede comprenderse básicamente, sin embargo, *sin presuponer lógico-trascendentalmente una comunidad de comunicación*, es decir, que puede entenderse hasta cierto punto como un producto de la conciencia individual”, APEL, Karl-Otto, *La transformación de la filosofía. Tomo II. El “a priori” de la comunidad de comunicación*, Taurus, Madrid, 1985, p.357.

¹²⁷ Apud, VELASCO, *Op. Cit.*, p. 74-75

requiere una moral postconvencional, a saber, que las normas válidas posean un amplio acuerdo; aquí cabe señalar cierta peculiaridad del principio habermasiano, ya que este principio de validez es un principio condicional (“toda norma es válida si es susceptible de consenso) que sólo procede negativamente, puesto que si se invirtieran los términos (“toda norma susceptible de consenso es válida”) no procede.

Dicho en otros términos, el principio D habermasiano únicamente es capaz de decirnos que una norma no es válida si no es capaz de ser consensuada por los afectados por la regla; ello implica considerar tan sólo la validez en un sentido débil, es decir, en un sentido no moral, de justificación. El principio D parece ser incontrovertible¹²⁸, al menos a los ojos de Habermas, dado que en las sociedades modernas la justificación moral debe pasar por el discurso de los agentes morales; pero el principio U, en sí mismo controvertido, para que proceda debe cumplir tanto las precondiciones de la argumentación en general como una idea de justificación tal como es presentada en D, en un sentido más robusto (es decir, alcanzar la universalidad, lo propiamente moral en el sentido kantiano)¹²⁹.

Existe, además, una dificultad práctica en el principio D que consiste en la dificultad real que representa la participación en un *discurso práctico* de *todos los afectados* por una determinada norma. Debido a que D requiere una medida muy amplia de acuerdo, impone una condición muy restrictiva, y por ello, el número de casos en los que el discurso puede indicar que una norma no es válida será bastante pequeño. Aunado a lo anterior, resulta relevante el saber si *filosóficamente* se puede reconstruir U sin la necesidad del Discurso, o dicho de

¹²⁸ Cfr. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 130.

¹²⁹ Cfr. FINDLAYSON, *The Habermas-Rawls debate*, p. 31.

otra manera, si existe un punto de vista imparcial al que la filosofía -el filósofo- llegue sin necesidad del procedimiento discursivo. Esta idea se analizará más a detalle en el capítulo final de la investigación. Pero de momento, para los propósitos de esta investigación -que intenta analizar la disputa de Habermas y Rawls y sopesar sus consecuencias en el plano de la justificación de las normas morales- resulta vital enfatizar que la concepción moral de Habermas que se centra en la universalización de los intereses, termina por postular una noción de justicia moral: “sólo aquellas normas de acción que incorporan en cada caso intereses susceptibles de universalización se corresponden con nuestra idea de justicia”¹³⁰ Es por esto que autores como Finlayson hablan, adecuadamente desde mi punto de vista, de la *justicia qua moralidad* para referirse a la concepción de justicia de Habermas¹³¹.

Habermas realizó posteriores cambios a su ética del discurso, introduciendo una distinción que resulta vital en su proyecto ético: la distinción entre *moralidad* y *eticidad*. Al respecto cabe recordar que antes de Hegel, *moral* y *ética* eran consideradas como términos intercambiables, si bien es cierto que *ethos* en griego posee mucha mayor extensión semántica que *mos*, *moris* en latín. Pero Hegel realizó una distinción fundamental al elaborar una noción más exacta de la *eticidad* (*Sittlichkeit*) aludiendo con este término tanto a la forma de vida concreta de una comunidad, repleta de sus valores, ideales, y modo de comprenderse, por un lado, y a las prácticas, instituciones y leyes, por el otro¹³². Habermas tendrá muy en cuenta esta distinción, puesto que el discurso ético posee ciertas diferencias del discurso moral propiamente dicho.

¹³⁰ HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 99-100

¹³¹ FINLAYSON, J. G., *The Habermas-Rawls debate*, p. 35.

¹³² Cfr., HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 2009, p. 261ss.

El discurso ético (o *eticidad*) es teleológico, puesto que se refiere a "la elección de los fines" y a la "evaluación racional de los objetivos". Por ende, esta clase de discurso no busca lo que sea "bueno para todos", sino lo que sea "bueno para nosotros" o "bueno para mí". La noción de lo bueno que el discurso ético pone en juego se relaciona tanto con el historial de vida individual de la persona como con la vida colectiva de la comunidad; Habermas llama a los discursos concerniente a una vida individual "ético-existenciales", y aquellos sobre el colectivo o grupo "ético-político"¹³³.

El discurso ético hace resaltar los valores que están relacionados con una la historia de vida del individuo y a la tradición particular o cultural grupo al que pertenece ese individuo. Habermas tiene un muy concepto específico de un valor; un valor es un constituyente simbólico básico de cultura o vida ética. Decir que los valores son básicos significa que no se puede analizar en algo más simple, y se explica en un vocabulario más primitivo, por ejemplo, de preferencias, deseos, necesidades o razones. Los valores determinan las preferencias, no viceversa. Ellos ayudan moldear nuestras necesidades, deseos e intereses, lo que, según Habermas, no nos son dados completamente formados por nuestra biología o herencia social, pero siempre necesitan una interpretación. Porque los valores están estrechamente ligado a la estructura de una comunidad en particular, cada individuo en el curso de su socialización en las instituciones y las prácticas de esa comunidad absorberán e internalizarán sus valores básicos: llama la atención a este respecto que los valores no son puestos en duda en el discurso:

¹³³ Cfr. *Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica*, en: HABERMAS, Jürgen, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2002, 240 pp.

“Los valores culturales, encarnados en las prácticas de la vida cotidiana, o los ideales que determinan la autocomprensión de una persona, comportan, ciertamente, una pretensión de validez intersubjetiva, pero están hasta tal punto entretnejidos con la totalidad de una forma de la vida particular, sea colectiva o individual, que de por sí no pueden pretender una validez normativa en sentido estricto, a lo sumo son *candidatos* para quedar encarnados en normas, que tienen por objeto hacer valer un interés general. Pero de ello sólo se sigue una precisión del ámbito de aplicación de la moral universalista: ésta no tiene que ver con la preferencia de valores, sino con la validez deóntica de normas y de las acciones a que las normas urgen”¹³⁴.

Habermas comprende los bienes y los valores dentro de la lógica del discurso ético. Los consejos, juicios y órdenes de preferencia en los discursos éticos solo tienen validez “relativa” o “condicional”. (Por el contrario, las normas en las que se emiten discursos morales exitosos son universal e incondicionalmente válidas. Mientras que una norma moral válida debe sostenerse a través de diversas tradiciones, los valores solo se mantienen dentro de una tradición particular o un grupo cultural). Por ende, el discurso ético se refiere a la autocomprensión del individuo o del grupo. Ya sea sobre un individuo o grupo, las preguntas éticas son, en cierto modo, preguntas hermenéuticas, es decir, de autocomprensión, de auto-descubrimiento y hasta cierto punto también de auto-constitución. Cuando tienen éxito, emiten juicios o consejos sobre qué fines, valores o intereses deben perseguir en aras del bien general.

¹³⁴ HABERMAS, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 73

La función social del discurso ético difiere según se refiere a la historia de vida de un individuo o a la cultura de un grupo. Dado que las sociedades modernas comprenden tradiciones y grupos culturales con diferentes y discrepantes concepciones, es probable que los valores compartidos sean fuente de conflictos en las sociedades multiculturales. Según la teoría de Habermas, dado que los valores no pueden defenderse más allá del grupo del que emanan, una respuesta es tratar de resolver esta clase de disputas evitando cualquier apelación a los valores. Y en ello consiste precisamente la respuesta habermasiana y su apelación al principio U. Las normas no son valores, sino que son reglas de comportamiento ancladas en la estructura comunicativa del mundo de la vida, basado en intereses muy generales y universalmente compartidos.

Por lo tanto, el discurso moral es el primer recurso para las partes en disputa en el mundo de la vida. Sin embargo, dada la escasez de normas universalmente válidas, tales conflictos pueden no estar abiertos a la regulación moral. En ese caso, el discurso ético podría ayudar. En tal situación, discurso ético implicará en primera instancia una discusión y aclaración de lo que se considera el mejor interés de la persona en determinada situación. También implicará una apropiación crítica de los valores de su cultura, y la reflexión sobre su personal situación e historia de vida individual.

Aquí cabe señalar otra tesis fundamental en la obra habermasiana, aquella que sugiere que la modernización implica la apropiación crítica de las tradiciones¹³⁵. Las tradiciones se alteran, gradualmente al ser debatidas en el discurso ético. Algunas costumbres se preservan, otras perecen. Los valores, las

¹³⁵ Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El criticismo neoconservador de la cultura en los Estados Unidos y en la Alemania Occidental: un movimiento intelectual en dos culturas políticas*, p. 127 ss. en: A.A.V.V., *Habermas y la modernidad*, Cátedra, 1988, 346pp.

concepciones de lo bueno y la autocomprensión no son nunca del todo fijas, sino que más bien siempre se encuentran en el proceso de ser reinterpretadas. Las identidades colectivas (así como las individuales) debe considerarse como un tipo de proyecto, en el sentido literal: somos una cuerda tendida entre lo que somos y lo que quisiéramos ser.

En síntesis, la ética del discurso de Habermas es *procedimental* o *formalista* puesto que no es una reflexión sobre la vida buena concreta, sino una reflexión moral -trascendental- sobre las condiciones de posibilidad de dicha vida, que deben ser establecidas por consenso, para luego traducirse en instituciones después de un debate público en donde todas las voces puedan ser escuchadas. Es a su vez una ética *procedimental*, porque no busca los contenidos de las normas morales y/o jurídicas, sino procedimientos para *declararlas válidas*. Es también *deontológica* en la medida en que se ocupa de la vertiente normativa del fenómeno moral, pero no es un deontologismo meramente formal, sino que considera las consecuencias que emanan del acuerdo entre los sujetos, esto es, un deontologismo consecuencialista. Esta propuesta es a su vez *universalista* puesto que señala determinadas acciones como especialmente valiosas, pero que no son una forma determinada de vida que defina bienes concretos u horizontes determinados de felicidad, sino que esta universalidad hace alusión a una actitud, un modo universalizable de entender dialógicamente la realidad, apuntando de ese modo a una cierta afirmación humana de la *justicia* y la *solidaridad*, nociones que son indispensables en todo lugar y en todo tiempo. Por último, la ética del discurso es *cognoscitivista*, puesto que, al igual que Kant, afirma que se pueden argumentar racionalmente sobre la corrección de las normas morales, y así como

hay un discurso teórico a partir del cual se puedan distinguir las proposiciones verdaderas de las falsas, así también existe un discurso práctico a partir del cual se pueda determinar la corrección o incorrección de las normas¹³⁶.

¹³⁶ Como ya se mencionó, la relación que se establece entre la pretensión de verdad y la de la corrección moral es de analogía: esta analogía es posible dado que ambas pretensiones responden a una estructura más general de validez, según la cual si una proposición es válida (asertórica o moral: referente al ser o al deber ser) es capaz de alcanzar un acuerdo racionalmente motivado. Claro que será más fácil cumplir este requisito de validez en las pretensiones de verdad que en las de corrección, y buena parte del problema de la ética discursiva consiste en los pocos ejemplos que puede esbozar a su favor -es decir, los pocos acuerdos profundos racionalmente motivados-.

II. LA JUSTIFICACIÓN RAWLSIANA Y LA RECEPCIÓN TEMPRANA DE HABERMAS

“Hacer depender la justicia de la
convención humana es destruir toda moral”

Cicerón

Las teorías de Rawls y de Habermas apuestan como mecanismos teóricos por la construcción de procedimientos, y como se ha visto más arriba, sus propuestas son de clara raigambre kantiana. Ambas teorías han suscitado un sinnúmero de debates en el plano de la filosofía política, no exentas de suspicacia por su aplicación en el plano de lo moral frente a las sociedades plurales en las que convivimos actualmente. Por ello resulta conveniente considerar si estas teorías brindan un suelo seguro a partir del cual los ciudadanos sean capaces de fundamentar la validez de su actuar moral, o, dado el caso, mostrar el límite de ambas teorías en la realidad, la cual resulta ser más exigente que cualquier teoría, por compleja que ésta sea. Por ello, en este apartado se detallará el tipo de justificación que Rawls brinda a su propia teoría, y también se considerará si este método es válido sólo para justificaciones de corte político o si se pueden extender al plano de lo moral. También se considerará los antecedentes de la disputa entre ambos teóricos y un balance crítico del debate que entablaron a finales del siglo pasado.

2.1 Los procesos justificatorios en la teoría rawlsiana

En apartados anteriores hemos visto que Rawls utiliza diversidad de “instrumentos teóricos” que intentan justificar afirmaciones a diverso nivel, tal es el caso de las nociones como *equilibrio reflexivo*, *la posición original*, *el constructivismo político*, *el overlapping consensus* y la propia razón práctica, conceptos todos ellos que utiliza con afanes justificatorios. Pero es dable establecer a detalle cómo procede la justificación rawlsiana de su propia teoría.

La sutileza argumentativa de Rawls respecto del tema de la justificación nos compromete a analizar adecuadamente los diversos niveles justificativos, así como los puntos de vista de la justificación que pueda tener una teoría de la justicia. En este punto de la investigación, sólo describimos de manera sucinta dichos niveles; en el análisis del intercambio se señalarán las críticas a los mismos. Rawls señala dichos niveles en *Debate en torno al liberalismo político*, en donde explicita tres niveles concretos de justificación¹³⁷, a saber:

- a) *Justificación pro tanto*: Justificar una concepción *pro-tanto* básicamente significa establecer una concepción de la justicia independiente que cumple adecuadamente las funciones que las personas razonables esperan que cumpla su concepción de justicia; dicho de otra manera, si una concepción es internamente coherente y completa, y no proporciona respuestas irracionales (o al menos proporciona un marco para responder) a la mayoría de las preguntas relacionadas con la justicia básica y sus elementos esenciales. La justificación *pro tanto* se refiere a la posibilidad de que una concepción sea justificada en un estrecho

¹³⁷ Cfr. HABERMAS, J., RAWLS, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós I.C.E./U.A.B., Barcelona, 2015, p. 90ss.

equilibrio reflexivo. Esta clase de justificación solamente toma en cuenta los valores políticos.

- b) *Justificación plena individual en la sociedad civil*: una concepción se justifica a este nivel cuando los ciudadanos individuales, en el amplio equilibrio reflexivo, relacionan la concepción de la justicia con sus valores no políticos, incorporándola en su doctrina integral. Este nivel de justificación se refiere a una persona razonable que cree que una concepción específica de la justicia es la mejor, la más correcta, a la luz de la totalidad de sus valores políticos y no políticos: una concepción de justicia está justificada para tales personas, a la luz de sus valores.
- c) *La justificación pública por la sociedad política*: la justificación plena y pública se logra cuando los ciudadanos llegan a un consenso entre sí sobre una concepción política de la justicia, a partir de razones públicas que son neutrales con respecto a sus doctrinas integrales en competencia: es, por ende, una clase de justificación alcanzada cuando una comunidad utiliza una concepción de justicia en la regulación de su vida política compartida, e incorporada por las diversas doctrinas integrales comprensivas.

Estaríamos cayendo en un craso error si asumimos que estos niveles justificatorios son como momentos en los que deviene el proceso de la justicia como equidad en Rawls, puesto que más bien son las condiciones justificatorias de toda concepción, independientemente del contenido que profesen las diversas concepciones de justicia. Por otro lado, Rawls considera estos niveles tomando en cuenta a su vez tres puntos de vista en los que acontece la justificación, a saber: a).-Las razones aducidas en una perspectiva de “ti” y de

“mí”, en el aquí y ahora en el que intentamos establecer un equilibrio reflexivo; b).-Las razones brindadas desde la óptica de una persona hipotética dentro de una posición original; y c).- Las razones ofrecidas desde una perspectiva factual en una sociedad bien ordenada¹³⁸.

En este asunto es de notar la habilidad de Rawls para vincular estos puntos de vista con los niveles justificatorios antes descritos: los tres niveles están relacionados con el equilibrio reflexivo que se intenta alcanzar, allende los otros puntos de vista que Rawls considera -es decir, que independientemente de la perspectiva de la “persona hipotética” de la posición original y la perspectiva de la sociedad bien ordenada”, los tres niveles se pueden entender bajo la óptica del equilibrio reflexivo que se intenta lograr. Dicho de otra manera, los tres niveles de justificación abonan a la cuestión de qué tan aceptada puede ser una concepción de justicia ampliamente aceptada en un equilibrio reflexivo por parte de los participantes de una sociedad democrática y plural. Si tomamos en cuenta las tres perspectivas, cada una de ellas brindaría razones plausibles para comprometerse con los principios de justicia, sin embargo, parecería ser que ni la perspectiva de la persona hipotética ni la de la sociedad bien ordenada ofrecen motivos suficientes por los cuales los ciudadanos deban comprometerse con dichos principios: esto sólo se puede derivar a partir de la perspectiva del equilibrio reflexivo.

¹³⁸ El concepto de *sociedad bien ordenada* resulta fundamental para entender el propósito final de la obra rawlsiana en su totalidad. Freeman lo explicita de la siguiente manera: “es una idea formal de una sociedad perfectamente justa implícita en el contractualismo de Rawls. Es una sociedad donde *a)* todos los individuos están de acuerdo en la misma concepción de la justicia y esto es conocimiento público; más aún, *b)* la sociedad pone en vigor esta concepción en sus leyes e instituciones, y *c)* los ciudadanos tienen un sentido de justicia y una disposición a acatarla en estos términos. Las partes en la posición original buscan una concepción de la justicia que sea estable bajo condiciones de una sociedad bien ordenada, por ende una concepción que sea generalmente aceptable para todas las personas razonables y racionales”, FREEMAN, S., *Rawls*, p. 427

Por lo anterior, resulta pertinente asumir que Rawls intenta dirigirse a lo que algunos teóricos han llamado el *ciudadano de buena fe*, es decir, que esta clase de justificaciones van dirigidas al ciudadano que se pregunta sinceramente sobre la posibilidad real de una concepción de justicia como la defendida por el liberalismo político. Por ello afirma Rawls: “[...] la justicia como imparcialidad no se dirige tanto a los juristas especialistas en derecho constitucional, como a los ciudadanos que viven en un régimen constitucional”¹³⁹. Por ende, la labor de brindar una adecuada justificación a su concepción de justicia tiene en cuenta propia y primariamente al ciudadano de una sociedad democrática que se plantea en buena fe si una concepción de justicia política es plausible, tomando en cuenta que dicho ciudadano se encuentra en una sociedad que sostiene dentro de sí diversas concepciones de justicia, fruto necesario del pluralismo democrático. Rawls es de la idea de que el pluralismo que se deriva de las sociedades democráticas contemporáneas no sólo es plausible, sino que en sí mismo es capaz de justificar su concepción de justicia.

Cabe la pena señalar que el argumento justificatorio varía considerablemente de *Teoría de la justicia a Liberalismo político*, pues en la primera, Rawls defiende un cognitivismo moral¹⁴⁰, mientras que en el segundo, apela más a la cultura política y a la tradición constitucional a la que pertenecen los ciudadanos. Es en este sentido en que *Teoría de la justicia* puede ser considerada una obra más filosófica que *Liberalismo político*, puesto que su objetivo puso en perspectiva una determinada concepción de justicia con

¹³⁹ RAWLS, John, *Liberalismo político*, p. 337

¹⁴⁰ Por *cognitivismo moral* se han de entender las teorías que consideran que se puede conocer racionalmente la validez moral de una norma; Rawls asume que esto es posible en *Teoría de la justicia*, pero el viraje que dará en *Liberalismo político* lo aleja enormemente de este presupuesto, máxime incluso la distinción entre racionalidad y razonabilidad

argumentos filosóficos, que resultará plausible en nuestro *aquí y ahora* sólo a la luz de los postulados desarrollados en *Liberalismo político*, en el que toman forma política concreta lo que en *Teoría* sólo parece ser una utopía filosófica ideal. Con lo anteriormente dicho sobre los niveles justificatorios así como sobre los puntos de vista o perspectivas detalladas por Rawls, se está en condiciones de analizar concienzudamente el tipo de justificación que se deriva de la propuesta rawlsiana: su justificación no es una justificación filosófica -esto es, para especialistas centrados en determinar qué sea el bien o la buena voluntad-, lo cual no obsta para considerarla como bastante ambiciosa.

Otra de las nociones teóricas que se halla imbricada en el problema de la justificación en Rawls es el *consenso traslapado*, una noción que, como se ha dicho, se introdujo años después de la publicación de la *Teoría*. Resulta pertinente preguntarse acerca del papel de tal consenso y la clase de justificación que brinda, según las tesis de Rawls. Si en *Teoría* se hablaba de cierto acuerdo alcanzado por las diversas doctrinas integrales sobre una concepción de justicia, el *consenso traslapado* actualizó este argumento al asumir que existe un determinado consenso acerca del contenido de los principios de justicia, si bien es cierto que esto no legitima a los propios principios.

Es en este punto en el que aparece la crítica habermasiana, quien acusa a Rawls de utilizar el consenso traslapado para desarrollar programas competitivos, incluso incompatibles, en el liberalismo político al mezclar inadecuadamente modos de justificación cognitivos y no cognitivos. El trabajo anterior de Rawls, asume Habermas, es cognitivo en el sentido de que basa la justificación de los principios de la justicia en razones ofrecidas desde un punto de vista hipotético (*la posición original*) que estamos racionalmente obligados a

aceptar, porque representa una situación justa de elección. Habermas contrasta esto con el consenso superpuesto: en la medida en que una concepción de la justicia está justificada porque es el objeto potencial de un consenso superpuesto de doctrinas razonables y amplias, la justificación se refiere a una condición contrafactual más que a un acuerdo hipotético.

Pero desde la óptica de Habermas, lo anterior significaría que se supone que debemos aceptar la justicia como imparcialidad simplemente porque podría satisfacer ciertas condiciones contrafactuales, es decir, el argumento a favor de la justicia como imparcialidad es que podría lograr la aceptación en los tres niveles de justificación. Pero, al perder su carácter previamente cognitivo -al renunciar a *lo verdadero*, es decir, al realizar el giro de una concepción “metafísica” a una “política”- Rawls pierde en el ámbito de fundamentar racionalmente su propia propuesta, dejándola a merced de otras propuestas igualmente plausibles, si se considera solamente el aspecto político de las mismas. Por ello Habermas afirma: “El consenso entrecruzado sería entonces sólo un síntoma de la utilidad de la teoría, pero ya no de su corrección. Así ya no interesaría desde el punto de vista de la aceptabilidad racional y con ello de la validez, sino desde el de la aceptación, esto es, de si garantiza la estabilidad social”¹⁴¹.

Habermas observa que el tipo de problema que se supone que debe resolver el consenso traslapado no es nuevo para el *Liberalismo político*, porque el propio Rawls había dedicado la tercera parte de la *Teoría de la Justicia*¹⁴² a establecer la posibilidad de que la justicia como equidad sea estable a lo largo del tiempo, demostrando que es potencialmente generalizada y puede obtener

¹⁴¹ HABERMAS, RAWLS, *Op. Cit.*, p. 59

¹⁴² Cfr. RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, p. 359ss.

la adhesión de los ciudadanos. El alemán entiende que se debe responder al "problema de la estabilidad" de la teoría como una prueba de consistencia, sin embargo, a diferencia de tal prueba de consistencia, evaluar la probabilidad de un consenso traslapado en torno a la justicia como equidad implica salirse de la perspectiva interna de la teoría, es decir, de los puntos de vista que ofrecen razones para aceptar la justicia como equidad, y observar la "contribución funcional" que la justicia como equidad realiza al lograr la estabilidad. Esta confusión se debe, según Habermas, al paralelismo justificatorio en el que cae Rawls en *Liberalismo político*.

No obstante, la propuesta rawlsiana puede resultar válida y salir incólume de las críticas vertidas por Habermas, si tenemos en consideración el propósito con el que Rawls introduce la noción de *consenso traslapado*. Como se ha apuntado con anterioridad, el punto privilegiado que se está considerando es el del ciudadano que intenta justificarse a sí mismo y a otros una determinada concepción de justicia, en un lenguaje que sea comprensible por ambos, es decir, a partir de un lenguaje *público*. No es que el individuo intente realizar una justificación última de lo que entiende por justicia -esto sería una búsqueda filosófica que no representa propiamente el objetivo del liberalismo político- sino más bien busca hacer entender de forma imparcial a otro su concepción de justicia.

Es por ello que Rawls señala que el consenso traslapado no se entiende en sí mismo como constitutivo de la justificación, sino más bien como la labor de los ciudadanos comprometidos en la justificación pública, que tiene por objetivo lograr una justificación final política de una concepción de justicia. Para conectar los dos lados de la teoría de Rawls (es decir, los niveles de justificación y los

puntos de vista de la justificación), podríamos ver el consenso traslapado no solo como un estado de cosas contrafactual que debe observarse, sino como una explicación de lo que los ciudadanos razonables intentan lograrlo cuando formulan sus puntos de vista y deliberan entre sí sobre la justicia. Según la perspectiva rawlsiana, las personas razonables que argumenten deberían de abstenerse de ofrecer razones internas a sus doctrinas integrales cuando deliberan públicamente, y en su lugar buscarán el tipo de acuerdo político que representa el consenso traslapado.

Tomando en cuenta esta explicitación del consenso traslapado que se acaba de barruntar, resulta pertinente considerar si procede o no la crítica habermasiana a Rawls según la cual el estadounidense parece concebir el consenso superpuesto como un tipo de justificación que se refiere a una condición empíricamente observable, más que a razones en favor de la justicia como equidad. Dicho con otras palabras, Rawls parece estar pidiéndonos que aceptemos la justicia como imparcialidad porque ese podría ser el foco de un consenso traslapado. Pero Habermas quizá yerra el tino si resulta ser verdad que lo que Rawls se propone con el consenso traslapado no es tanto la justificación fundamentada que espera Habermas, sino más bien una clase de justificación que cualquier ciudadano pudiera esperar en la vida política, si quiere vivir en una sociedad transparente en cuanto a la elaboración de principios de cooperación social con sus semejantes. Esto efectivamente acercaría a Rawls a cierta defensa del *sentido común* del ciudadano promedio dentro de las sociedades democráticas, y así queda de manifiesto con la clase de justificación moral que se pudiera esperar de su propuesta, como explicitaré más adelante.

La noción de consenso traslapado entendida como una clase de justificación política más que filosófica -sin ninguna carga filosófica o un talante cognitivista- se complementa con otra noción clave en el discurso rawlsiano, a saber: *la razón pública*, ya que, así entendido, el consenso traslapado no es otra cosa más que el resultado del uso consciente de la razón pública por parte de los ciudadanos. El consenso traslapado no puede ser formado y mantenido por las instituciones que constituyen a una sociedad¹⁴³, ya que resultaría fallido si no contamos con ciudadanos inmersos en una determinada cultura política que tenga como práctica habitual la justificación hacia los otros en un lenguaje que les resulte común a todos.

Por otro lado, en una sociedad sin un consenso traslapado, normalmente no es posible ofrecer justificaciones públicas a otros en términos de razones que pudieran aceptar; la falta de dicho consenso representa la carencia de un lenguaje de justificación política reconocido y aceptado públicamente. Sin embargo, la forma más plausible de imaginar el desarrollo de un consenso superpuesto es visualizarlo como el resultado de un proceso de aprendizaje que involucre a ciudadanos que busquen activamente un terreno común entre sí, hasta que se hayan establecido libre y mutuamente en un determinado conjunto de principios para regular la estructura básica de su sociedad y resolver disputas sobre la justicia y sobre los elementos constitucionales esenciales.

Es importante señalar que, aun a pesar de lo anterior, el propio Rawls no considera que nuestra concepción de justicia se elabore buscando como motivo principal el que sea aceptable para los otros; no se trata ciertamente de politizar inadecuadamente la concepción de justicia, condicionada por el proceso público

¹⁴³ Aunque en *Liberalismo político* se deje entrever la necesidad institucional de dicho consenso: Véase RAWLS, J., *Liberalismo político*, [conferencia IV], p. 168ss.

que habitualmente se lleva a cabo en las muy falibles democracias representativas. Por lo tanto, el estadounidense niega que la justicia como imparcialidad se determine considerando lo que probablemente sería aceptable en la cultura política de una sociedad. Más bien, primero se teoriza desde un punto de vista neutral y se somete a una justificación preliminar *pro tanto*; únicamente a partir de allí se tomaría en cuenta la cultura política que rodea a una sociedad:

“Una idea de consenso procede de la política cotidiana donde la tarea del político es alcanzar un acuerdo. Considerando a los distintos intereses y exigencias existentes el político intenta reunir una coalición o política a la que todos, o un número suficiente, pueda dar apoyo para ganar una mayoría. Esta idea de consenso es la idea de un entrecruzamiento que ya está presente o latente y puede ser articulada por la habilidad de los políticos al reunir intereses existentes que el político conoce estrechamente. Una idea muy diferente de consenso en el liberalismo político-la idea de lo que denomino *consenso entrecruzado razonable*- es que la concepción política de la justicia es elaborada primero como un punto de vista independiente que se puede justificar *pro tanto* sin considerar, o intentar ajustarse, o incluso conocer lo que son, las doctrinas comprensivas existentes [...] Cuando la concepción política alcanza estas condiciones y es asimismo completa, esperamos que las doctrinas comprensivas razonables afirmadas por los ciudadanos razonables en la sociedad puedan apoyarla, y que de hecho tendrá la capacidad de dar forma a dichas doctrinas en dirección a sí misma”¹⁴⁴.

¹⁴⁴ HABERMAS, J; RAWLS, J., *Debate en torno al liberalismo político*, p. 93-94

La crítica habermasiana parece entonces ser correcta, cuando afirma que la prueba -el consenso traslapado- no puede anticipar el resultado, es decir, la concepción de justicia previamente elaborada de manera teórica. Sin embargo, Rawls enfatiza el hecho de que la concepción de justicia debe desarrollarse desde un punto de vista neutral, esto es, sin considerar las diversas cosmovisiones -al menos no en un primer momento. Y esto tiene que ver con la fuerza que supone este punto de vista neutral para Rawls, dado que considera que la obligación normativa que se deriva de una perspectiva neutral en el que sólo valen argumentos razonables para otros en idéntica posición, no puede extenderse al uso privado de la razón, es decir, a sujetos situados en un contexto no neutral.

Para una teoría que se presume de ser neutral, la fuerza motivacional y la autoridad normativa de una concepción de la justicia se derivan, para el individuo privado, de las afirmaciones enfáticas de las fuentes morales contempladas en la doctrina integral de esa persona, que es un territorio que la filosofía política puede observar, pero no habitar, o criticar. Esto significa que las exigencias normativas de reciprocidad y publicidad no se aplican a la formación inicial de las concepciones de la justicia, ya que esto tiene lugar dentro de la esfera de las doctrinas integrales privadas de cada individuo.

Por lo tanto, y como lo indican sus comentarios al comienzo del pasaje citado anteriormente, Rawls no ve la construcción de un consenso en el sentido del fin al que deba aspirar el liberalismo político como un proceso de formación de voluntad colectiva emprendido conscientemente, o la búsqueda de un entendimiento de las partes. Esto es problemático para Rawls, ya que a veces

quiere caracterizar el equilibrio reflexivo como un proceso en el que diversos participantes llegan a un entendimiento acerca de la concepción adecuada de la justicia política, pero la obligación que se deriva de un punto de vista neutral que Rawls aplica a su teoría lo dejan incapaz de captar esta dimensión intersubjetiva -que dicho sea de paso, se encontrará siempre presente en Habermas-.

En cambio, el equilibrio reflexivo se concibe como un proceso privado mediante el cual las personas elaboran monológicamente una concepción de la justicia de acuerdo con sus intuiciones político-morales, relacionándola con sus valores no políticos¹⁴⁵. Solo podemos esperar que la cultura política occidental moderna sea lo suficientemente cohesiva para que este proceso privado produzca resultados que sean lo suficientemente similares entre una masa crítica de ciudadanos razonables para producir un consenso superpuesto; tal es la esperanza racional defendida en *Liberalismo político*¹⁴⁶.

Así las cosas, la justificación en la que está pensando Rawls en este punto supondría que el individuo intenta justificar delante de otros sus propias intuiciones que resultan, al menos en primer momento, ser razonables a sus oídos, si se muestran éstos como personas razonables. Si nosotros, personas razonables, consideramos que nuestros propios juicios morales son de esta

¹⁴⁵ La idea de *equilibrio reflexivo* ha sufrido ulteriores modificaciones a lo largo de la obra rawlsiana, pero el núcleo de esta idea entendida como la base de justificación moral es constante, véase FREEMAN, Samuel, *Rawls*, p. 47 ss.

¹⁴⁶ Esta idea llevándola al plano de lo internacional representa un esfuerzo por parte de Rawls de seguir a Kant, a la par que superarlo. La última gran obra de Rawls será *The Law of people*, en la que el estadounidense intentará explicitar una suerte de *política internacional* para las sociedades que asuman su noción de justicia: "Rawls sigue a Kant en rechazar un gobierno mundial como utópico. La ley de los Pueblos de Rawls también suscribe la independencia y autonomía de pueblos diferentes. Pero Rawls no incorpora el requerimiento de Kant de que todo gobierno debería ser republicano y garantizar todos los derechos civiles de ciudadanos libres e iguales [...] Rawls siempre creyó que toda sociedad en el mundo tenía el deber de desarrollar sus instituciones para alcanzar los requerimientos morales de la justicia como equidad. Cualquier sociedad que no se apegue a la justicia como equidad no es justa y las sociedades, tanto liberales como no liberales, son injustas en la medida en que se apartan de los principios de la justicia". FREEMAN, S., *Rawls*, p. 380

naturaleza, entonces, en principio, deberíamos ser comprensibles y amables con los demás, y así imaginarnos cómo mis intuiciones podrían ser aceptables a otras personas razonables, que bien pueden estar en desacuerdo conmigo.

Sin embargo, la metodología neutral de Rawls se resiste a tal aceptación: Rawls no está en posición de afirmar que los ciudadanos están obligados a considerar los puntos de vista de sus conciudadanos al desarrollar sus concepciones de la justicia, ni están obligados a mostrarse abiertos a los procesos de aprendizaje estimulados por la deliberación. Decir algo acerca de cómo los individuos deben reflexionar y formarse sus opiniones sobre la justicia, es decir, comentar sobre un proceso de formación de creencias que sucede al interior de las doctrinas integrales comprensivas, es intervenir filosóficamente en el ámbito privado de las doctrinas integrales, algo que va en contra del liberalismo político defendido por Rawls. Es de notar a este respecto el hecho de que existe un núcleo de creencias infundadas, o difícilmente fundamentables, en la perspectiva rawlsiana, puesto que al *interior* de las doctrinas integrales resulta difícil fundamentar y/o discutir cualquier norma o valor -o más bien, cualquier concepción del bien- dado que el sustento de las mismas doctrinas es la tradición¹⁴⁷.

¹⁴⁷ La definición de una doctrina integral comprensiva la sitúa en el rango de las *creencias*, como apunta Paul Voice en el léxico rawlsiano: *A comprehensive doctrine is a set of beliefs affirmed by citizens concerning a range of values, including moral, metaphysical, and religious commitments, as well as beliefs about personal virtues, and political beliefs about the way society ought to be arranged. They form a conception of the good and inform judgments concerning "what is of value in life, the ideals of personal character, as well as ideals of friendship and of familial and associational relationships, and much else that is to inform our conduct, and in the limit to our life as a whole" (PL 13)*. En: <https://www.cambridge.org/core/books/cambridge-rawls-lexicon/comprehensive-doctrine/6313D26CCFD8B7B957491039E73DD2A9>

Claro que, para los propósitos de Rawls, lo que hay que buscar no es un fundamento de las doctrinas integrales, puesto que éstas alcanzan su aceptación en el plano social en el que los individuos las creen, sino que estas doctrinas dadas por supuestas y autofundadas, son la posibilidad de alcanzar un consenso traslapado en sociedades democráticas, o al menos en ello radica la esperanza rawlsiana, en que a partir de las tradiciones constitucionales de las sociedades democráticas, sea posible establecer un consenso político final que legitime y fundamente la idea de justicia política defendida por el liberalismo político. Por supuesto, un consenso traslapado es el trabajo de la razón pública en un sentido obvio en la medida en que, una vez que llegemos al nivel final de la justificación pública, los individuos razonables traducirán sus intuiciones normativas elaboradas en un vocabulario político neutral, y es de esperar que el resultado de este proceso sea un consenso traslapado.

Pero desde este punto de vista, la razón pública entra en escena solo después de que todo el levantamiento de cargos haya sido realizado por individuos que ya han desarrollado en privado sus concepciones de la justicia y las han incluido en sus visiones del mundo, logrando algo que se aproxima al amplio equilibrio reflexivo. Luego, convierten estos logros privados en una concepción pública que hace posible el uso de la razón pública: el logro de articular una concepción de la justicia y relacionarla con el resto de la vida en un equilibrio reflexivo es un asunto privado. Sólo una vez que se lleva a cabo esta conversión. El lugar puede entrar en escena la razón pública; la razón pública depende de una convergencia afortunada entre las doctrinas integrales, pero Rawls no la emplea para explicar el desarrollo o la conveniencia de un consenso superpuesto.

Pareciera ser que la crítica común hacia la teoría rawlsiana -que de hecho es señalada por Habermas en el debate- acerca de los límites justificatorios de su teoría en el plano moral, resulta ser cierta. No obstante, antes del *Liberalismo político* Rawls había trazado ciertas líneas justificatorias en el plano de lo moral justo en el último apartado de *Teoría de la justicia*¹⁴⁸, en donde señala que tradicionalmente existen dos clases de justificación abonadas por los filósofos en el plano de lo moral: la forma cartesiana, que parte de principios evidentes de los cuales cabe esperar que se deriven un cuerpo de normas y preceptos que guíen nuestro actuar, o la forma naturalista, que introduce definiciones de conceptos morales en términos de conceptos no morales, y una vez admitidas estas definiciones, puede establecerse la validez de una proposición moral lo mismo que si de una proposición empírica se tratara.

Rawls rehúye ambos métodos, puesto que resulta de suyo evidente buscar principios que en moralidad resulten *necesarios*, así como resulta dudoso siquiera considerar el hecho de que algo resulte necesario en el plano moral. De la misma manera, no satisface a Rawls una perspectiva naturalista, dado que la primer dificultad que se encontraría uno sería distinguir lo que es moral de lo que no lo es, para luego tratar de justificar la definición que demos acerca de lo que se supone sea este caso (verbigracia, cualquier proposición que asuma “X es bueno” y que ilusamente vincule algo natural, verbigracia el placer, con lo bueno, un término moral, como ya había señalado adecuadamente Moore en sus *Principia ethica*). Aunque existe una tercera vía -la analítica- Rawls se desentiende de definir nociones tales como “bien” o “deber”, puesto que él asume que de una definición no puede derivarse un principio moral, sino que más bien,

¹⁴⁸ Cfr. RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, p. 521ss.

el mérito de una definición depende de la solidez de la teoría que resulte de tal definición.

Rawls da por sentado que el objetivo de una teoría ética es el mismo que el de toda teoría en cualquier otro ámbito¹⁴⁹, es decir, así como una buena teoría en cualquier ciencia empírica ha de explicar coherentemente un conjunto de datos empíricos, de la misma forma una buena teoría en ética ha de proveer un conjunto de principios que, cuando conjugan nuestras creencias y conocimiento de las circunstancias, nos permiten establecer juicios que nos indiquen la dirección de nuestro obrar. La teoría quedará más plenamente justificada en la medida en que muestre de forma satisfactoria y completa el por qué hacemos los juicios que de hecho hacemos en la vida cotidiana; pudiéramos decir en este aspecto que la vida misma prueba a la teoría.

Por supuesto, los juicios morales por los cuales una teoría moral dada debe ser puesta a prueba no es cualquier juicio de cualquier persona, sino sólo aquellos *juicios morales considerados* realizados por *jueces morales competentes*, nociones éstas que Rawls previamente había elaborado en una obra anterior a *Teoría de la justicia*, y que versa precisamente sobre la justificación moral: el ensayo *Outline of a Decision Procedure for Ethics*¹⁵⁰. En este pertinente ensayo Rawls caracteriza al juez moral competente como una persona con un cierto grado de inteligencia requerida, con conocimiento fáctico del mundo que le rodea -es decir, una persona bien informada-, poseedora de una actitud *razonable* -palabra habitual en el léxico rawlsiano- que le permita

¹⁴⁹ Dice Rawls: “[...] una teoría es precisamente eso, una teoría [...] Una teoría de la justicia está sometida a las mismas reglas metódicas que otras teorías. Las definiciones y los análisis del significado no ocupan un lugar en especial”, *Teoría de la justicia*, p. 59.

¹⁵⁰ El texto se encuentra traducido al español con el título: *Esbozo de un procedimiento de decisión para la ética*, dentro de: RAWLS, John, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Técnos, 1986, p. 1 ss.

estar abierta a datos relevantes y a cambiar de opinión si la situación lo demandara, y simpatética con los demás seres humanos¹⁵¹. Vale decir que es este concepto el que más acerca a Rawls a un *moral point of view* imparcial. También cabe decir que, para Rawls, el juez no se determina por los principios morales que profese, pues el autor dice explícitamente que: “no hemos definido un juez competente por lo que dice en casos concretos, ni por los principios que expresa o adopta. La competencia se determina sólo por la posesión de ciertas características, de algunas de las cuales puede decirse que son capacidades y logros (inteligencia y conocimiento), mientras que de otras puede decirse que son virtudes (así, las virtudes intelectuales de la razonabilidad)”¹⁵². Por otro lado, un juicio moral considerado debe cumplir, según el autor, las siguientes condiciones:

1. El juez debe ser inmune a todas las consecuencias razonablemente previsibles del juicio (v. gr., ser sancionado por optar por una u otra parte).
2. El juez no tiene que estar en situación de poder obtener ganancia inmediata y personal alguna mediante su decisión.
3. El caso sobre el que se ha de emitir el juicio debe ser tal que exista un conflicto efectivo de intereses, es decir, que emerja de la vida cotidiana y que no sea hipotético.
4. El juicio debe ser precedido por una atenta investigación sobre los hechos del problema en cuestión.
5. Se requiere que el juez, una vez tomada la decisión, tenga la confianza de que ha realizado la decisión correcta.

¹⁵¹ RAWLS, J., *Justicia como equidad*, p. 2-3.

¹⁵² *Ibid*, p. 3

6. Se requiere a su vez que el juicio sea estable, es decir, que existan pruebas de que, en otros tiempos y lugares, jueces competentes han emitido los mismos juicios en casos similares.
7. Se requiere que el juicio sea intuitivo respecto de principios éticos, porque de otra manera, estos juicios no pudieran servir como prueba (*test*) para juzgar la validez de principios éticos¹⁵³.

En este mismo ensayo del joven Rawls, aparece, vinculado con estos dos conceptos -*juez competente* y *juicios morales considerados*- la noción de *explicación*, dado que Rawls considera que para que una teoría moral quede *justificada*, debe explicar los juicios morales considerados realizados por dichos jueces competentes; por ello afirma Rawls: “[...] lo que intentamos hacer es explicar toda la variedad de los juicios intuitivos de credibilidad que hacemos en la vida diaria y en la ciencia en conexión con una proposición, o una teoría, dado el material probatorio que existe a su favor. Por este camino intentamos descubrir aquellos principios aplicables para ponderar pruebas que de hecho se emplean, y que parecen capaces de obtener el asentimiento de investigadores competentes”¹⁵⁴. Dicho de otra manera, un conjunto de principios morales explica un conjunto de juicios si cualquier hombre competente, usando principios de forma inteligente y constante, pudiera llegar al mismo conjunto de juicios.

Otro concepto inherentemente vinculado a la noción de *explicación* y que es pertinente traer a colación en esta justificación moral que elaboró el joven Rawls consiste en su ya clásica concepción del *equilibrio reflexivo*. Al construir un conjunto de principios morales que explicarían los juicios morales

¹⁵³ Ibid, p. 4-5.

¹⁵⁴ Ibid, p. 11

competentes dados por jueces competentes, ciertamente se pudieran encontrar algunas discrepancias entre dichos principios con las decisiones de los jueces, por lo que resultaría prudente la modificación, sea de los principios morales, o la propia decisión tomada por tales jueces¹⁵⁵.

Los principios y los juicios considerados entonces entran en una dinámica propia que constituye al equilibrio reflexivo: “Yendo hacia atrás y hacia adelante, unas veces alterando las condiciones de las circunstancias contractuales, y otras reiterando nuestros juicios y conformándolos a principios, supongo que acabaremos por encontrar una descripción de la situación inicial que a la vez exprese condiciones razonables, y produzca principios que correspondan a nuestros juicios ¹⁵⁶debidamente retocados y adaptados. Me referiré a este estado de cosas como *equilibrio reflexivo*”. Los primeros principios sobre los cuales se sustenta una teoría moral, desde la perspectiva rawlsiana, no deben mostrar una evidencia, o depender de nociones “no morales”, sino que ha de tratarsele como cualquier otra teoría que se pueda contrastar, y en ello radican los “aspectos socráticos”¹⁵⁷ de las teorías morales.

Estos elementos de la justificación ética en la teoría rawlsiana lo acercan entonces al falibilismo popperiano, según el cual las proposiciones pueden mostrarse coherentes al interior de una teoría, lo que permite mantener a la teoría como provisionalmente válida sin que esto diga nada en torno a la verdad

¹⁵⁵ Freeman explica de esta manera esta concepción temprana de Rawls: “En este sentido, el equilibrio reflexivo es “no fundacionalista”, no intenta “basar” principios morales en otros principios o juicios abstractos que sean tomados como axiomáticos, autoevidentes y no abiertos a revisión. En vez de ello, las convicciones morales consideradas en todos los niveles de generalidad deben “ajustarse” a principios morales si es que los principios han de ser justificados. Pero, puesto que tenemos muchos tipos de convicciones morales, el equilibrio reflexivo supone que algunas de nuestras convicciones morales habrán de estar sujetas a revisión una vez que tratemos de hacerlas consistentes con principios morales en el equilibrio reflexivo” *Vease* FREEMAN, S., *Rawls*, p. 49

¹⁵⁶ RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, p. 32

¹⁵⁷ *Ibid*, p. 522

de dicha teoría. Como es de suponerse, hay cierta extrapolación del método falibilista, al asumir que las teorías morales pueden ser similares a las teorías científicas, de tal manera que el mismo método falsacionista pueda ser aplicado sin más a las mismas, pero cabe decir que esta cuestión no solamente se encuentra en la teoría rawlsiana, sino que un destacado discípulo de Popper, Hans Albert, realiza una extrapolación similar a la sugerida por Rawls.

Dado que el plano de la justificación moral en la teoría rawlsiana pareciera quedar sustentado en última instancia por una suerte de falibilismo *more popperiano*, se vuelve pertinente traer a colación las críticas que Karl-Otto Apel realizara al propio Hans Albert, a propósito de la justificación moral propuesta por el racionalismo crítico. La propuesta popperiana evita la fundamentación última racional en toda teoría científica, pues el problema de la fundamentación conduce irremediablemente a un supuesto trilema -denominado por Albert como el *trilema de Münchhausen*, a saber: “O bien (1) el intento de la derivación de oraciones a partir de oraciones (por ejemplo, axiomas a partir de otros axiomas) conduce a un *regreso al infinito*; o (2) tiene que presuponer las oraciones que hay que fundamentar, con lo que surge un *círculo lógico* (es decir, una *petitio principii*); o (3) hay que *interrumpir el intento de fundamentación* adoptando determinadas premisas como dogmas”¹⁵⁸.

Este criterio a partir del cual el racionalismo crítico de Popper y Albert sugiere que es imposible la fundamentación última de las proposiciones, tanto científicas como éticas, da como resultado el que ninguna hipótesis o teoría pueda ser definitivamente demostrada, sino sólo falseada¹⁵⁹. La propuesta de

¹⁵⁸ APEL, Karl-Otto, *Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia*, en: APPEL, Karl- Otto, *Estudios éticos*, Fontamara, 2004, p. 129

¹⁵⁹ Cfr. Ibid, p. 130

Albert consistirá, como se ha señalado líneas arriba, en extrapolar el método popperiano a las teorías éticas: “las teorías éticas -y esto significa también morales vividas, que en cierto modo pueden ser demostradas como consistentes- deben ser básicamente interpretadas como hipótesis competitivas (y que por lo tanto pueden multiplicarse de acuerdo con el principio de proliferación). Por consiguiente, al igual que las hipótesis de la ciencia empírica deben ser comparadas según su capacidad de rendimiento y sometidas a corroboración o falsación a través de la experiencia”¹⁶⁰.

La mediación entre el *ser* y el *deber ser* -porque de fondo, lo que está a debate es la superación de la llamada *falacia naturalista*- consistiría en los llamados *principios puente* defendidos por Albert, que son *principios de congruencia*: “no se trata de deducir juicios de valor de las proposiciones de hecho; los “principios puente” deberían ser el medio para lograr la incompatibilidad que, en principio, define la relación de los dos ámbitos (valores y hechos). Ésta es la tarea del racionalismo crítico respecto de la ética”¹⁶¹. No cabe duda que los *juicios morales considerados* realizados por los jueces competentes de Rawls, mediados a partir del equilibrio reflexivo parecería no solamente ser compatibles con las tesis éticas del racionalismo crítico, sino que son casi el mismo proceso: no hay una fundamentación o justificación final, pero es posible para ambos procedimientos -el del racionalismo crítico y los procesos razonables rawlsianos- constatar con diversas *pruebas* o *test* la pertinencia de teorías morales a la luz de la experiencia.

¹⁶⁰ Ibidem

¹⁶¹ BOLADERAS, Margarita, *Libertad y tolerancia. Éticas para sociedades abiertas*, Universitat de Barcelona, p. 84

Sin embargo, en sus críticas al racionalismo crítico en general, y a Albert en particular, Apel señala diversas dificultades que resultan inherentes a ambos procesos. Lo primero que resulta evidente es que la extrapolación que realiza Albert de un proceso que Popper pensó para las teorías científicas es no solamente forzado, sino inconveniente dado que es válido -e incluso necesario- prescindir de teorías científicas, no así de teorías morales, pues “los hombres no pueden dejar morir las normas morales como si fueran hipótesis de la ciencia empírica porque no puede suponerse que en nombre de la vida puedan distanciarse por un tiempo de la vida buena, sino más bien lo inverso. Esto ya lo sabía Descartes cuando, como condición existencial de la posibilidad de la duda metódico-científica, reconoció, al menos, la conservación de una “moral provisoria”.¹⁶²

El racionalismo crítico resulta, además, injustificado en última instancia, al menos a los ojos del propio Apel, debido a que se debe asumir dicha postura por un *salto de fe*, es decir, que en última instancia, dado que no existe justificación posible, si tuviéramos que elegir entre el racionalismo crítico que falsea toda teoría, o una postura dogmática, no habría razones suficientes para optar por la primera -o por la segunda-, sino que implica un *acto de fe*, por lo que Apel intentará refutar a esta forma de decisionismo ético que, en última instancia, termina por asumir que el ámbito de lo moral se determina en el plano de lo subjetivo¹⁶³: “En este lugar, el *racionalismo-cientificista* de la posición popperiana

¹⁶² APEL, K.O., *Op. Cit.*, p. 133

¹⁶³ El kantismo clásico ciertamente caerá en la trampa subjetiva del *solipsismo metódico*; lo que intentarán tanto Apel como Habermas es dar continuidad al kantismo saliendo de su punto de partida, esto es, no partir del supuesto *faktum* de la razón, y a partir de allí establecer subjetivamente máximas de acción que sean acordes con el imperativo categórico, sino más bien partiendo de un *hecho intersubjetivo* como lo es el discurso, y derivar del mismo sus condiciones universales (o trascendentales) del que emanan las pretensiones de validez del discurso, y los principios de la llamada ética del discurso, en la versión habermasiana.

se convierte, por así decirlo, en *existencialismo*, tal como al menos por lo que respecta al pathos, fue el caso del *Tractatus* de Wittgenstein, cuando la ética fue incluida en el ámbito de lo “superior”, que sólo es “delimitado desde adentro” por las posibles oraciones “con sentido” de la ciencia natural”¹⁶⁴.

Por ende, si en la última instancia -es decir, al inicio del proceso- el racionalismo crítico termina por asumir que tomar partido por una perspectiva crítica es una decisión no racional -un *acto de fe*- de ello se sigue que el plano moral en sí mismo no se halla justificado, sino que más bien depende de una subjetividad que decide optar por este proceso, pero sin una razón concreta que lo pudiera hacer evitar el dogmatismo, que como se sabe, no acepta otra razón que la fuerza. Si el falibilismo subyacente a la teoría moral rawlsiana es compatible con las tesis de Popper y de Albert, se puede colegir que las críticas aplican a su propia postura, pues en última instancia resulta que al decidir optar por jueces competentes y por juicios considerados, la decisión misma queda injustificada, o haría falta ser un juez competente para elegir esta teoría y no otra, por lo que nuevamente se caería en el círculo vicioso y en la falta de justificación.

Ya desde la publicación de *Teoría de la justicia* diversas voces señalaban los serios problemas que se derivaban de la justificación moral defendida por Rawls, como Charles Harris, quien en un artículo titulado *Rawls on justification in Ethics* diseñaba argumentos críticos contra Rawls similares a los que Apel realizara al racionalismo crítico. Harris señala en un primer momento lo que él considera ciertas ventajas características de la teoría moral rawlsiana, pero posteriormente critica la propuesta de Rawls al señalar límites de la propia propuesta. Harris sostiene que a lo que más puede aspirar la propia teoría

¹⁶⁴ APEL, K.O. *Op. Cit*, p. 135

rawlsiana es a explicar de forma más convincente frente a otras teorías -el utilitarismo, sobre todo- el procedimiento que lleva a los jueces competentes a realizar juicios considerados, pero, al asumir este falibilismo *more popperiano*, su teoría resulta falible, y por ello “he cannot be certain that his own moral theory will not be supplanted”¹⁶⁵.

Por otro lado, Harris critica el supuesto rawlsiano según el cual no puede ser evaluada una teoría moral sin considerar sus implicaciones prácticas. Ahora bien, si la medida de validez de una teoría consiste en su capacidad de explicar los juicios morales considerados que han sido realizados por jueces morales competentes, uno puede preguntarse legítimamente cómo las teorías puedan resolver dilemas éticos antes de que su validez pueda ser probada: esto resulta ser una navaja de doble filo, puesto que por un lado, esta prueba empírica terminaría por anular una verdadera justificación de lo moral, pero el motivo rawlsiano de proceder así consiste en que ninguna teoría moral pueda sacar sus principios morales de alguna intuición, o dedicarse a definir las nociones éticas a partir sólo de la razón.

Lleva razón Harris cuando afirma que “If Rawls is correct, moral philosophers can no longer totally excuse themselves from treating substantive moral issues by maintaining that their province is meta-ethics”¹⁶⁶. La labor de la teoría moral no debe estar desvinculada de todos los problemas a los que debe enfrentarse en el campo práctico, y esto vale ciertamente para la propia teoría de la justicia rawlsiana.

¹⁶⁵ HARRIS, Charles, *Rawls on justification in Ethics*, p. 138

¹⁶⁶ *Ibid*

Cabe decir que Harris reconoce un punto bastante favorable de la incipiente teoría moral rawlsiana, a saber: el vínculo que guardan las teorías morales con las creencias morales de las personas, quienes, de hecho no poseen un sistema articulado de principios éticos justificados, sino que más bien actúan a partir de principios reguladores que son modificados en el actuar cotidiano, y que se generan a partir de juicios morales particulares. No obstante, la teoría moral puede -es más, debe- formalizar dichos principios, pues “this task has considerable practical value, since it enables us to apply the regulative principles to new areas and thus solve new moral problems”¹⁶⁷.

Tras esta presentación de los diversos modos en los que Rawls intenta justificar políticamente su propuesta, así como esta descripción breve acerca de la justificación moral que elaboró en sus primeros años -intento que ciertamente prelude su método del equilibrio reflexivo a la par que lo emparenta con el falibilismo de Popper y Albert-, quisiera señalar escuetamente la tesis de Anthony Simon Laden, quien sostiene que la justificación filosófica -y, aunado a ésta, la justificación filosófica de lo moral- es de hecho prescindible, y toma partido en la disputa entre Rawls y Habermas por el primero, alegando que la cultura de expertos es imposible e indeseable en el plano de lo político.

Laden realiza una diferenciación crucial entre la justificación política y la filosófica, siendo la primera la que se ofrece entre conciudadanos (*our fellow citizenz*) sea por medio de elecciones, o a través del proceso mismo de la deliberación, pero por este mismo carácter, la justificación política se aleja de la filosófica -en la que es dable asumir una cultura de expertos: “Unlike philosophical justification in most of its guises, political justification is a

¹⁶⁷ Ibidem

fundamentally intersubjective form of reasoning”¹⁶⁸. El pragmatismo de Laden le conduce a entender la diferencia entre la justificación política y la filosófica por el procedimiento, asumiendo que, si el valor central es la democracia -y algo que el mismo Laden no aclara es por qué habría de considerarse como el valor fundamental a ésta- la propuesta de Rawls termina siendo más democrática que la teoría habermasiana, que pretende llegar a un supuesto *moral point of view*, que a los ojos de Laden es inane y no contribuye al debate público: “So what a philosopher says about justice, say, comes not in the form of expert information, but in the form of an appeal to our reasons as citizens. It works by convincing each of us, not assuring all of us”¹⁶⁹.

Si la nota característica de la teoría habermasiana consiste en su universalización, afán que puede ser atribuible a diversas teorías políticas y morales -o en términos rawlsianos, a diversas doctrinas integrales comprensivas-, resulta que como justificación política es fallida , puesto que “universality in reach is a practical aspiration and one that can never be finally realized”¹⁷⁰. Lo que hace falta en las sociedades plurales desde la perspectiva de Laden en su reinterpretación de Rawls no es una justificación filosófica abstracta sino algo más parecido a un reconocer lo justo que resulta una justificación política, “and for that, we may need new ways of doing philosophy, but we don’t need philosophical experts. Heaven forbid”¹⁷¹.

¹⁶⁸ LADEN, Anthony Simon, *The justice of Justification*, p. 136, en: GORDON FINLAYSON, James; FREYENHAGEN, Fabian (eds.), *Habermas and Rawls. Disputing the Political*, Routledge, New York, 2013, 315pp.

¹⁶⁹ Ibid, p. 146

¹⁷⁰ Ibid, p. 150

¹⁷¹ Ibid,, p. 152

El objetivo de retomar la reinterpretación de Laden sobre la justificación rawlsiana consiste en señalar los límites de la propuesta si se le clausura como teoría que se autojustifica por motivos políticos -y considero que las interpretaciones pragmaticistas de la teoría rawlsiana tienden a caer en este error. Habermas dio respuesta puntual al ensayo de Laden, señalando, entre otras cosas, el hecho de que en la deliberación parecería ser más importante llegar a acuerdos motivados por intereses políticos, obviando lo que vuelve fuerte o débil a un argumento dentro de la discusión. Y aun más, cuando las pretensiones son puestas en duda en un discurso -cuando una norma dentro de una tradición queda puesta en duda- resulta vital recurrir discursivamente a argumentos convincentes, y por ende, a una cultura de expertos, que no deciden, pero que sí iluminan el panorama a la sociedad: “Dependiendo del asunto y del nivel de conocimiento de una sociedad, la justificación de un enunciado sólo puede lograrse en más o menos lenguajes especializados con mayor o menor competencia profesional”¹⁷².

Habermas ciertamente no está a favor de un *filósofo rey* que determine lo que sea lo justo y que lo imponga a la sociedad -considero que su filosofía abona precisamente a acabar con esa idea errónea que se tiene de la filosofía política-, no obstante, se percata muy bien de la necesidad que existe en las sociedades democráticas de justificar debidamente la validez de las normas puestas en cuestión, y cuya resolución no puede darse en el plano de la tradición, del contexto, o de los intereses meramente políticos: “en la medida en que la filosofía política pretende lograr una aportación para la explicación de los fundamentos de legitimación de un determinado Estado democrático, no debe desmoronarse

¹⁷² HABERMAS, Jürgen, *Mundo de la vida, política y religión*, Trotta, Madrid, 2015, p. 248

el puente de la traducción que une su discurso especializado con el discurso general del público ciudadano de ese Estado. Y es que en el Estado democrático de derecho, los ciudadanos tienen que poder convencerse de la legitimidad del ordenamiento del poder, incluso en la esfera pública política, y en todas las ocasiones dadas”¹⁷³.

2.2. Habermas y Rawls: antecedentes de la disputa y críticas a sus propuestas

Los argumentos que constituye *Debate en torno a liberalismo político* no son más que el trasunto de anteriores argumentaciones que ya habían tenido lugar en otras obras, y que, motivados por las diversas críticas provenientes de diferentes frentes teóricos, condujeron a Rawls y a Habermas a cambiar y/o matizar argumentos previamente elaborados de su *justice as fairness* y *diskursethik*, respectivamente. Aunado a ello, previo a la publicación del intercambio que tuvo lugar en el *Journal of Philosophy*, las críticas realizadas a Rawls giraban en torno a cierta interpretación estándar de su obra previa que en buena medida determinarán los primeros argumentos habermasianos¹⁷⁴. Por ello, resulta pertinente trazar una breve historia del debate en términos de antecedentes, así como considerar las críticas de los comunitaristas y las feministas en aras de

¹⁷³ Ibidem

¹⁷⁴ Anthony Simon Laden habla del *standart blueprint [plano, o más aún, interpretación estándar]* que prevaleció en los comentaristas de Rawls. Según esta interpretación: a).-Rawls se dedica a un gran proyecto filosófico; b).-Él aventura una teoría filosófica en el sentido tradicional de la palabra; c).-Esta teoría parte de una explicación de la racionalidad humana y procede de premisas normativas delgadas - o débiles-, y d).-La teoría tiene como objetivo mostrar la racionalidad de la justicia a través de su pieza central, el argumento desde la posición original de los dos principios de justicia, Cfr., LADEN, A. S., *The House that Jack built: Thirty years of reading Rawls*, en: “Ethics”, Vol 113, No. 2, Enero de 2003, pp. 367-390

señalar cómo sus comentarios generaron nuevas tomas de postura, de cara al debate establecido entre ambos teóricos.

2.2.1.- Antecedentes: comentarios de Habermas a *Teoría de la justicia*

Esta sección intenta dar cuenta de los diversos acercamientos que tuvo Habermas a la obra de Rawls previo a su “encuentro teórico” en *Debate en torno al liberalismo político*; en buena medida, gran parte de las polémicas surgidas en ese clásico debate se debieron a la incomprensión previa que los autores tenían de la obra del otro. Pero esta incomprensión puede ser debidamente subsanada si consideramos a detalle la prehistoria del debate, con el fin no sólo de iluminar la disputa en cuanto tal, sino aún más, poder brindar soluciones a las aparentes dificultades entre ambos.

Dicho lo anterior, podemos afirmar con certeza de que Habermas le dedicó diversas líneas a la obra rawlsiana desde la década de los 70’s, como lo prueba sus comentarios a *Teoría de la justicia* en su obra *La reconstrucción del materialismo histórico*, en la que explícitamente sitúa a Rawls como parte de los teóricos contractualistas, quienes utilizan la idea -ficticia o real, dependiendo el autor- de un supuesto *estado de naturaleza* anárquico que conmina a los participantes de la sociedad a establecer un acuerdo racional que exprese el interés común¹⁷⁵. Sin embargo, en esta obra Habermas se muestra receloso de las teorías como la defendida por Rawls debido a que incurren en cierto *individualismo posesivo*, que considera que el bienestar sólo consiste en la distribución de *bienes primarios*, obviando con ello la mutualidad entre los seres humanos: “La sociedad burguesa se entiende a sí misma como un grupo

¹⁷⁵ Cfr. HABERMAS, Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1992, p. 250

instrumental que acumula riqueza social exclusivamente a través de riqueza privada, esto es: que asegura el crecimiento económico y el bienestar general mediante la concurrencia de particulares actuando de acuerdo con moldes estratégicos”¹⁷⁶.

Estos primeros acercamientos del alemán a la obra del filósofo estadounidense fueron oblicuos, ya que no se dirigían necesariamente a la obra en cuanto tal de Rawls, sino que son críticas generalizadas a las teorías contractualistas, que legitiman al Estado moderno. Pero la atención a la teoría rawlsiana resurgió en Habermas cuando trabajó en su obra ética en la década de los 80's, debido a dos motivos: primero, a la reelaboración del punto de vista moral -idea que, según el alemán, encontraba ciertas analogías con el argumento de la posición original rawlsiana-, y segundo, a partir de las críticas del comunitarismo al liberalismo de Rawls. Siguiendo a la teoría del desarrollo moral de Kohlberg, Habermas asume que la idea de Rawls de elegir los principios de justicia bajo el hipotético *velo de ignorancia* en la posición original satisface adecuadamente la etapa 6 del desarrollo moral¹⁷⁷.

Pero en esta reinterpretación de la posición original a través de la mirada de Kohlberg termina por generalizar -e incluso, moralizar- la teoría original rawlsiana (y es dable recordar que Rawls no está pensando en un procedimiento moral, sino político). Y resulta irónico que, aunque resulte moralizado, Habermas

¹⁷⁶ Ibid, p. 291

¹⁷⁷ Dice Habermas sobre Rawls: “Al igual que Kant, Rawls operativiza el punto de vista de la imparcialidad de forma que cada cual puede acometer por su cuenta el intento de justificar las normas fundamentales. Esto es válido para el mismo filósofo moral. En consecuencia, Rawls entiende la parte material de su investigación, por ejemplo, el desarrollo del principio de beneficio medio, no como una aportación de un participante en la argumentación a la construcción de la voluntad discursiva sobre las instituciones fundamentales de una sociedad de capitalismo tardío, sino como el resultado de una «teoría de la justicia», en la que es competente en cuanto experto”. HABERMAS, J. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, p. 87

termine por criticar a Rawls en esta obra precisamente por ser incapaz de brindar un *principio moral* sólido, como el que el alemán pretende establecer: “Los teóricos morales de hoy ya no ofrecen una fundamentación del principio moral, sino que se limitan a reconstruir un conocimiento preteórico, como puede verse, por ejemplo, considerando el concepto de Rawls del equilibrio reflexivo (*reflective equilibrium*)”¹⁷⁸.

Esta crítica resulta en parte pertinente, debido a que, por un lado, llevan razón aquellos como A. S. Laden quienes separan toda argumentación filosófica de la teoría rawlsiana, asumiendo que el autor estadounidense pretende sólo legitimar los principios de justicia a través de una justificación estrictamente política. Sin embargo, considero que lleva razón Habermas al señalar que, si se tuviera que argüir una defensa de lo moral en términos rawlsianos, únicamente el equilibrio reflexivo resultaría como procedimiento justificador, siendo bastante limitado como procedimiento para solucionar conflictos en el plano de lo moral - y efectivamente, no hay un principio moral en Rawls-.

Como es de suponer aquí -y en lo futuro, es decir, en el debate en cuanto tal entre ambos autores- la teoría de Rawls será vista siempre bajo los propósitos que Habermas establece cuando está detallando los principios básicos de su *ética discursiva*, por lo que esta primer crítica acerca de la imposibilidad de derivar un principio moral a partir de los procedimientos justificatorios rawlsianos surge en el punto en el que Habermas asume que es posible derivar los principios D y U como bases de su teoría.

¹⁷⁸ Ibid, p. 100-101

Hay además otras críticas que realiza Habermas a Rawls en sus *Notas a la ética del discurso*; una de ellas consiste en no superar el proceder monológico heredado de la tradición kantiana, dado que en la situación hipotética de la posición original se decide individualmente tras el velo de ignorancia¹⁷⁹; como veremos, este planteamiento cambió radicalmente tras la publicación de *Liberalismo político*, y será tema de debate en su desencuentro. Por otro lado, Habermas también critica sutilmente el hecho de que la teoría rawlsiana determina cómo deben ser y proceder los principios de justicia, cuando lo que él propone -Habermas- es que sea la propia sociedad en diálogo la que decida los principios más justos: “El teórico moral puede participar en ellos como afectado y, en su caso, como experto, pero no puede dirigir por su cuenta tales discursos. Una teoría que se extiende a ámbitos de contenido, como la teoría de la justicia de Rawls, debe entenderse como una aportación al discurso que se da entre los ciudadanos”¹⁸⁰.

Con esto Habermas sitúa a la *Teoría de la Justicia* de Rawls en el plano de las teorías sustanciales, contrario al procedimentalismo defendido por el alemán, y, además, asume que la distinción entre el participante del discurso y el experto es plenamente identificada por la *ética discursiva*, en tanto que Rawls parece confundir ambas perspectivas. Nuevamente, esta temática aparecerá más explícitamente en el debate en cuanto tal, pero resulta pertinente rescatar lo que Habermas considera es el papel del experto, a saber, reconstruir el punto de vista moral, en tanto que son los ciudadanos los que determinan qué normas son válidas, ayudados, eso sí, de argumentos valederos para todos. El error de Rawls, a los ojos de esta crítica habermasiana, consistiría en adelantar los

¹⁷⁹ Cfr. *Ibid*, p. 87

¹⁸⁰ *Ibid*, p. 118

resultados que se obtienen tras el velo de ignorancia, puesto que la teoría no debería rebasar el ámbito que le compete, el cual consiste como he señalado, en aclarar los procedimientos para llegar al supuesto punto de vista moral.

Estas críticas que aparecen en las obras tempranas de Habermas dan a entender la manera como entendió las tesis centrales de *Teoría de la Justicia*, compartiendo cierta base común kantiana, pero criticando fuertemente a Rawls y los supuestos déficits teóricos presentes en su argumentación. Pero para entender más a detalle el campo de batalla en el que se suscitará el debate entre estos dos grandes pensadores, es conveniente también trazar el destino de las repercusiones que generó la teoría rawlsiana en el nuevo continente, en donde aparecieron diversas críticas, que, de manera sistemática, se tratarán aquí en dos grandes grupos: las críticas provenientes del comunitarismo y las sostenidas por las pensadoras feministas. Ambas críticas llevaron a cambiar sustancialmente las argumentaciones de Rawls y de Habermas.

2.2.2.-Algunas críticas comunitaristas a Rawls y a Habermas

El inusitado éxito de *Teoría de la justicia* le acarrió a Rawls diversas críticas a las tesis centrales de su obra, y entre todas ellas, merecen especial atención las que fueron elaboradas por los autores que, de una u otra manera, se identifican o son relacionados con el pensamiento comunitarista, como es el caso de Alasdair MacIntyre¹⁸¹, Michael Sandel y Charles Taylor, entre otros. Con el afán

¹⁸¹ En *Tras la virtud*, MacIntyre critica someramente a las nociones de justicia de Rawls y Nozick; critica a ambos la falta de consideración del *mérito* y la abstracción de sus procedimientos: “Ni la interpretación de Rawls ni la de Nozick conceden lugar central al mérito, ni en verdad lugar alguno en sus alegatos acerca de la justicia o la injusticia. Rawls concede que las opiniones de sentido común sobre la justicia la relacionan con el mérito, pero arguye, en primer lugar, que antes de haber formulado las reglas de la

de ser sintéticos, pero sin dejar de considerárseles, retomaré las críticas de estos últimos para ilustrar los puntos que señalan críticamente al liberalismo defendido por Rawls, y en cierta manera a la propia teoría de Habermas.

Las objeciones de M. Sandel al liberalismo de Rawls quizás no sean las más originales, o incluso las más detalladas, pero sí ha de decirse que han sido de las críticas más influyentes; además, es pertinente traerlas a colación porque en cierta manera ilustran buena parte del debate previo que se venía entretejiendo en la obra habermasiana hacia Rawls. Sandel señala en su obra *El liberalismo y los límites de la justicia* que la perspectiva de Rawls es individualista, al postular un “yo” separado de todos lo demás, vacío casi de contenido y, por ende, como carente de personalidad: “Pero una noción del yo tan independiente como ésta descarta toda concepción del bien (o del mal) limitada por la posesión en el sentido constitutivo. Elimina la posibilidad de cualquier lazo (u obsesión) capaz de llegar más allá de nuestros valores y sentimientos para comprometer nuestra misma identidad”¹⁸².

Sandel critica fuertemente la posición original rawlsiana, si bien es cierto que pudiera darse una incompreensión de lo que Rawls sostiene. Como ya se ha mencionado, en la posición original cada una de las partes que la conforman son agentes racionales, que se encuentran privados de información sobre los roles sociales que desempeñan y que están mutuamente desinteresados, pero esta noción del yo supuestamente vacía no reconoce a las personas ni sus verdaderos fines: “[...] una noción del <<yo>> tan independiente como ésta descarta toda concepción del bien (o del mal) limitada por la posesión en el

justicia no podemos saber lo que alguien merece”. MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001, p. 306

¹⁸² SANDEL, Michael, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 86

sentido constitutivo. Elimina la posibilidad de cualquier lazo (u obsesión) capaz de llegar más allá de nuestros valores y sentimientos para comprometer nuestra misma identidad. Elimina la posibilidad de una vida pública en la cual, para bien o para mal, están en juego tanto la identidad como los intereses de los participantes”¹⁸³. La crítica de Sandel pudiera ser válida, al menos para *Teoría de la justicia*, si bien es cierto que la manera de presentar a la teoría como imparcialidad desde el *Liberalismo político* hace que esta crítica sea superada con facilidad por parte de Rawls.

Si bien es cierto que somera, la crítica de Sandel a Rawls tuvo tal éxito que hasta Habermas lo cita como fuente en sus *Aclaraciones a la ética del discurso* como argumento en contra del liberalismo de corte rawlsiano; pero será otro comunitarista quien señale pertinentemente críticas más profundas tanto al liberalismo como al procedimentalismo que procede de Kant: Charles Taylor. Este autor señala en su clásica obra *Las fuentes del yo* que las teorías procedimentales pasan por alto los contenidos sustantivos de las éticas tradicionales, y que con ello pierden mucho: “Al haber excluido tan eficazmente las distinciones cualitativas por razones epistemológicas y morales, tanto que casi ha suprimido toda conciencia del lugar que ocupan en nuestras vidas, propone una visión del pensamiento centrada simplemente en determinar los principios de acción [...] Pero esta supresión deja lagunas en la teoría, que causan perplejidad. No hay forma de captar la comprensión de fondo que rodea cualquier convicción de que hayamos de actuar de esta manera o de otra”¹⁸⁴.

¹⁸³ Ibid, p. 86

¹⁸⁴ TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 2006, 795pp.

Las diversas modificaciones de enfoque que Habermas realizó a su ética del discurso suponen que atendió debidamente a los comentarios críticos de Taylor, a quien dedica varios comentarios extensos en sus *Aclaraciones a la ética del discurso*¹⁸⁵. Pero resulta dable sondear aún más las críticas que realiza a todas las filosofías de corte kantiano, a las que se suscriben tanto las tesis de Habermas como las de Rawls, críticas que radican sobre todo en el hecho de cierta desorientación moral provocada por la separación de la moralidad *-more kantiana-* de la eticidad. Dicho de otra manera, que sólo tenemos una idea de lo que sean los grandes valores -o según la terminología de Taylor, de los *hiperbienes-* dentro de una determinada tradición que constituye a nuestra individualidad. Y en esta búsqueda de hiperbienes de los propios kantianos caemos en la irónica contradicción de querer alcanzarlos y estar vedados a ellos, según argumenta el propio Taylor:

“Parece que están motivadas por los más altos ideales morales, como son la libertad, el altruismo y el universalismo. Ideales que se cuentan entre las aspiraciones morales centrales en la cultura moderna, que son sus hiperbienes distintivos. Y, sin embargo, a lo que conducen esos ideales en estas teorías es a la negación de todos esos bienes [...] Son constitutivamente incapaces de salir sin ambages de las profundas fuentes de su propio pensamiento, un pensamiento inevitablemente apresado”¹⁸⁶.

El procedimentalismo *more* kantiano de autores como Rawls, pero sobre todo como la ética propuesta por Habermas tienen un defecto fundamental a los ojos de Taylor, dado que despojan al sujeto de sus motivaciones morales éticas quedándose en un mero procedimiento, pero como apunta Taylor: “nos dejan

¹⁸⁵ Véase HABERMAS, Jürgen, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 400 ss.

¹⁸⁶ TAYLOR, Ch., *Op. Cit.*, p. 134

con nada que responder a alguien que preguntara por qué habría de ser moral o aspirar a la <<madurez>> de una ética <<postconvencional>>”¹⁸⁷. Pero las *Aclaraciones* le sirven a Habermas para contestar detalladamente a esta crítica, considerando desde su perspectiva el cambio que ha dado la ética contemporánea al privilegiar el problema de lo justo por encima del bien: “Una teoría moral que ya no pretende conocer el telos de la vida buena, tiene que dejar estar la cuestión de <<¿por qué ser moral?>>”¹⁸⁸. La argumentación habermasiana apunta hacia el hecho de que el proceso mismo de modernidad ha tendido a que los agentes morales desarrollen el estadio 6, es decir, que vayan más allá de las morales de grupo y puedan acceder al nivel post-convencional, puesto que cuando las pretensiones de validez de la norma son puestas en cuestión, se debe apelar a un nivel superior allende a lo dado en la tradición o cultura a la que se pertenezca.

La propuesta comunitarista contribuyó grandemente al debate ético de final de siglo, y sirvió de acicate para los teóricos liberales que, como Habermas y Rawls, defendían un punto de vista centrado en el individuo dejando de lado el aspecto comunitario en la constitución de los agentes morales. Las ideas de los comunitaristas incidieron considerablemente en ambos autores, que, o bien desarrollaron sus tesis con el afán de aclarar sus posturas y evitar los malentendidos, o bien cambiaron sus planteamientos para dar solución a las críticas. Pero no sólo fueron los planteamientos comunitaristas los críticos del liberalismo; críticas igual de radicales provinieron de un incipiente grupo de pensadoras feministas.

¹⁸⁷ Ibid, p. 133

¹⁸⁸ HABERMAS, Jürgen, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 233

2.2.3.-Las teorías feministas contra Rawls y Habermas

Si bien es cierto que las críticas hacia el liberalismo afectaron tangencialmente la obra de Habermas -y que éste pudo deslindarse de algunas de ellas- serán algunas autoras feministas las que radicalizarán estas críticas, poniendo de manifiesto las deficiencias del liberalismo y de la ética discursiva. Uno de los textos centrales en las posteriores críticas feministas al liberalismo fue *In a different voice* de Carol Gilligan, si bien es cierto que el objetivo de su obra fue el complementar el plan trazado por su maestro Kohlberg. Los experimentos realizados por este autor consideraban que en términos generales, las mujeres tendían a quedarse en un nivel convencional de moral -de acuerdo con su teoría, en las etapas intermedias-, y Gilligan reinterpreta estos resultados corrigiendo la premisa misma sobre la cual parte Kohlberg:

“Gilligan pone en entredicho la justicia universalista contemporánea basada en un modelo de ciudadanía construido a través de lo común y dejando de lado las diferencias, priorizando pues una moralidad sobre otra y a un grupo humano sobre el otro: hombres por encima de mujeres, esfera pública sobre esfera privada, justicia y deber sobre cuidado y responsabilidad. Gilligan se afanó en mostrar que no existe un modo único de entender la moralidad, sino que <<los caminos divergentes de desarrollo moral que siguen chicos y chicas en términos de diferencias de experiencia (realidad vivida)>>, marcan diferentes modos de desarrollar la moral”¹⁸⁹.

¹⁸⁹ MEDINA-VINCENT, María, *La ética del cuidado y Carol Gilligan: una crítica a la teoría del desarrollo moral de Kohlberg para la definición de un nivel moral postconvencional contextualista*, en: Daimon. Revista Internacional de Filosofía, nº 67, 2016, p. 90.

El trabajo de Gilligan especifica diversos elementos no considerados por Kohlberg: no es que las mujeres no sean capaces de llegar al estadio 6 de la moral postconvencional, sino que más radicalmente, Gilligan señala que algo puede estar mal en la propia escala. Es más, las mujeres suelen ser más empáticas con las perspectivas distintas al interior de los problemas morales, por lo que las soluciones que brindan a los dilemas suelen ser más matizadas, complejas, y por ende más adecuadas que el supuesto punto de vista imparcial. El análisis de esta autora abre una nueva veta investigativa en el campo ético, al ir más allá de las éticas de la justicia y proponer las éticas del cuidado: “Así, la reivindicación de Gilligan para la incorporación de la experiencia femenina en la teoría moral, la llevará a proponer una ética del cuidado que ponga el énfasis en las cuestiones de afecto y cuidado entre los seres humanos. En compenetración con la ética de la justicia heredera de las teorías clásicas, la ética del cuidado servirá para no excluir a ninguna persona del proceso de desarrollo moral”¹⁹⁰.

A pesar de las innegables contribuciones de Gilligan, cabe señalar que su propuesta sugiere algunas conclusiones polémicas. La más importante de ellas sería el suponer que existan dos formas radicalmente distintas de llevar a cabo el razonamiento moral: por un lado, las éticas de lo justo correspondiente a los hombres y las éticas del cuidado propias de las mujeres. Otra crítica controvertida es saber si es posible -e incluso deseable- establecer un modelo complementario en el nivel post-convencional de la moral. Aunado a estas críticas, el mismo Habermas elabora diversos argumentos contra la revisión de Gilligan, especialmente al considerar que la filósofa “no hace una distinción suficiente entre el problema cognitivo de la aplicación y el problema motivacional

¹⁹⁰ Ibid, p. 84

del enraizamiento de las percepciones morales”¹⁹¹. Argumenta Habermas que la separación de las preguntas éticas de las preguntas morales no resulta propiamente de un déficit de la teoría, sino de una situación en la que los agentes morales se encuentran dentro de sus sociedades¹⁹². Si se pudiera llevar a cabo una adecuada mediación entre la *moralidad* y la *eticidad* -cosa que Habermas intentará en diversas ocasiones tras las críticas comunitaristas y hermenéuticas- se pudieran esclarecer diversas cuestiones del supuesto problema señalado por Gilligan, por lo que “no tiene mucho sentido querer revisar o completar las etapas del juicio moral”¹⁹³.

Pero allende la sucinta respuesta habermasiana a los planteamientos de Gilligan, la obra de esta autora fue la punta de lanza de un grupo de pensadoras dentro de las que resulta obligatorio mencionar a Iris Marion Young (*La justicia y la política de la diferencia*), Seyla Benhabib (*El ser y el otro en la ética contemporánea*) y Nancy Frazer (*Escalas de justicia*), quienes retomaron los postulados de Gilligan y consideraron que este argumento junto con las críticas comunitaristas cimbraban las argumentaciones de los liberales y de las propuestas procedimentales de raigambre kantiana. En breves términos, las críticas han radicado en considerar: 1.-que el yo moral es concebido como un sujeto abstracto que detenta derechos y obligaciones; 2.-que el punto de vista moral es uniforme; y 3.-que dicho punto de vista moral se suscribe a cuestiones de justicia y que excluye las cuestiones concernientes al bien.

¹⁹¹ HABERMAS, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 209

¹⁹² Afirma el alemán: “Ahora bien, las cuestiones morales nunca se plantean por sí mismas, sino que se manifiestan en función del interés de obtener orientaciones para la acción. Por esta razón deben remitirse a la praxis las respuestas sin motivo a las cuestiones descontextualizadas” Ibid, p. 208

¹⁹³ Ibid, p. 211

Si se acota a la moral de esta forma, es evidente que la experiencia de las mujeres queda puesta de lado, al menos según el planteamiento de Gilligan. Pero lo que la autora pensaba era una complementación necesaria de la etapa 6 del desarrollo moral de Kohlberg, fue reelaborado como una crítica feminista hacia la sociedad actual que excluye, subordina y oprime a las mujeres. Para dar muestra de estas nuevas reivindicaciones teórico-políticas, analizaré a Seyla Benhabib, quien sin estar del todo separada del planteamiento de Habermas, realiza críticas sustanciales al filósofo alemán.

Benhabib elaboró una distinción básica sobre lo que ella llama el *otro generalizado* y el *otro concreto*; la teoría moral de los últimos años ha partido de alguna de estas dos perspectivas que se presentan incluso como antagónicas. La autora considera que las teorías que postulan al otro generalizado nos exigen ver a los demás como seres racionales a los que les corresponden los mismos derechos y deberes que nos atribuimos a nosotros mismos. “El punto de vista del otro concreto, en cambio, nos hace ver a cada ser racional como un individuo con una historia, identidad, y constitución afectivo-emocional concreta. Al asumir este punto de vista nos abstraemos de lo que constituye lo común entre nosotros y nos centramos en la individualidad”¹⁹⁴. La noción del *otro generalizado* fue elaborada por G. H. Mead, pero Benhabib atribuye la aplicación de la categoría a las argumentaciones de Kohlberg en su etapa 6 y a la posición original rawlsiana.

Las críticas de Benhabib dirigidas hacia Kohlberg y Rawls radican en apuntar que las injusticias que las mujeres han sufrido históricamente son ocultadas por el sistema de género, que remite las exigencias de justicia del

¹⁹⁴ BENHABIB, Seyla, *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y postmodernismo*, GEDISA, Barcelona, 2006, p. 183

feminismo al plano de lo privado, o como asuntos de familia. Pero aún más, aunque Benhabib se muestre acorde con los planteamientos generales de la ética discursiva, también alcanza a Habermas al considerar que la ética del discurso limita los procesos de universalización al otro generalizado, olvidando con ello al otro concreto, tomando partido por Gilligan contra Kohlberg, y el propio Habermas, al desvirtuar lo universal sacando de esta consideración los aspectos personales de los agentes morales: “Si mi ejemplo capta correctamente lo que Habermas quiere decir, entonces hay algo profundamente extraño en su insistencia acerca de que estas cuestiones son <<personales>> en oposición a <<morales>>; de hecho esta intuición va en contra de nuestras intuiciones morales, como la afirmación de Kohlberg de que <<las esferas de afinidad, amor, amistad y sexo que originan consideraciones de cuidado son en general entendidas como esferas de decisión personal, tales como, por ejemplo, los problemas del matrimonio y el divorcio>>”¹⁹⁵.

Después de esta breve exposición de las críticas a las teorías procedimentales de corte kantiano realizadas por los comunitaristas y las feministas, cabe hacer un balance general acerca de las mismas. Ante todo, la crítica feminista sobre el otro generalizado, es decir, de un sujeto moral desvinculado de su tradición, parece ser trasunto del argumento comunitarista elaborado por Sandel y Taylor. A esto cabe añadir nuevamente que la crítica sólo tocaría a la formulación primera de Rawls, y que no afecta al liberalismo político, que es más consciente de la pluralidad de agentes éticos y cómo son ellos los que justificarían, según su argumento, los principios de justicia. En lo que respecta a Habermas, él mismo insiste en que su perspectiva no considera a los

¹⁹⁵ Ibid. P. 210

agentes morales de forma abstracta, sino que más bien la misma sociedad pone en duda la *validez inmediata* de las normas que emanan de esos seres concretos, por lo que resulta necesario buscar un punto de vista neutral, o dicho de otra manera, que es posible derivar la *moralidad* kantiana desde la *eticidad* hegeliana¹⁹⁶.

De acuerdo con Habermas, en el discurso cada participante accede no solamente al punto de vista de todos los otros participantes reales, sino también al punto de vista de cada miembro de la comunidad moral, en orden a determinar si una norma puede ser validada por todos los afectados. Evidentemente, eso no se puede hacer si cada participante se abstrae de todas las características particulares y concretas de la persona y la situación, y simplemente se generaliza sobre ellas. Más bien, cada persona tiene que conocer las individualidades, las concreciones de cada uno de los participantes, con el fin de poder asumir si todos realmente estarían de acuerdo en la validez o invalidez de una determinada norma cuya pretensión ha sido puesta en duda.

Estas y otras críticas sirvieron como acicate intelectual tanto a Rawls como a Habermas, y considero que los planteamientos al interior del liberalismo político se debieron en buena medida a la necesidad de Rawls de responder a sus críticos, sin dejar de lado su planteamiento general, a saber, los principios de justicia por él defendidos. En el caso de Habermas su planteamiento no sufrió tantas modificaciones, si bien es cierto ha reelaborado su planteamiento inicial,

¹⁹⁶ Habermas desarrolla esta argumentación en torno a la crítica sobre la abstracción del sujeto moral: "En el discurso percibimos el mundo vivido de la práctica comunicativa cotidiana, por así decir, desde una retrospectiva artificial; pues, a la luz de pretensiones de validez consideradas en actitud hipotética, el mundo de las relaciones institucionalmente ordenadas queda *moralizado* de forma similar a como el mundo de los estados de cosas existentes queda *teoretizado*: lo que hasta ese momento, sin hacernos cuestión de ello, había valido como <<hecho>> o como <<norma>>, puede ahora ser el caso o no ser el caso, ser válido o ser no válido".

considerando las críticas, matizando sus argumentos, pero sosteniendo el procedimentalismo tan propio de la ética discursiva.

2.3.- Rawls y Habermas: ideas afines

El camino trazado hasta el momento en esta investigación ha tenido por objetivo el centrar las bases del debate teórico entre Rawls y Habermas, por un lado desde la recepción temprana de la obra de Rawls en los escritos de Habermas, y por otro, a partir de las críticas comunitaristas y feministas a la obra de ambos; no obstante, aún queda por señalar explícitamente el hilo conductor de la supuesta *disputa de familia*. Considero que para este propósito resulta necesario aclarar los puntos de encuentro entre estos dos grandes pensadores, para que quede de manifiesto las divergencias entre estos autores en los tres textos que constituyen *Debate en torno al liberalismo político*.

Con el fin de explicitar adecuadamente los puntos de desencuentro entre los autores, no está por demás que tienen una base común e ideas afines, mismas que permiten a Habermas hablar de *una disputa entre familia*. Para esta labor se retoma la síntesis que realiza Todd Hedrick, quien brinda un sucinto resumen de las ideas afines entre ambos, ideas que dotan a sus respectivas propuestas con un cierto aire de familiaridad. Hedrick señala estos tres puntos convergentes¹⁹⁷:

1. Ambos autores se asumen como pensadores en la línea kantiana, aunque continuándola por vías diversas: Rawls apuesta por un constructivismo

¹⁹⁷ Cfr. HEDRICK, Todd, *Reason, pluralism, and the claims of political philosophy*, Stanford University Press, California, 2010, p. 2

que en última instancia fue político, en tanto que Habermas decide extrapolar al sujeto trascendental kantiano en una comunidad ideal de hablantes, con el afán de escapar del solipsismo metodológico. Ambos están de acuerdo en un cierto racionalismo, tácito o expreso, de corte kantiano, es decir, asumen un uso crítico de la razón, conociendo teóricamente sus capacidades y sus límites.

2. Los dos convergen en aceptar el proyecto moderno de racionalidad, o al menos en considerar que la razón moderna resulta ser menos autoritaria y prescriptiva que en otras épocas de la reflexión filosófica.
3. Ambos emprenden proyectos de filosofía política con un afán universalista, caracterizados por el uso de la razón con el fin de plantear una teoría política imparcial, para valoración de los órdenes políticos considerados como totalidades, sobre todo respecto del sistema democrático, por el que ambos se inclinan a considerar la mejor forma de gobierno contemporánea.

Por otro lado, Gordon Findlayson explicita estas convergencias, señalando el post-kantismo asumido por ambos, en el sentido de que los dos proponen una interpretación kantiana de su propia teoría, aunque negando tesis centrales del filósofo de Königsberg, tales como la existencia de dos mundos metafísicos, y la estricta distinción entre lo trascendental y lo empírico¹⁹⁸.

¹⁹⁸ Hay que añadir al respecto de Habermas que modifica considerablemente algunas ideas de Kant: el primer lugar, el filósofo de Königsberg nunca habló de la moral en términos de justicia; segundo: el principio U es un procedimiento más que un Imperativo; tercero, este procedimentalismo de la ética del discurso no tiene connotaciones metafísicas; cuarto, el principio U implica superar el monologismo de Kant; y, por último, Habermas enfatiza la búsqueda del interés general, en tanto que en Kant, todo interés debe ser supeditado al mandato de la razón, Cfr. GORDON FYNLAYSON, James, *The Habermas-Rawls debate*, Columbia University Press, New York, 2019, p. 6 y p.38-39

Además, otra teoría subyacente que une a Rawls y Habermas es el pragmatismo profesado por ambos en cierta medida, aunque en el alemán resulta ser más evidente debido a la influencia de Peirce y Mead en su obra, en tanto que en Rawls la incidencia del pragmatismo resulta ser menos evidente, si bien es cierto que muchas de sus ideas clave, tales como el *equilibrio reflexivo*, son muy cercanas a las ideas de sus colegas en Harvard, Goodman y Quine¹⁹⁹. Una tesis compartida consistiría precisamente en asumir que ni la filosofía ni la razón juegan un papel fundamentador en la filosofía política -es decir, que la justificación política no se da desde un *punto de vista privilegiado* (el famoso *moral point of view*).

Finlayson subraya además de forma acertada este vínculo inicial del que parten las teorías de ambos pensadores, así como la fecundidad teórica de la disputa misma entre estos teóricos afines: “[...] the fact that they worked in different philosophical traditions is not the whole truth, nor is it the decisive one. And it does not warrant the precipitate judgment. There are deep philosophical commitments both above and below the surface, which draw their distinct projects closer together and which invite interesting and fruitful comparison. This is just one reason, and not the only one, that Habermas claims his initial remarks on *Political Liberalism* “remain within the bounds of a familial dispute”.²⁰⁰”

Tras las convergencias teóricas que existen entre filósofo el alemán y el estadounidense, no está por demás señalar que también hay coincidencias prácticas en su forma de asumir la política, puesto que ambos pueden ser

¹⁹⁹ Cfr. *Ibidem*

²⁰⁰ *Ibid*, p. 7

considerados como demócratas liberales; la etiqueta le queda perfecta a Rawls, pero en el caso de Habermas la cuestión es un tanto más compleja, más si se considera la historia de su formación intelectual, por lo que diversas voces han señalado críticamente un radical cambio que va de la teoría crítica profesada en la década de los 60s hacia el liberalismo democrático profesado desde la década de los 80s hasta la fecha. Habermas, sin embargo, siempre se ha considerado un liberal de izquierda, negando con ello que su postura política haya dado un giro radical, como lo intentan presentar sus detractores²⁰¹.

Al señalar tanto las convergencias como las divergencias entre los autores solo se da el primer paso para profundizar en el debate entre las propuestas teóricas de los autores. Una comparativa, por completa que pudiera ser, sólo da cuenta de manera superficial de acuerdos y desacuerdos tácitos o expresos entre los teóricos, pero encubre las verdaderas contribuciones suscitadas por el debate, mismas que se encuentran en las reinterpretaciones de sus propuestas a la luz de las críticas -acertadas o no- que se dirigen mutuamente. Para sacar a la luz dichas contribuciones, es pertinente analizar con detalle las argumentaciones puestas en juego en el intercambio.

²⁰¹ En una entrevista de 2018 Habermas aclara su militancia política: “Llevo 65 años trabajando y luchando en la universidad y en la esfera pública a favor de postulados de izquierdas. Si desde hace un cuarto de siglo abogo por la profundización política de la Unión Europea, lo hago con la idea de que solamente ese régimen continental podría domar un capitalismo que se ha vuelto salvaje. Jamás he dejado de criticar al capitalismo, pero tampoco de ser consciente de que no bastan los diagnósticos a vuelapluma. No soy de esos intelectuales que disparan sin apuntar”, Borja Hermoso *iPor Dios, nada de gobernantes filósofos! Entrevista a Habermas*, en: *El País semanal*, 10 de mayo del 2018.

III. BREVE RECUENTO DEL INTERCAMBIO: LOS TRES TEXTOS

“La guerra es el padre de todas las cosas”

Heráclito de Efeso

Toda discusión es una guerra²⁰²: las posiciones teóricas se defienden, los argumentos se construyen, las partes débiles en un debate se atacan. Para bien o para mal, la cultura occidental ha caracterizado de manera bélica los discursos teóricos, y este ejercicio dialéctico sirve -al menos teóricamente- para una mejor comprensión de la propia postura y de la ajena. Gracias al *Journal of Philosophy*, que sugirió a Habermas actuar de opositor a la teoría de Rawls, tuvimos la oportunidad de asistir a partir de la lectura a un gran encuentro teórico entre estos dos autores. No está por demás señalar la manera en que este intercambio de ideas se llevó a cabo, puesto que esta aclaración nos libraría de las falsas expectativas, mismas que llevarían a concluir falsamente el fracaso del debate entre Habermas y Rawls, alegando que el suelo teórico del que parten es tan distinto que en realidad las teorías nunca llegan a dialogar fructíferamente²⁰³. Cuando Sidney Morgenbesser (editor de proyectos especiales del *Journal of philosophy*) le propuso a Rawls que participara en un número especial de la revista en el que él y Habermas publicaran un texto en el que consideraran la

²⁰² Cfr. LAKOFF, George; JOHNSON, Mark, *Metáforas de la vida cotidiana*, Cátedra, Madrid, 2004, p. 40 ss.

²⁰³ Desde la perspectiva de Onora O’Neill, “The differences in Rawls and Habermas are partly traceable to the political problems that motivated their work. For Habermas, it was the German legacy and the construction of a constitutional order that could overcome the historical and potential depredations of nationalism. For Rawls, it was the civil rights movement, and a few other struggles”; según esta autora, al partir de problemas tan diversos, las ideas y los argumentos se dirigen hacia diversos objetivos, de tal manera que casi es imposible un verdadero encuentro entre ambos teóricos. Véase SKINNER, Quentin *et al.*, “Political Philosophy: The View from Cambridge”, *Journal of Political Philosophy*, p. 1-19, 2002.

propuesta del otro en torno a la justicia, Rawls aceptó, pero su participación fue en realidad distinta. El acuerdo final consistió en que Habermas haría una reseña crítica del más reciente libro de Rawls, el *Liberalismo político*, de tal manera que Habermas reseñó un libro inédito, que contenía diversas perspectivas nuevas del liberalismo de Rawls, aunado al hecho de que el alemán tenía en mente para ese entonces sus propios argumentos sobre su teoría política, mismos que quedarían plasmados en *Facticidad y validez*²⁰⁴.

A esto hay que sumar el hecho de que ambos autores ya tenían una preconcepción del trabajo de su colega (las referencias que hicieron en sus trabajos a las obras del otro datan al menos de principios de los 80's), de tal forma que la postura frente a la obra del otro ya se encontraba sesgada desde el debate previo, antes de que se suscitara el intercambio en el *Journal of philosophy* y que se compendiará en el *Debate en torno al liberalismo político*. Pero lo que hay que resaltar aquí es que, de entrada, el formato mismo del intercambio no ponía un suelo parejo en el que se enfrentaran dos teorías rivales, sino que más bien Habermas reseñó críticamente la obra inédita de Rawls, pero la opinión que el alemán tenía de la teoría del estadounidense no se encontraba libre de prejuicios y malinterpretaciones, mismas que Rawls responderá defensivamente en su "Réplica a Habermas"; Rawls desarrollará en su defensa aclaraciones pertinentes a las críticas efectivas y a las malinterpretaciones que Habermas hará de su obra, y anotará algunas pocas pero significativas críticas a la teoría del alemán. En el segundo texto de Habermas, veremos que su postura será más mesurada, pero insistirá en algunas críticas previamente realizadas en su primer texto.

²⁰⁴ Cfr. FINLAYSON, J.G., *The Habermas-Rawls debate*, p. 2

Este apartado pretende un doble objetivo: primeramente, delinear los principales argumentos que sirven para establecer el debate entre Habermas y Rawls tal como aparecen en el *Debate sobre el liberalismo político*. En un segundo momento, la discusión se focaliza acerca del papel de la filosofía según la entienden ambos autores a partir de sus respectivas teorías, y sobre todo, a la luz del debate que surge entre ambos. Aunque los planteamientos generales de ambos quedaron claramente delineados en este debate, Habermas tendrá la oportunidad de ampliar su perspectiva sobre la obra rawlsiana en escritos posteriores²⁰⁵, que representó una manera de seguir debatiendo, si no con Rawls, al menos sí con sus ideas

Es llamativo que Habermas haya delimitado al debate que sostuvo con Rawls “dentro de las limitadas fronteras de una disputa familiar”²⁰⁶. Sin duda alguna, con esto quiso decir que, en cierta manera, las posturas puestas en juego se encontraban muy cercanas tanto en presupuestos fundamentales como en objetivos finales; no obstante, no deja de ser peculiar el hecho de que son precisamente las disputas familiares las que en sí mismas resultan ser más conflictivas. Además, quedan dudas respecto a si ambas teorías están disputando sobre el mismo terreno, o, si en última instancia, los problemas que se generan entre ambas teorías radican tanto en la incomprensión teórica de las

²⁰⁵ Sobre ello hablará Habermas en *Mundo de la vida, política y religión* Trotta, Madrid, 2015, p. 237ss.

²⁰⁶ Habermas dice: “Puesto que yo admiro este proyecto, comparto su intención y considero sus resultados esenciales como correctos, el desacuerdo que quiero formular permanece dentro de las limitadas fronteras de una disputa familiar”, HABERMAS-RAWLS, *Debate en torno al liberalismo político*, p. 42. Si bien es cierto que Habermas asume que él forma parte de la misma familia teórica que su rival, no resulta claro cuál sea esta familia. Finlayson escribe las posibles opciones: pueden pertenecer a la familia de las teorías políticas neokantianas, la familia de las teorías hegeliano-kantianas, la familia de las teorías políticas pragmáticas kantianas, la familia de las teorías de la democracia constitucional liberal occidental, o la familia de las explicaciones de justificación pública de la democracia liberal, Cfr. FINLAYSON, *The Habermas-Rawls debate* p. 145.

tesis de su rival, o se generan debido a que en realidad los motivos que guían a sus proyectos teóricos son tan dispares, que las respuestas dadas son de fondo irreconciliables, a pesar de las semejanzas entre ambos y el trasfondo compartido.

Y tal parece ser el caso que se establece entre el *liberalismo político* defendido por Rawls y la ética -y política- discursiva habermasiana. Los autores no sólo pondrán en entredicho las cuestiones secundarias de sus respectivas teorías, sino que incluso atentarán contra el núcleo teórico de su rival. A continuación se realizará una síntesis de las posturas asumidas y los elementos criticados a partir del orden de los textos: Primero la crítica de Habermas contra Rawls, luego la réplica -y crítica- rawlsiana, para terminar con la contrarréplica de Habermas y un sumario de la disputa.

3.1.-El primer texto: Habermas contra Rawls

La estrategia habermasiana para atacar la obra de Rawls consiste, en un primer momento, en criticar directamente al centro del liberalismo político -según él lo entiende²⁰⁷- a partir de la puesta en duda de tres conceptos, a saber: I.-el diseño de la posición original, II.-el hecho del pluralismo y la idea del *consenso entrecruzado* [*overlapping consensus*], y III.-la relación entre autonomía pública y privada.

Las primeras críticas de Habermas a Rawls entonces están enfocadas en la *posición original*, sin embargo, es cierto que esta noción no juega un papel

²⁰⁷ Nuevamente resulta vital señalar aquí que Habermas realiza su comentario como reseñista de un texto inédito, con las limitantes que supone dicha labor: no está generando un debate abierto entre dos teorías, sino reseñando la nueva propuesta de Rawls (el *liberalismo político* tal cual se desarrolla en la obra homónima) a partir de la preconcepción que tiene el alemán de la obra del estadounidense.

preponderante dentro de la argumentación de Rawls en *Liberalismo político*²⁰⁸, lo cual lleva a pensar que Habermas está asumiendo que el *Liberalismo político* continúa las tesis de *Teoría de la justicia* sin cambios sustanciales en la propuesta general de Rawls. Si estos cambios de hecho se dieron, entonces algunas críticas de Habermas simplemente no procederían en un primer momento, al malinterpretar las ideas de *Liberalismo político* respecto a la obra temprana de Rawls. También resulta llamativo el hecho de que Habermas introduzca su Principio U como contraejemplo de la posición original, lo cual supone -erróneamente- que dichos conceptos están cumpliendo una misma función teórica, a saber, la de conseguir el *punto de vista mora*²⁰⁹ cuando el objetivo de Rawls pareciera ser distinto del que Habermas pretende achacarle - lo cual, por otro lado, no exime a Rawls de otras críticas respecto al objetivo que realmente se propone lograr con esta idea-. Se considerará a detalle esta cuestión más adelante.

La crítica habermasiana ataca directamente la forma en que Rawls reconstruye a la posición original con sujetos que son autointeresados, que intentan buscar el mejor bien para sí sin importarles los demás, a pesar de encontrarse tras el velo de ignorancia. En esto, Habermas critica cierto hobbesianismo que parecería estar subyacente a la posición original y a la teoría de la elección que presupone Rawls en su teoría. Independientemente de que

²⁰⁸ Este concepto es central para el argumento general de *Teoría de la justicia*, pero en *Liberalismo político*, la noción no aparece sino hasta la sección 4 de la conferencia VIII.

²⁰⁹ Recordemos que las primeras críticas que Habermas realizará a Rawls antes de *Reconciliación mediante el uso público de la razón* aparecen en *Conciencia moral y acción comunicativa*, respecto a cuál de las dos nociones -la rawlsiana de la posición original o el Principio U de Habermas- cumple mejor con el estadio 6 de Kohlberg. Cabe decir que será el mismo Kohlberg el que pondrá de ejemplo de su estadio 6 a la posición original de Rawls como ejemplo de moral postconvencional, y Habermas criticará las deficiencias de dicha teoría como punto de vista privilegiado de lo moral en comparación con el Principio U de la ética discursiva. Pero, y esto es fundamental, ¿en realidad era el propósito de Rawls establecer el punto de vista moral como Kohlberg sugiere, o más bien se toma a este mecanismo que intenta justificar principios políticos para un propósito que no le corresponde?

brinde condiciones -hipotéticas- de igualdad e imparcialidad impuestas por el *velo de ignorancia*, el mecanismo no está exento de dificultades que Habermas señalará: “1) ¿Pueden las partes en la posición original representar los intereses preferentes de sus clientes sobre la base de su egoísmo racional?; 2) ¿Se pueden asimilar los derechos básicos a bienes básicos? 3) ¿Garantiza el velo de ignorancia la imparcialidad del juicio?”²¹⁰.

La primera objeción respecto de la posición original está dirigida entonces hacia qué tanto pueden representar las partes que conforman la posición original los intereses reales de los sujetos en nombre de los cuales deciden. Dicho de otra forma, el alemán sugiere que es muy improbable que las conclusiones a las que lleguen los electores racionales que supone Rawls desde la posición original (sujetos autointeresados tras el velo de ignorancia) sean las mismas a las que llegarían ciudadanos reales en discursos reales, considerando únicamente su propio egoísmo. Claro que Rawls pudiera contrarrestar esta argumentación señalando la distancia que también existe entre los discursos hipotéticos ideales de Habermas que consideran a todos los afectados por una norma, con los discursos reales y siempre limitados.

Rawls intenta librar la objeción al señalar que los participantes en la posición original son personas morales quienes tienen no solo una concepción del bien, sino también un sentido de justicia, y quienes no solo son racionales sino también “razonables”. Y como personas morales razonables, están dispuestos a proponer y acatar los términos justos de cooperación, siempre que otros hagan lo mismo. Esta perspectiva ampliada de los participantes desarrollada en *Liberalismo político* intenta superar la objeción del alemán, quien

²¹⁰ HABERMAS; RAWLS, *Debate en torno al liberalismo político*, p. 45

cuestiona acertadamente: “¿puede permanecer inalterado el sentido de los intereses de justicia por la perspectiva de egoístas racionales?”²¹¹. Detrás de esas críticas, subyace una crítica más profunda a la teoría de la decisión racional que procede de Hobbes, y que Habermas supone se encuentra de trasfondo en la teoría de Rawls.

La segunda objeción habermasiana a la posición original se dirige hacia la idea de los derechos básicos entendidos como bienes básicos; parecería que el equívoco que encuentra Habermas en la postura de Rawls es la confusión que existe entre dos esferas distintas, porque una cosa son los bienes y otra muy distinta los derechos. A los participantes en la posición original se les estaría atribuyendo entonces cierto carácter prudencial al elegir estos bienes-derechos básicos, pero entonces se pierde el carácter deontológico de dichos derechos: “Los derechos se dejan <<disfrutar>> tan sólo en la medida en que se *ejercen*. No se pueden asimilar a bienes distributivos sin perder al tiempo su sentido deontológico”²¹².

Rawls, sin embargo, al derivar de la posición original sus dos principios de justicia, supone de alguna manera ciertos deberes y obligaciones que se desprenden de ellos, y esto puede estar en consonancia con una idea del bien en general acerca de la justa distribución de derechos para los ciudadanos racionales y razonables, de tal modo que no existe en su teoría una separación tajante entre bienes y derechos, como sí sucede con la teoría discursiva. Es por ello que Habermas quizá intenta buscar algo que ni siquiera se plantea Rawls, a saber, ese *sentido deontológico* que no es otra cosa que la fuerza normativa por la que se seguirían dichos derechos.

²¹¹ Ibid, p. 46

²¹² Ibid, p. 48

La argumentación en este punto es central para detallar una diferencia de fondo entre las teorías de Rawls y Habermas: el alemán analiza sucintamente la diferencia que existe entre normas y valores que hacen incompatible, para la teoría que él defiende, una correlación: “En tanto que las normas se siguen en el sentido de una satisfacción de expectativas de comportamiento generalizadas, los valores o bienes sólo se realizan o logran mediante acciones dirigidas a un fin. Es más, las normas se nos presentan con una pretensión de validez binaria y son o bien válidas o no lo son”²¹³.

Considero que aquí es vital entender que la justicia-qua-moralidad desarrollada por Habermas está discutiendo en el plano moral lo que Rawls plantea en el plano político, máxime este carácter binario que señala Habermas respecto de las normas (sobre todo morales): o son válidas o no lo son. Pero las instituciones políticas pueden considerarse, desde la lógica de Rawls, como más o menos justas, y no presentan esta distinción tajante que Habermas atribuye a las normas y a los bienes, sobre todo si se les piensa no a partir del plano moral, sino desde el plano político -y esa parece ser la intención misma del *Liberalismo político*-.

La tercera crítica trata sobre si el velo de ignorancia garantiza o no el punto de vista imparcial, pero según Habermas, se debería responder que la imparcialidad no está del todo asegurada, y para argumentar el por qué no sucedería esto, utiliza las dos conclusiones anteriores como premisas de esta nueva argumentación. Asumiendo el progresivo corrimiento del velo de ignorancia, sólo se lograría la imparcialidad una vez que éste se hubiera corrido del todo: “Tras la fundamentación de los principios de justicia, el velo de

²¹³ Ibid, p. 49

ignorancia es progresivamente levantado en los sucesivos pasos de las constituyentes [...] Puesto que entonces las informaciones que fluyen en torrente tienen que armonizar con los principios ya elegidos en condiciones de privación de información, no debe haber ninguna sorpresa desagradable”²¹⁴. Pero, según Habermas, los principios que se derivan de la posición original son coincidentes con los ciudadanos que poseen toda la información relevante debido a que, sugiere el alemán, el teórico ya ha construido los principios para la selección a la luz de la misma información que el teórico priva a los selectores en la posición original²¹⁵.

Ante esta objeción han aparecido diversos defensores de Rawls sobre la objeción habermasiana que intenta superar la monologicidad de la posición original a partir de su propia teoría procedimental e intersubjetiva (el Principio D de su ética del discurso). Martha Nussbaum enfatiza la diferencia entre las diversas concepciones de justicia que defienden ambos autores: It is difficult to compare Rawls’s view with Habermasian views for two reasons: first, because the original position is a hypothetical situation, and a device of representation, whereas Habermas focuses on an idealized conception of real social dialogue; second, because Habermas takes the core of social dialogue to lie in the many associations that comprise civil society, whereas Rawls has little to say about civil society (or, as he calls it, the “background culture”), focusing, even in his remarks about dialogue within society, on discussions pertaining to “constitutional essentials and matters of basic justice”²¹⁶. Nuevamente, si ambas perspectivas poseen diversos fines y se centran en problemas diferentes, no hay posibilidad

²¹⁴ Ibid, p. 53

²¹⁵ “En otras palabras: ¡la carga de elaborar la información que les sustrae a las partes en la posición original recae sobre el teórico mismo!” Ibid, p. 53.

²¹⁶ NUSSBAUM, Martha, *Rawls and feminism*, en: *The Cambridge Companion to Rawls*, p. 495.

siquiera de comparación entre ambas, ni mucho menos una superación de una por la otra, como lo propone Habermas en su primer texto²¹⁷.

Resulta conveniente mencionar que gran parte de la bibliografía que surgió posterior a la publicación de los textos que constituyen *Debate en torno al liberalismo político* se centraron en esta comparación de la posición original interpretada a la manera en que lo hace Habermas, con la propia teoría discursiva del alemán, señalando puntos a favor y en contra de ambas teorías. Uno de los teóricos involucrados en el tema de la imparcialidad entre ambos autores es Christopher MacMahon, quien ha señalado que incluso ambas teorías pudieran matizarse y mostrarse más compatibles, y contra Habermas, MacMahon llega a afirmar que la propia ética del discurso necesitaría de un dispositivo de imparcialidad como el de Rawls para llegar él mismo a la imparcialidad, puesto que es más conveniente derivar tal imparcialidad de fuentes morales (tales como las que constituyen el equilibrio reflexivo de Rawls) que a partir de las puras condiciones de posibilidad de la argumentación²¹⁸. Pero pareciera ser que la centralidad de esta cuestión ha sido exagerada por los comentaristas del debate entre Habermas y Rawls, y no me refiero a que de hecho sea un punto de debate que el mismo Habermas sugiere, sino más bien, que al centrarse en la comparación de la posición original con los principios de la ética discursiva, se pase por alto dos cuestiones fundamentales: Primero, que

²¹⁷ Dice Habermas: “Cuando la privación de información impuesta a las partes en la posición original por medio del velo de ignorancia genera una carga tan pesada de la prueba, parece lógico reducir la carga operacionalizando el punto de vista moral de otra manera. Pienso en el procedimiento abierto de una praxis argumentativa que se halle bajo los presupuestos exigentes del «uso público de la razón» y que no excluya de entrada el pluralismo de las convicciones y visiones del mundo” HABERMAS-RAWLS, *Op. Cit*, p. 54

²¹⁸ Dice MacMahon: “Shared deliberation has an important role to play in clarifying our moral thinking. But from what we have seen so far, we must understand the deliberative process as drawing on moral resources that transcend the rules of argumentation that structure the deliberative process” MacMAHON, Christopher, “Habermas, Rawls and Moral Imparciality”, p. 215 en: FINLAYSON, J. G.; FREYENHAGEN, F. *Habermas and Rawls. Disputing de Political*, 313 pp.

se intenta comparar dos dispositivos teóricos con fines distintos, y segundo, que las críticas de Habermas se dirigen a otras ideas de la teoría política de Rawls, que no tienen que ver ni con la posición original ni con el tema de la imparcialidad en cuanto tal. Y esto lleva a pensar, nuevamente, que el desacuerdo de fondo no se encuentre en la comparación de estos dos dispositivos, toda vez que la idea de la posición original no es tan trascendente para el argumento del *Liberalismo político*, así como el *Principio U* no resulta central para la teoría política de Habermas en *Facticidad y validez*.

De hecho, como ya se mencionó, las críticas a la posición original sólo son la primera de tres críticas generales que Habermas dirige a Rawls en su primer texto. El segundo conjunto de críticas se subdivide a su vez en dos líneas argumentales entrelazadas. La primera de ellas tiene que ver con el papel justificante (o fundante) del *consenso entrecruzado*, y la segunda con respecto al sentido de lo *razonable* en la teoría rawlsiana. Ambas cuestiones se encuentran íntimamente relacionadas porque tienen que ver con el papel justificatorio o fundamentador del consenso entrecruzado, aunado a la pretensión de validez de toda la teoría (lo *razonable*).

Habermas se pregunta “si el consenso entrecruzado del que depende la teoría de la justicia juega un papel cognitivo o sólo instrumental —esto es, si sirve primariamente a la ulterior justificación de la teoría, o bien si a la luz de la teoría ya justificada sirve para aclarar una condición necesaria de la estabilidad social”²¹⁹. Según el argumento de Habermas, el consenso entrecruzado sí debería jugar tal papel cognitivo, pero no sería capaz de hacerlo, puesto que sólo podría cumplir una función instrumental en la cuestión de la estabilidad y en la

²¹⁹ HABERMAS-RAWLS, *Op. Cit.*, p. 55

que, como él dice, el consenso “expresa solamente la contribución funcional que la teoría de la justicia puede realizar a la institucionalización pacífica de la cooperación social”²²⁰. Esto significa, desde la perspectiva del alemán, que la prueba de si tal concepción política puede ser el foco de un consenso entrecruzado pierde su esencial “sentido epistémico” y “sería entonces sólo un síntoma de la utilidad de la teoría, pero ya no de su corrección”²²¹. No es de extrañar que el contraejemplo de la teoría rawlsiana sea para Habermas su propia teoría, en la que existe una relación análoga entre las pretensiones de verdad y de corrección, de tal manera que en su teoría se pueda hablar propiamente de un *sentido epistémico*, toda vez que ambas pretensiones cumplen un criterio de validez intersubjetivo, del cual hemos hablado anteriormente.

Por otro lado, Habermas plantea en forma disyuntiva la pregunta acerca del papel del consenso entrecruzado: o tiene una carga cognitiva (y fundamenta los principios) o tiene una función meramente instrumental (y abona al tema de la estabilidad social). Dice Habermas “El concepto de justicia *elaborado* sobre esta base [la cultura política existente] tiene que ser examinado no obstante de nuevo para comprobar si puede contar con la aceptación de una sociedad pluralista”²²². En la interpretación habermasiana de la teoría de Rawls, se asume que lo que hace que un valor sea “político” es que, de hecho, caiga en la superposición de las doctrinas comprensivas razonables, y que, como consecuencia de ese hecho contingente, es políticamente útil para lograr el

²²⁰ Ibid, p. 57-58

²²¹ Ibid, p. 58

²²² Ibid, p. 56

consenso y la estabilidad social: por ende, el consenso no fundamenta nada y solo cumple un papel utilitario.

Los defensores de Rawls alegan que los valores que se consideran en la superposición no son sólo políticos, puesto que, curiosamente, Rawls afirma que “los valores de lo político son valores muy importantes y no fácilmente superables”²²³. Con esto se parece indicar que estos valores son, valga la expresión, valiosos en sí mismos, si es que se quiere sortear la objeción habermasiana en torno a cierto utilitarismo del consenso, pero si se acepta que estos valores son valiosos en sí más allá de su utilidad, considero que Rawls estaría suponiendo ideas metafísicas dentro de una supuesta teoría de la justicia que se asume sólo como política, y no como metafísica; si no aplica una objeción, aplica la otra.

Ahora bien, si los ciudadanos se ponen de acuerdo sobre una misma concepción de justicia, pero debido al procedimiento, esta concepción renuncia a su carácter cognitivo y sólo se basa en el consenso entrecruzado, en realidad pueda ser que el acuerdo alcanzado descansa en diversas razones, que pudieran ser otras distintas, pero lo importante es solamente llegar a tal acuerdo, y tal es la crítica que realiza Habermas a Rawls, al renunciar a declarar como *verdadera* su teoría; Rainer Forst, quien apoya la crítica de Habermas, afirma: “The doctrines thus overlap with respect to common principles that they recognize as reasonable and “embed” into their comprehensive doctrines, but each one offers different reasons for the validity of the principles”²²⁴. De fondo, y

²²³ RAWLS, *Liberalismo político*, p.167.

²²⁴ FORST, Rainer, “The justification of Justice”, p. 163, en: FINLAYSON-FREYENHAGEN, (ed.), *Habermas and Rawls. Disputing the political*, 313pp.

nuevamente, lo que se pierde según Habermas es un acuerdo racionalmente motivado, y, por ende, moral.

La segunda crítica que se desprende de la idea del consenso entrecruzado versa en torno al significado de lo razonable, que Habermas describe en un primer momento como “la actitud reflexiva de tolerancia ilustrada”²²⁵, con lo que remite a la tolerancia de las religiones allí donde la verdad de tales doctrinas resulta incierta, y entonces resulta prudente establecer una actitud permisiva ante tales doctrinas. Y esta crítica está vinculada con la anterior porque a los ojos de Habermas este sentido de lo razonable implica renunciar al carácter cognitivo de su teoría, lo cual supone en cierto modo una contradicción al, por un lado, negar el aspecto epistemológico de la teoría y, al mismo tiempo, conceder una tesis metafísica a su propuesta moral que subyace a su interpretación de los valores en el consenso entrecruzado:

“El problema no consiste en que Rawls rechace un realismo de los valores platonizante y que por consiguiente niegue a las afirmaciones normativas un predicado de verdad entendido semánticamente, sino en que concede a las cosmovisiones —*comprehensive doctrines*— tal predicado de verdad. Con ello se priva de la posibilidad de dejar a la expresión «razonable» las connotaciones epistémicas que tiene que mantener como atributo de su propia concepción de la justicia, si es que ésta pretende tener en algún sentido un carácter normativamente vinculante”²²⁶.

Rawls, sin embargo, pretende evitar tales afirmaciones respecto al carácter de verdad de su teoría evadiendo -al menos en la intención- toda tesis metafísica en su argumento, de tal manera que ni afirma ni niega acerca de la

²²⁵ HABERMAS-RAWLS, *Op. Cit.*, p. 55.

²²⁶ *Ibid*, p. 62

posible verdad de una doctrina integral. “Muchos ciudadanos, si no es que todos, acaso deseen dar a su concepción política un fundamento metafísico como parte de su propia doctrina comprensiva; y esta doctrina (supongo) incluye una concepción de la veracidad de los juicios morales. [...] Como está dicho, aquí no dice nada el constructivismo. Sólo dice que, para una concepción política razonable y viable, no se necesita sino una base pública fundamentada en los principios de la razón práctica, junto con una concepción de la sociedad y de la persona”²²⁷.

Este método de evitación resulta insuficiente para Habermas, puesto que, desde su interpretación de *Liberalismo político*, la propia teoría requiere de un fundamento mucho más sólido, por lo que cita un párrafo extenso de esta obra²²⁸ del cual deriva que la teoría rawlsiana debe tornarse verdadera, y que pudiera hacerlo desde los presupuestos mismos de Rawls, pero sólo a partir de una doctrina comprensiva (cosa que Rawls no estaría dispuesto a aceptar, a riesgo de traicionar toda su propuesta).

Ciertamente que aquí, como en otras partes del debate, también está de fondo la interpretación de las nociones teóricas de cada autor, puesto que Habermas parece entender que las visiones éticas del mundo (o *cosmovisiones*) son equivalentes a las *doctrinas comprensivas* de Rawls; también se encuentra

²²⁷ RAWLS, J., *Liberalismo político*, p.

²²⁸ “«Political convictions (which are also moral convictions) are objective —actually found on an order of reasons— if reasonable and rational persons, who are sufficiently intelligent and conscientious in exercising their powers of practical reason ... would eventually endorse those convictions... provided that these know the relevant facts and have sufficiently surveyed the grounds that bear on the matter under conditions favorable to due reflection» [«Las convicciones políticas (que son a un tiempo convicciones morales) son objetivas —fundadas de hecho en un orden de razones— si es el caso que personas razonables y racionales suficientemente inteligentes y conscientes en el ejercicio de las facultades de la razón práctica ... aceptaran eventualmente esas convicciones ... en el supuesto de que esas personas conocieran los hechos relevantes y que hayan considerado suficientemente las razones que tienen que ver con el asunto en condiciones favorables a la reflexión debida.»]” HABERMAS; RAWLS, *Op. Cit.*, p. 61 [La cita del *Liberalismo político* de FCE es un poco diferente]

a debate el determinar si se les puede atribuir verdad a tales doctrinas. El alemán dice que “las cosmovisiones se miden [...] más por la autenticidad de los estilos de vida que acuñan que por la verdad de las afirmaciones que contienen”²²⁹, mientras que el estadounidense comenta que “si cualquiera de las doctrinas comprensivas razonables que intervienen en el consenso traslapado existente es la verdadera, entonces la concepción política misma es la verdadera, o una aproximación a la verdadera, en el sentido de que la apoya una doctrina verdadera”²³⁰.

Puede ser que ninguna parte de la doctrina comprensiva razonable sea cierta y que, como consecuencia, la concepción política no sea cierta, pero que todavía un ciudadano libre e igualitario la pueda afirmar como razonable. Habermas piensa que, con este pensamiento, Rawls “hace depender la legitimidad y la estabilidad de las instituciones, en una sociedad bien ordenada, de la posible transferencia de verdad de por lo menos una de estas doctrinas en la concepción de justicia que le sirve de base”²³¹ Si bien es cierto que Rawls pudiera alegar que no pretende fundamentar filosóficamente una teoría, sino más bien brindar una justificación adicional a los ciudadanos en la conformación de su propia concepción política de justicia, considero que esta es una de las críticas más efectivas que Habermas dirigirá a Rawls.

Por otro lado, y finalizando el primer texto del debate, Habermas apuntala tres líneas argumentales críticas bajo el subtítulo de “Autonomía privada y autonomía pública”: una referente al liberalismo y el republicanismo, otra sobre la noción de lo político, y un argumento final sobre los modestos límites de la

²²⁹ Ibid, p. 63

²³⁰ RAWLS, J., *Liberalismo político*, p. 154, nota 19

²³¹ HABERMAS, J., *Mundo de la vida, política y religión*, Trotta, Madrid, 2015, p. 247

teoría de Rawls y la suya (es decir, la ética del discurso). Entonces, el primer conjunto de argumentos críticos versa sobre si Rawls consigue o no equilibrar la libertad *de los modernos y de los antiguos*, es decir, si es capaz de conciliar satisfactoriamente al liberalismo con el republicanismo. Al respecto Habermas sentencia: “de la estructuración en dos etapas de su teoría se sigue una prioridad de los derechos básicos liberales que deja al proceso democrático en cierta medida en la sombra”²³². Es decir, que, en última instancia, el alemán considera que el estadounidense le dará mayor prioridad a los derechos liberales que a la soberanía popular.

Como en otros lugares del debate, hay que recordar aquí que Habermas está pensando siempre desde su propia teoría, y más aún cuando en los mismos años en los que redacta su reseña al *Liberalismo político*, está terminando su propio enfoque político, cuyas tesis se encuentran en *Facticidad y validez*. Resulta entonces natural que la perspectiva rawlsiana al respecto de esta prioridad de los derechos liberales sobre la autonomía popular chocha contra la tesis sugerida por Habermas, la de la co-originalidad de la autonomía pública y privada: “La cooriginalidad de autonomía privada y autonomía pública muéstrase sólo cuando desciframos y desgranamos en términos de teoría del discurso la figura del pensamiento que representa la <<autolegislación>>, figura conforme a la cual los destinatarios son a la vez autores de sus derechos”²³³. La tesis de cooriginalidad juega un papel importante para la teoría política de Habermas, puesto que no sólo trata de equilibrar ambas autonomías, sino que intenta cumplir a cabalidad la autonomía en cuanto tal, es decir, que los ciudadanos

²³² HABERMAS; RAWLS, *Op. Cit.*, p. 66

²³³ HABERMAS, J., *Facticidad y validez*, p. 169; este argumento es más extenso, y considera tres dimensiones

sean capaces de darse leyes y que estén dispuestos a acatarlas, toda vez que han sido establecidas por ellos: en ello hay una clara defensa al proceso democrático.

¿Cómo es que la teoría rawlsiana termina por priorizar los derechos liberales, poniendo en segundo término el proceso democrático y la soberanía popular? Habermas lo explica de la siguiente manera: “El tipo de autonomía política que en la posición original, es decir, en la primera etapa de formación de la teoría, se resigna a una existencia virtual, no puede desplegarse en el corazón de una sociedad constituida jurídicamente”²³⁴. Es decir, que más allá del ejercicio teórico-hipotético de la posición original, los ciudadanos ya se encuentran de hecho sujetos a principios y normas que han sido institucionalizados, y que ya no están en su control²³⁵.

A través del dispositivo de la posición original y la secuencia de cuatro etapas, que es un modelo diseñado para la autonomía política, el teórico político -o sea Rawls- construye y refina los principios de justicia. Estos principios se aplican externamente a una constitución liberal a la que confieren legitimidad en la medida en que se ajuste a estos principios; de tal manera que establece los derechos liberales como derechos básicos, que luego, a su vez, limitan el proceso democrático externamente. En este aspecto, también parece acertado el sucinto análisis de Habermas, debido a que Rawls no se centró en elaborar una teoría democrática detallada, sino que su interés se centra sobre todo en justificar los derechos liberales que aplican para una sociedad democrática.

²³⁴ HABERMAS; RAWLS, *Op. Cit.*, p. 66

²³⁵ Cfr. *Ibid*, p. 67

La segunda crítica del apartado final se centra en los tres sentidos de “lo político” en Rawls, término casi técnico que describe una concepción de justicia que es: 1.-neutral con respecto a las cosmovisiones, 2.-de alcance restringido en su aplicación a la estructura básica de la sociedad, y .3-basado en un pequeño fondo de valores en común²³⁶. Si bien es cierto que Rawls asume que su teoría es neutral en cuanto al objetivo, ya desde el *Liberalismo político* matiza dicha característica de su teoría, señalando que, si bien es cierto que no tiene como objetivo promover ninguna doctrina comprensiva, no es neutral su efecto o influencia y lo hará inevitablemente con el tiempo, se formarán doctrinas comprensivas razonables a su propia imagen²³⁷.

Pero la crítica de Habermas se centra, sobre todo, en la cuestión de si el término técnico de *lo político* entendido al modo rawlsiano, a saber, como lo referente a “elementos constitucionales esenciales y [...] asuntos de justicia básica”²³⁸ es demasiado restringido y omite lo que comúnmente se entiende por político, además de establecer una separación tajante entre la autonomía privada y la pública, cuando en la realidad política concreta, ambas son correlativas y problemáticas²³⁹. Esta idea se retomará a partir de la respuesta que brindará Rawls a la objeción habermasiana sobre la supuesta limitación de la noción de lo político.

²³⁶ Cfr. Ibid, p. 67-68

²³⁷ “Si bien el liberalismo político busca un terreno común y es neutral en su objetivo, importa recalcar que, no obstante, puede afirmar la superioridad de ciertas formas de carácter moral, y alentar la práctica de ciertas virtudes morales. Así, la justicia en tanto que imparcialidad incluye tomar en cuenta ciertas virtudes políticas: las virtudes de la cooperación social justa, tales como las virtudes de la civilidad y de la tolerancia, de la razonabilidad y del sentido de imparcialidad”, RAWLS, J., *Liberalismo político*, p. 189.

²³⁸ Ibid, p. 15.

²³⁹ “Trazando semejante frontera a priori entre la autonomía privada y la autonomía pública Rawls contradice [...] no sólo la intuición republicana de que la soberanía popular y los derechos humanos derivan de la misma raíz. Contradice también la experiencia histórica, especialmente la circunstancia de que las variables fronteras entre la esfera privada y la pública siempre han sido problemáticas desde el punto de vista normativo”. HABERMAS; RAWLS, *Op. Cit.*, p.68

Por último, *Reconciliación mediante el uso público de la razón* termina con una sucinta reflexión acerca de los límites y alcances de la teoría rawlsiana, pero Habermas no tarda en utilizar su propia teoría de contraejemplo: “En comparación con la teoría moral rawlsiana de la justicia, semejante teoría procedimental de la moral y del derecho es a un tiempo más y menos modesta”²⁴⁰. La teoría de Habermas es supuestamente menos modesta, ya que da un mayor papel a la filosofía en su explicación y justificación tanto de la moral como de la legitimidad política, mientras que la teoría rawlsiana supuestamente se mueve sólo en el plano político y deja lo filosófico “tal como está”. El tema de fondo, y que resulta vital considerar para esta investigación, es la diferencia que existen entre la fundamentación filosófica y la política, y ello se discutirá a detalle en el análisis del último texto que constituye el *Debate en torno al liberalismo político*.

Pero, aunado al tema de la fundamentación o justificación de las teorías, también está otro asunto relacionado, puesto que existe otra característica por la que la teoría habermasiana es menos modesta que su contraparte rawlsiana, a saber, que no rehúye a las nociones de racionalidad y verdad -y de hecho, ni siquiera el mismo Rawls puede evitar entrar en estos terrenos: “su <<constructivismo político>> le arrastra *no lens volens* hacia la disputa entorno a los conceptos de racionalidad y verdad”²⁴¹. Y es que para Habermas resulta hasta cierto punto evidente que toda proposición teórica posea una pretensión de verdad, misma que debe probarse discursivamente y prevalecer con la *fuerza sin fuerza del mejor argumento*, incluso su propia teoría. El método evasivo que

²⁴⁰ Ibid, p. 70

²⁴¹ Ibid, p. 71

pretende implementar Rawls desde su *Liberalismo político* en realidad ni siquiera pudiera considerarse como una opción a los ojos del alemán.

Ahora bien, por otro lado, la teoría discursiva según Habermas se presenta como más modesta en cuanto que impone más restricciones al teórico político (o filósofo político), en tanto que potencia la participación de los ciudadanos: “yo propongo que la filosofía se limite a la clarificación del punto de vista moral y del procedimiento democrático”²⁴². Si es cierto que esto sucede para todas las áreas que abarca la teoría discursiva de Habermas o no, es una cuestión que puede ponerse en duda -verbigracia, su teoría política de *Facticidad y validez* hace algo más que defender un punto de vista moral e imparcial, y deriva un sistema de derechos²⁴³ a partir de sus presupuestos teóricos-, si bien, la ética del discurso puede salir mejor librada al respecto, y cumplir entonces este procedimentalismo sin contenido sustancial que intenta diseñar Habermas.

Antes de pasar al análisis del texto de Rawls, se pueden señalar algunos aspectos generales del camino recorrido hasta ahora. Lo primero que hay que mencionar es que gran parte de las críticas a la posición original de Habermas corresponden a la manera en que entendió la *Teoría de la justicia*, de tal manera que Rawls realizará en su defensa sólo explicitaciones del *Liberalismo político*, haciendo ver que algunas críticas a esta noción son solo malentendidos; a este respecto, resulta para nuestros propósitos señalar que la confrontación entre la *posición original* y el *Principio U* no son el núcleo del debate, y no juegan un

²⁴² Ibidem

²⁴³ En *Facticidad y Validez* Habermas habla de una génesis lógica de derechos que se da en el entrelazamiento de la *forma jurídica* con el principio del discurso: “la génesis lógica de estos derechos constituye entonces un proceso circular o movimiento circular, en el que el código que es el derecho y el mecanismo para la generación de derecho legítimo, es decir, el principio democrático, se constituyen cooriginalmente” HABERMAS, *Facticidad y validez*, p. 187. Sobre cuáles sean esos derechos derivados, véase Ibid, p. 188-189

papel importante en los dos siguientes textos. Sobre las críticas al consenso entrecruzado sucede algo similar: existen algunas imprecisiones que pudieran tornar incorrectas las críticas de Habermas. Pero lo que resulta más fructífero analizar, ya que representan críticas válidas que Habermas realiza a Rawls en este primer momento, serían las críticas que corresponden al sentido restringido de lo político, la preponderancia de los derechos liberales sobre la democracia, así como la supuesta incapacidad de librar las cuestiones en torno a la verdad y la racionalidad de su teoría, aún a pesar de su método de evasión; algunos temas aparecerán en el tercer texto, pero resulta necesario considerar antes la réplica de Rawls a Habermas.

3.2.-Segundo texto: Rawls contra Habermas

El texto de Rawls que contesta a la reseña crítica del alemán lleva sencillamente el título de *Réplica a Habermas*; el ensayo es el texto más extenso de los tres que constituyen el *Debate en torno al liberalismo político*, y en muchas ocasiones, Rawls intenta aclarar su propia teoría a partir de las críticas, exactas o inexactas, que realiza Habermas. Pero no sólo eso, el filósofo estadounidense también anota algunos argumentos críticos contra la teoría habermasiana, de tal manera que resulta pertinente considerar que el texto de Rawls no es únicamente defensivo, sino que también intentará dirigir algunos argumentos contra su oponente.

Rawls inicia su defensa con un movimiento doble: señala la peculiaridad de su teoría y crítica, de pasada, la de su rival: “De las dos diferencias principales entre la posición de Habermas y la mía, la primera consiste en que su posición es comprensiva mientras que la mía es una explicación de lo político y se limita

a ello”²⁴⁴, es decir, que su teoría se circunscribe al plano de lo que él entiende por político en tanto que es independiente de cualquier doctrina comprensiva, mientras que la teoría discursiva, junto con otras teorías políticas, se pueden circunscribir a lo que él denomina *doctrinas comprensivas*. Con esto básicamente está afirmando que cada teoría se encuentra en distinto nivel; pero habrá que analizar si esto es cierto.

Sobre este punto existe una coincidencia de fondo entre ambos autores, puesto que asumen que la teoría de Rawls intenta ser más “cerrada”, y por ende, supuestamente independiente, en tanto que la teoría de Habermas introduce algunos elementos que “van más allá de la filosofía política”²⁴⁵. Con el afán de diferenciar apropiadamente cada teoría, Rawls dice sobre Habermas que “de hecho, el objetivo de su teoría de la acción comunicativa es dar una explicación general del significado, la referencia, la verdad o validez tanto de la razón teórica como de las distintas formas de razón práctica”²⁴⁶. Rawls establece una relación entre la teoría habermasiana y la hegeliana, y concluye que “La doctrina de Habermas es [...] una doctrina lógica en el amplio sentido hegeliano: un análisis filosófico de los presupuestos del discurso racional [...] que incluye en su seno según se afirma todos los temas sustanciales de las doctrinas religiosas y metafísicas”²⁴⁷.

Las críticas de Rawls al respecto parecen ser varias: primero, se critica que la teoría habermasiana posea diversos presupuestos teóricos que en sí mismos son discutibles y que se justifican más allá del plano político; segundo, la teoría del discurso pudiera entenderse entonces como una cosmovisión

²⁴⁴ Ibid, p. 76

²⁴⁵ Cfr. Ibid, p. 77-79

²⁴⁶ Ibid, p. 79

²⁴⁷ Ibid, p. 82

metafísica secular, en la medida en que las doctrinas religiosas y éticas devinieron en los procesos comunicativos contemporáneos en los que se apoya la teoría discursiva; tercero, la teoría del discurso es metafísica porque “da cuenta de lo que hay”²⁴⁸. Además, en tanto que la teoría discursiva se presenta en contra de otras teorías rivales, la propuesta de Rawls “deja a la filosofía tal como está” y de forma similar “deja inalteradas todo tipo de doctrinas religiosas, metafísicas y morales”²⁴⁹.

¿Qué significa el que la teoría discursiva de Habermas sea catalogada como una doctrina comprensiva razonable? En *Liberalismo político* Rawls señala que, desde su terminología, una doctrina razonable “abarca los más importantes aspectos religiosos, filosóficos y morales de la vida humana de manera más o menos consistente y coherente”²⁵⁰. Se destacan tres aspectos que pueden interrelacionarse, pero no necesariamente: el religioso, el filosófico y el moral. Verbigracia, la teoría kantiana no es una religión, pero sí es una teoría filosófica que a su vez intenta justificar una teoría moral, por lo que sería una *doctrina comprensiva* al menos en esos dos aspectos. ¿Qué sucede con la teoría discursiva? evidentemente, la teoría habermasiana no se ocupa de los aspectos religiosos y del sentido último de los seres humanos, por lo que no puede ser entendida como una cosmovisión sin más, aunque Rawls parece entender a la teoría discursiva como la sublimación de discursos religiosos²⁵¹. Pero también resulta claro que Habermas se enfrenta a los problemas de la racionalidad, la

²⁴⁸ Ibid, p. 82

²⁴⁹ Ibid, p. 78

²⁵⁰ RAWLS, J., *Liberalismo político*, p. 75

²⁵¹ Es curioso que, en realidad, Habermas tenga toda una teoría de la modernidad que explica el paso de las concepciones religiosas hacia el secularismo, pero pasando por alto esto, Rawls aún consideraría que la teoría discursiva cumple en cierto modo con esta característica de las doctrinas comprensivas.

verdad, etc., por lo que queda de manifiesto que, al menos con lo que respecta al ámbito filosófico, puede entenderse como una doctrina comprensiva.

En el plano de la moral, sin embargo, la cuestión es más compleja, debido a que, ciertamente, la teoría política de Habermas presupone una determinada moral, pero no una teoría moral tradicional que reflexiona acerca de lo bueno. Él niega explícitamente que esto sea una opción para una teoría postmetafísica en las sociedades modernas. Los únicos restos de la ética en la teoría del discurso son, según Habermas, el “remanente de lo bueno en el corazón de lo correcto”, pero esto no supone sin más que su teoría dependa de una determinada concepción del bien.

Hasta aquí, lo único que se ha establecido es que la teoría discursiva puede ser considerada como una *doctrina comprensiva* a los ojos de Rawls, al menos en dos aspectos -el filosófico y el moral-; pero, ¿en qué afecta esto a las críticas de Habermas a Rawls? El argumento rawlsiano parece dirigirse a este respecto con los compromisos teóricos que pudiera acarrear una teoría política que dependa de otras áreas, como sucede con el caso de la teoría política discursiva de Habermas, que acarrea presupuestos teóricos tanto de una pragmática del significado como de una concepción de la verdad. Pero la dificultad no es solo teórica, sino que tiene que ver más en el ámbito práctico y por ello es más radical, según Rawls, ya que la concepción de Habermas de legitimidad democrática, al no ser independiente -al no ser *política* en el sentido rawlsiano- no es en sí misma capaz de ser el foco de un consenso de ciudadanos razonables, ya que no se construye solo de ideas y de valores inherentes a nuestra razón humana común. Es por ello que la teoría de Habermas sigue

siendo *metafísica*, en tanto que la *justicia como equidad* es una concepción política (en el ya mencionado sentido restringido del término).

Por lo tanto, una teoría que en sí misma pueda ser debatible y no logre el consenso de ciudadanos razonables, no ayudará a lograr la estabilidad de la sociedad por las razones correctas. Claro que el tema de la estabilidad resulta más relevante para el proyecto del *Liberalismo político* que para la teoría de Habermas, y de hecho el alemán hará alusión a esta idea posteriormente, en su respuesta al texto de Rawls, quien por este motivo, intenta delimitar estrictamente su noción de lo político. Aún más, a partir de estas explicitaciones, Rawls expresará de manera peculiar la labor del filósofo político dentro de la sociedad, pues desde su punto de vista, la teoría política debe responder a los cánones de la justificación política. Es decir, los requisitos de la razón pública recaen sobre él como proponente de la justicia como equidad (su ejemplo favorito de una concepción política de la justicia) y como el defensor del liberalismo político; hay en esto una defensa de la labor del teórico político como experto del ámbito.

Habermas niega esta perspectiva, pues para él la tarea de los teóricos políticos es presentar ideas, basadas en su experiencia, y someterlas a debate entre pares, alumnos, ciudadanos, o cualquier interesado en el tema. Los teóricos pueden hacerlo sobre la base de las teorías que les gusten, controvertidas o no, aunque la disciplina del discurso y la argumentación los requiere, cuando se les solicita, para defender las pretensiones de validez de sus teorías con argumentos. Rawls dice, acorde con la teoría de Habermas, que en ella "No hay expertos: un filósofo no tiene más autoridad que otros ciudadanos. Quienes estudian filosofía política pueden a veces saber más acerca de ciertas

cosas, pero eso lo puede cualquiera. Todos apelan igualmente a la autoridad de la razón humana presente en la sociedad”²⁵². Así pues, el criterio de validez para Habermas será nuevamente la situación ideal del habla, en tanto que para Rawls, será el equilibrio reflexivo ampliado²⁵³; esto no implica solamente un cambio de nomenclatura, ya que lo que está en juego es la función del teórico político dentro de la sociedad.

Tras el primer argumento que tiene por objetivo caracterizar detalladamente a su teoría diferenciándola de la de Habermas, Rawls profundiza en la manera en que entiende la *fundamentación* o *justificación* de su teoría. Previamente, en *Liberalismo político*, había establecido dos etapas en la que el primer paso consistía en una justificación independiente sobre la base de los valores políticos, y el segundo paso intentaba asegurar que tal concepción es suficientemente estable al ser el foco de un consenso entrecruzado de ciudadanos razonables²⁵⁴. En la réplica a Habermas, amplía su interpretación de la justificación política señalando la existencia de tres distintas formas: la justificación *pro tanto*, la justificación plena por una persona dentro de la sociedad, y la justificación pública; si bien es cierto habíamos hablado de ellas anteriormente (en el capítulo dos), aquí se les analizará en el conjunto del argumento que presenta Rawls en su defensa.

La primera justificación es independiente o *pro tanto*, en la medida en que intenta justificar la concepción política “solo en valores políticos”, es decir,

²⁵² Ibid, p. 87.

²⁵³ Cfr. Ibid, p. 88

²⁵⁴ “El constructivismo político también sostiene que si una concepción de la justicia está correctamente fundamentada en principios y concepciones de la razón práctica correctamente expuestos, entonces esa concepción de la justicia es razonable para un régimen constitucional. Además, si esa concepción puede ser el foco de un consenso traslapado de doctrinas razonables, entonces, para propósitos políticos, esto basta para establecer una base pública de justificación” RAWLS, J., *Liberalismo político*, p. 132.

aquellos que ya se encuentran contenidos en la superposición del consenso entrecruzado. En esta etapa, se comprueba la completitud de la concepción política al ver si estos valores se pueden ordenar de tal manera que respondan a “todas, o casi todas, las cuestiones concernientes a los asuntos constitucionales esenciales y a la justicia básica”²⁵⁵. Esta etapa justificatoria es independiente entonces del consenso entrecruzado.

Para entender adecuadamente el argumento de Rawls y lo que se encuentra en juego en esta explicitación de tres niveles justificatorios, hay que señalar que Rawls intenta aquí complementar su teoría para defenderse de sus críticos como Jonathan Quong, quien, entre otros, ha criticado fuertemente lo que él ve como una “visión común” del papel de la idea del consenso entrecruzado en el liberalismo político. Si el objetivo o fin que busca el consenso entrecruzado es la concepción de justicia, este proceso no estará completo hasta que sea aceptado por todos los ciudadanos, pero lo acordado sólo es lo que previamente ya estarían aceptando las diversas doctrinas comprensivas, de tal manera que la primera etapa justificatoria sólo estaría preparando la conclusión a la que efectivamente llegarían tras el consenso -la visión común-, pero que no estaría completa hasta que no fuera aceptada tras ese consenso: “la justificación pública de la justicia no está completa hasta que demos que los principios dentro de la concepción política pueden ser objeto de un consenso superpuesto entre todas las doctrinas comprensivas razonables”²⁵⁶.

²⁵⁵ HABERMAS; RAWLS, *Op. Cit.* p. 90

²⁵⁶ En el original en inglés: “the full or public justification of justice is not complete until we show that the principles within the political conception can be the subject of an overlapping consensus amongst all the reasonable comprehensive doctrines” QUONG, Jonathan, *Liberalism without perfection*, Oxford University Press, 2011, p. 162

Entonces, desde esta interpretación de la *visión común*, lograr un consenso entrecruzado sobre la concepción política debería ser visto como la etapa final de la justificación pública, que completa el proceso, y no como el punto de partida inicial. Sería entonces la conclusión, no la premisa, del argumento de Rawls. Además ¿cómo podemos derivar una determinada noción de justicia [la justicia como equidad del liberalismo político] sin que ésta se encuentre plenamente justificada tras el consenso? Si tras el consenso entrecruzado sólo se van a aceptar los valores que puedan aceptar todas las doctrinas comprensivas, pareciera que la teoría resulta superflua en última instancia; pero, si sólo se complementa plenamente tras el consenso, esto hace que el *liberalismo político* quede a merced de posibles críticas a partir de las propias doctrinas comprensivas, que bien pudieran concluir otra concepción de justicia distinta²⁵⁷. Esta interpretación del consenso como la *visión común* resulta relevante, porque Habermas parece asumir una crítica similar sobre la teoría de Rawls.

A diferencia del *Liberalismo político* y su explicación en dos etapas, Rawls intenta dejar en claro que la idea de un consenso superpuesto razonable es operativa en la primera etapa, que puede considerarse de forma independiente: “una idea muy diferente en el liberalismo político -la idea de lo que denomino *consenso entrecruzado razonable*- es que la concepción política de la justicia es elaborada primero como un punto de vista independiente que se puede justificar *pro tanto* sin considerar, o intentar ajustarse, o incluso conocer lo que son, las doctrinas comprensivas existentes”²⁵⁸.

²⁵⁷Cfr. Ibidem

²⁵⁸ HABERMAS, J.; RAWLS, J., *Op. Cit.*, p. 93

Entonces, para librar la objeción de Quong de la “visión común” del liberalismo político, Rawls debe asumir que lo importante en el consenso entrecruzado no es sólo la concepción política sin más, sino el contenido de esta concepción política, a saber, los *valores políticos* que constituyen a dicha concepción. Estos valores, como se han mencionado, son *valiosos en sí mismos* y no sólo son políticos, sino morales. Claro que Rawls no tiene una teoría más elaborada al respecto, y resulta llamativo que un autor que rehúye tanto la etiqueta de *metafísico* tenga que sostener toda su justificación en la existencia de valores políticos. Pero el punto aquí es que el estadounidense debe defender la posibilidad de una justificación independiente o *pro tanto*, tratando de no hacerlo depender en última instancia del resultado del consenso como etapa final: “Con dicha idea [de un consenso superpuesto razonable] se intenta no poner obstáculos en el camino de todas las doctrinas razonables que apoyan una concepción política eliminando de dicha concepción cualquier idea que vaya más allá de lo político y de la que no podría esperarse la aprobación de todas las doctrinas razonables”²⁵⁹.

Tras defender la posibilidad de una justificación independiente, Rawls explica la segunda justificación que consiste en que todos los ciudadanos razonables como miembros de la sociedad civil pueden asumir la concepción política de la justicia a partir de su propia doctrina comprensiva: “el ciudadano acepta una concepción política y completa su justificación insertándola de algún modo en su doctrina comprensiva bien como algo verdadero o como algo razonable, según lo que dicha doctrina permita”²⁶⁰. Aquí la justificación radica en la perspectiva misma de las doctrinas comprensivas, y no depende en específico

²⁵⁹ Ibidem.

²⁶⁰ Ibid, p. 90

de los *valores políticos* a los que alude Rawls en la primera justificación independiente. Esta segunda justificación es la que Habermas llamará *justificación completa* (en consonancia con la interpretación de Quong).

Por último, la tercera forma es la justificación pública por la sociedad política. Considero que la idea de *público* en Rawls resulta en primera instancia equívoca, puesto que, con Habermas, pensaríamos que tal clase de justificación consistiría en que los ciudadanos intercambian razones válidas para la defensa de su propia concepción de justicia; pero según parece, Rawls le da otro significado a lo público: el que cada ciudadano logre incorporar satisfactoriamente la concepción de justicia al interior de su doctrina comprensiva. Rawls observa que en esta justificación “los contenidos explícitos de estas doctrinas no tienen ningún papel normativo en la justificación pública; los ciudadanos no atienden al contenido de las doctrinas de los demás”²⁶¹; el énfasis está puesto en la existencia real del consenso en la medida en que diversos ciudadanos con distintas doctrinas comprensivas son capaces de identificar y defender los principios de la concepción de justicia compartida, que contribuye a la justa cooperación de la sociedad.

El problema de esta clasificación a los ojos de Habermas es que no existe un acuerdo moral real en las dos últimas formas de justificación, puesto que ni en la justificación individual ni en la pública se puede cumplir el criterio de validez que el alemán considera necesario para alcanzar acuerdos racionalmente motivados, y según el cual *todos los afectados por una norma llegan a un acuerdo sobre lo mismo y por las mismas razones*. Sólo habría un acuerdo básico en la justificación independiente, pero éste no se deriva de la praxis

²⁶¹ Ibid, p.91

discursiva entre los participantes, sino más bien asume la existencia de valores políticos comunes que subyacen a las doctrinas comprensivas y que existen, al parecer, independientemente de ellas. Por lo tanto, la crítica habermasiana respecto de que la teoría de Rawls se construye con base en procesos monológicos parece ser efectiva, pues ninguna de las justificaciones antes descritas implica en realidad un intercambio de opiniones entre los participantes de un discurso real.

Como se mencionó anteriormente, Rainer Forst asume la crítica de Habermas a este respecto, y afirma que el acuerdo del consenso termina por ser débil y que, por ende, pierde todo carácter cognitivo: “Rawls corre el riesgo de relegar la validez de la teoría al hecho contingente de su estar en consonancia con varias doctrinas comprensivas”²⁶². En consonancia con Habermas, Forst arguye que la concepción política de la justicia no sería aceptada con base en razones morales compartidas, sino por diferentes razones (éticas, en el sentido habermasiano) de cada ciudadano. Se pudiera argüir en defensa de Rawls que ese acuerdo se da tácitamente en la primera justificación, pero no queda claro en dado caso si estamos hablando en sentido estricto de *etapas* de justificación o *formas de justificación* en Rawls, ya que si fuera lo primero, en realidad lo que el estadounidense está proponiendo es un solo proceso de justificación que engloba los tres momentos justificatorios antes descritos, pero vuelve cuestionable la etiqueta de *independiente* o *pro tanto* de la primera etapa.

²⁶² En el original: “Rawls runs the risk of relegating the validity of the theory to the contingent fact of its being consonant with various comprehensive doctrines”, FORST, Rainer, *The justification of justice*, p.156; en FINLAYSON-FREYENHAGEN, *Habermas and Rawls. Disputing the Political*, p. 157.

Por lo demás, y como hemos visto, Rawls no tiene reparos en abandonar toda pretensión de verdad para su teoría, tratando de no inmiscuirse en asuntos “filosóficos”, ya que intentará aplicar el método de *evasión o evitación*²⁶³, como llama Habermas a la estrategia rawlsiana de no asumir ni la verdad ni la falsedad de su teoría, misma que se mueve en el ámbito *político* y deja a la filosofía *tal como está*; es por esto que esta propuesta “no pueda defenderse invocando doctrinas comprensivas, o criticándolas o rechazándolas”²⁶⁴. Claro que el método en sí mismo es endeble, toda vez que Rawls no logra evitar inmiscuirse en nociones altamente cuestionables y controvertidas, las cuales, a mi parecer, son de carácter filosófico, por lo que en su *Réplica a Habermas* no parece haber buenas razones para decir que Rawls responde adecuadamente a esta objeción habermasiana. Este tema forma parte importante del contenido del tercer texto, por lo que se volverá a este tema posteriormente.

Por otro lado, Rawls tiene que enfrentar otra aguda crítica de Habermas concerniente al papel secundario de la democracia en la justificación de los principios de justicia, y, aunado a ello, la institucionalización de los derechos liberales previo también al proceso democrático. Respecto de los principios, recordemos que la posición original y la secuencia de cuatro etapas en los que paulatinamente se recorre el velo de ignorancia son los mecanismos a partir de los cuales el teórico político deriva los principios de justicia: esto parecería indicar que la derivación de tales principios se realiza sin la participación real de los ciudadanos, aún cuando tales principios estén pensados para una sociedad liberal democrática en las sociedades modernas; es por esto que Rawls debe

²⁶³ “Rawls querría trasladar a los asuntos de la filosofía aquel *method of avoidance* [método de evitación] que debe conducir a un consenso entrecruzado en cuestiones de justicia política” HABERMAS; RAWLS, *Op. Cit.*, p.71

²⁶⁴ *Ibid*, p. 79

aclarar adecuadamente estas nociones para tratar de librar la objeción. Él arguye que la *secuencia de cuatro etapas* “no describe ni un proceso político efectivo ni uno puramente teórico”²⁶⁵. Es, más bien, un *marco de pensamiento* que extiende la idea de la posición original y pretende adaptarla a los diversos contextos de aplicación que se encontrará en situaciones reales.

Las cuatro etapas se despliegan, según Rawls, del siguiente modo: se parte de la posición original en la que las partes determinan los principios de justicia, mismos que serán aplicados a la luz de la información relevante, en diferentes contextos, por los delegados en una convención constitucional, los legisladores que promulgan leyes y los jueces que interpretan la constitución. Este despliegue, según Rawls, ya no lo realiza el filósofo político, sino que “los ciudadanos emplean este marco en las administraciones políticas y en la sociedad civil”²⁶⁶. El argumento entonces parece ser que los principios de justicia no están pensados como elaborados totalmente por el teórico, sino que son aplicados y adaptados por los ciudadanos que los institucionalizan en diversos contextos, y que incluso pueden ser susceptibles de correcciones y enmiendas a partir del equilibrio reflexivo²⁶⁷. El qué tan fuerte sea este argumento está en duda, porque no resulta muy claro que los ciudadanos sin más asuman los principios de justicia allende el ejercicio de la *posición original*, por lo que aquí la concepción política de Rawls sale mal librada.

Pero, si consideramos más extensamente el argumento rawlsiano e incorporamos la justificación *pro tanto* previamente delineada, el argumento pudiera resultar un poco (no mucho) más convincente, en la medida de que el

²⁶⁵ Ibid, p. 102

²⁶⁶ Ibid, p. 104

²⁶⁷ “la concepción política de la justicia, como cualquier otra concepción, está siempre sujeta a la revisión de nuestros juicios reflexivos”, Ibid, p. 105

teórico, al diseñar la posición original, en realidad no está construyendo su propia concepción de justicia, sino, si concedemos esto a Rawls, en realidad estaría reconstruyendo los valores políticos subyacentes a la cultura política común de la sociedad a la que pertenece, de tal forma que cualquier ciudadano pudiera llegar a las conclusiones a las que llega Rawls. Además, tanto la segunda justificación (en la que cada ciudadano -y el filósofo político mismo- deben cotejar los principios con sus propias doctrinas comprensivas) y la tercera involucran a los ciudadanos en la aceptación tácita o expresa de la concepción de justicia.

A pesar de esta ampliación de respuesta, sin embargo, lleva razón Habermas al señalar que no existe un acuerdo dialogado y compartido sobre tal concepción y tales principios. Ahora, en realidad se pudiera defender quizá de forma más convincente el alegato del monologismo de Rawls, sea afirmando que las fronteras entre lo monológico y lo dialógico en realidad no están bien delineadas, o podría asumirse sin más este aspecto de la doctrina, en vez de suponer de forma elaborada que los ciudadanos asumen esos principios, y que el teórico político lo único que hace es reconstruirlos a partir de un ejercicio hipotético.

Claro que Rawls no puede aceptar sin más la crítica de monologismo, porque entonces pudiera conceder a Habermas que los principios de justicia son establecidos anteriormente al proceso democrático, y que son impuestos exteriormente a los ciudadanos junto con los derechos liberales que de ellos se derivan. Por ello Rawls debe defender una noción de *autonomía* de los ciudadanos al interior de la posición original que libre la objeción, es decir, que no signifique entresacar teóricamente los principios de justicia de la chistera y que intente aplicar estos principios arbitrarios a una sociedad democrática.

El argumento para tal fin consiste en lo siguiente: las partes en la posición original, aunque representan ciudadanos razonables que disfrutan de “plena autonomía”, solo utilizan su “autonomía racional”; es decir, eligen principios solo de acuerdo con su poder de racionalidad y su capacidad para elegir, refinar y perseguir una concepción del bien. Sí existe una restricción para Rawls en este proceso: “las restricciones de lo razonable son simplemente impuestas desde el exterior”²⁶⁸, lo que generaría en dado caso y en un movimiento cuas-leibniziano²⁶⁹, una limitación de la autonomía razonable por la racional, pues esta segunda es la que decide tras del velo de ignorancia los principios que han de permitir que todos los ciudadanos satisfagan sus propias concepciones del bien.

Y nuevamente, el argumento rawlsiano puede aducir que la concepción de justicia que defiende el *Liberalismo político* se deriva de los valores políticos compartidos por las doctrinas razonables, y puesto que éstos constituyen el trasfondo de una cultura democrática también compartida, no se puede asegurar entonces que estos principios se impongan sin considerar a la democracia en cuanto tal. En este aspecto, soy de la idea de que Rawls prefiere trabajar con una noción abstracta de democracia (o de la existencia de una cultura democrática) que con la democracia real, en la que muy probablemente su concepción política y los principios que de ella deriva no serían elegidos por la mayoría.

²⁶⁸ RAWLS, John, *Liberalismo político*, p. 284

²⁶⁹ Me refiero al argumento de Leibniz según el cual lo único que puede limitar a la voluntad divina es su propia inteligencia.

El tema no sólo es que los principios sean impuestos a la sociedad, sino que también Rawls deriva algunos derechos liberales que, desde la óptica de Habermas, serían impuestos independientemente del proceso democrático, y aún más, podrían restringir a la democracia misma; como se ha analizado anteriormente en el análisis del primer texto, para realizar esta crítica Habermas tiene muy presente su propia tesis de la co-originalidad de la autonomía pública y privada. Pero Rawls es de la idea de que la crítica no da en el blanco, puesto que su teoría intenta brindar el mismo peso a la autonomía política y a la soberanía popular²⁷⁰, aún más, afirma que la crítica de Habermas se basa en una incomprensión: “Habermas piensa que en mi concepción las libertades de los modernos son un tipo de ley natural y que, por ello [...] son ideas sustantivas externas que imponen así restricciones a la voluntad pública del pueblo”²⁷¹.

Pienso que es evidente que Rawls, como liberalista declarado, dará una prioridad a la noción de *libertad*, pero vale la pena considerar de qué clase de prioridad se está hablando, y cómo es que se establece dicha prioridad²⁷². Existe la prioridad axiológica de la libertad entendida como el hecho de que es un valor final que no se puede intercambiar con ningún otro valor y que puede restringirse solo por el bien de la libertad misma²⁷³. Y luego está el hecho legal de que los derechos que preservan las libertades básicas están consagrados en la constitución: “La libertad, como he dicho es un complejo de derechos y deberes definido por las instituciones”²⁷⁴.

²⁷⁰ Cfr. HABERMAS; RAWLS, *Op. Cit.*, p. 108ss.

²⁷¹ Ibid, p. 112-113

²⁷² Cfr. FINLAYSON, J. G., *The Habermas-Rawls debate*, p. 191.

²⁷³ Dice el autor: “los argumentos para restringir la libertad se derivan del principio de libertad en sí mismo” RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, p. 228

²⁷⁴ Ibid, p. 225

Rawls debe explicitar, entonces, por qué es que existe una prioridad axiológica de la libertad básica, argumento que desarrollará de forma extensa en la Conferencia VIII de *Liberalismo político*²⁷⁵ y que sintetizará en seis pasos dentro de su *Réplica a Habermas*²⁷⁶. Llama la atención en especial el paso 4 (o la letra D) porque allí Rawls hace mención de la existencia de dos vías para preparar la *lista de libertades básicas*. La vía histórica es mirar las constituciones democráticas, ver qué libertades protegen, y considerar cuáles funcionan bien. La vía teórica es considerar qué libertades se requieren para el desarrollo adecuado de los dos poderes morales²⁷⁷. La primera no es más que un trasunto del ya consabido equilibrio reflexivo, y la segunda es el proceso que propone su concepción de justicia como equidad.

Pero más allá de este debate en cuanto a la prioridad axiológica de la libertad, esto no supone que los derechos liberales sean impuestos sin la participación de los ciudadanos, dado que la decisión de los derechos constitucionales se dirime en la etapa dos de la secuencia de cuatro etapas en el corrimiento del velo de la ignorancia (la *convención constitucional*), y Rawls aclara que “esta concepción permite -pero no exige- que las libertades básicas se hallen incorporadas en la constitución y sean protegidas como derechos constitucionales”²⁷⁸. Por lo que sería incorrecto decir que tales libertades se basan en un dominio pre-político, o que exista una preeminencia de los derechos liberales sobre el proceso democrático. Rawls afirma directamente contra Habermas: “Las libertades de la autonomía pública y las de la autonomía privada se dan conjuntamente y sin relación de prelación en el primer principio de

²⁷⁵ Cfr. RAWLS, J., *Liberalismo político*, p. 270ss.

²⁷⁶ Cfr. HABERMAS; RAWLS, *Debate en torno al liberalismo político*, p. 125-126.

²⁷⁷ Cfr. Ibidem.

²⁷⁸ Ibid, p. 111.

justicia”²⁷⁹, de tal manera que no habría una priorización de una autonomía sobre otra en el plano de lo teórico.

Y con respecto a la institucionalización de tales derechos, Rawls apela a la tradición y a la historia de las sociedades democráticas, puesto que no es el teórico el que inventa las instituciones políticas, sino que más bien “dichas instituciones son obra de las generaciones pasadas que nos las transmitieron a medida que nosotros crecimos en su seno”²⁸⁰. Esta argumentación resulta ciertamente más plausible que la fallida defensa de Rawls a la labor del consenso y a la cuestión de la monogicidad, porque incluso Rawls realiza otras dos críticas más generales al planteamiento habermasiano sobre la priorización de los derechos liberales frente al proceso democrático.

La primera de ellas parte de asumir los acuerdos que tienen ambos con respecto a la conciliación entre la autonomía pública y privada: “ambos tenemos un ideal normativo de democracia que justifica una conexión interna entre las dos formas de autonomía, y estos ideales son paralelos en varios sentidos”²⁸¹. El paralelismo entre ambas teorías incluso llega a las preguntas que intentan responderse, puesto que, en la interpretación de Rawls, la pregunta que guía su *posición original* es similar a la pregunta directriz de Habermas en su teoría del derecho desarrollada en *Facticidad y validez*: “¿Qué derechos tienen que aceptar mutuamente personas libres e iguales si quieren regular su vida en común mediante el derecho positivo y obligatorio?”²⁸². Las respuestas a esta pregunta general constituyen la teoría política de cada filósofo, pero de fondo ambos afirman por diversa vía la tesis de co-originalidad entre la autonomía

²⁷⁹ Ibid, p. 120

²⁸⁰ Ibid, p. 104

²⁸¹ Ibid, p. 127

²⁸² Ibid, p. 119

pública (la libertad de los antiguos) y la privada (la libertad de los modernos); o al menos así lo piensa Rawls.

Es más, considera que su teoría nunca desestima la participación ciudadana en la aprobación de los principios de justicia, porque la secuencia de cuatro etapas tiene en consideración a los ciudadanos discutiendo “cuestiones relacionadas con los principios políticos y la política social” y que “el ideal de una constitución justa es siempre algo que hay que elaborar progresivamente”²⁸³.

La segunda crítica general de Rawls no es meramente defensiva, y resulta más interesante, pues representa una contra-crítica a la teoría política habermasiana; Rawls hace alusión a un párrafo de *Facticidad y validez*, en el que Habermas afirma que “La conexión interna que buscamos entre soberanía popular y derechos del hombre ha de radicar, pues, en el contenido normativo de un *modo de ejercicio de la autonomía política*”²⁸⁴, y Rawls sugiere entonces que, si Habermas le acusa de dar mayor peso a la autonomía privada, él estaría cayendo en el otro extremo²⁸⁵. La crítica, sin embargo, tampoco resulta muy efectiva si tomamos en consideración que Habermas está señalando que el contenido de la voluntad general se da no solo por lo que se decide, sino también por la disciplina interna del discurso, es decir, el grado en que los argumentos se ajustan a las reglas del discurso.

²⁸³ Ibid, p. 106

²⁸⁴ HABERMAS, J., *Facticidad y validez*, p. 168

²⁸⁵ Rawls se pregunta, o hace como que se pregunta: “¿Por qué tanto énfasis en lo político? ¿Significa ello realmente que la autonomía política tiene el papel básico y primario, visto que los dos tipos de autonomía son cooriginarios y de igual peso? ¿Por qué no marchan igualmente ambas vías en su concepción?”, HABERMAS; RAWLS, *Op. Cit.*, p. 127

Es cierto que Rawls dedica gran parte de su escrito a tratar de solventar la crítica de la supuesta preeminencia del liberalismo por sobre la democracia, o, en otras palabras, de la prioridad de la autonomía privada sobre la pública. Nuevamente, como todo liberal, me parece que hasta cierto punto está siendo consecuente con su teoría, aunque él abogue que su concepción política brinde igual peso a ambas. Pero, como se ha señalado anteriormente, pareciera ser que cuando se habla de *tradiciones* e *historia* de las instituciones democráticas, Rawls echa mano de estas nociones de manera abstracta, sin detenerse lo suficiente en esa herencia de las generaciones pasadas; Habermas posee allí una explicación sociológica ciertamente más detallada de tales instituciones.

Las restricciones a la autonomía pública que Habermas critica en Rawls se deben, en buena medida, al significado estrecho de lo *político* que terminaría por imponer ciertas restricciones a los procesos democráticos y a la razón pública. Rawls intentará contestar a esta crítica final explicitando su idea de lo *político* y la manera *sui generis* en que entiende la razón pública. Incluso Rawls encuentra algunos defensores que asumen su noción estrecha de lo político, como Thomas Scanlon, quien está de acuerdo con Rawls en que lo político debe versar sobre las instituciones que constituyen la estructura básica de la sociedad, más que sobre la legislación en sí misma considerada, puesto que, según Scanlon: “If these institutions have the right sort of justification, then this justification also supports legislation enacted through the procedures they define”²⁸⁶. Así entendido, parecería ser que el hecho de que las instituciones se definan de manera justa redundaría en procedimientos justos, mismos que se derivarían de tales instituciones.

²⁸⁶ SCANLON, Thomas, *Rawls on justification*, p. 163, en: FREEMAN, Samuel, *The Cambridge companion to Rawls*, 585pp.

Habermas es de la idea de que esta constricción de lo político en Rawls conduce necesariamente a dejar afuera diversas cuestiones en las que debería intervenir la razón pública, aunado al hecho de que la propia concepción estrecha de lo político rawlsiana no está exenta de crítica de su propio fundamento. En ese sentido, la supuesta “autonomía” de los ciudadanos quedaría bastante limitada a casos muy concretos, en el establecimiento de sus instituciones, pero todos los demás procesos se darían sin la intervención directa de la razón pública. Esto ciertamente representaría dejar de lado la participación de los ciudadanos en los procesos de decisión democrática por vía participativa, y confiarse casi ciegamente en que las instituciones -supuestamente democráticas- cumplen adecuadamente su papel, y derivan normas y procedimientos justos por su propia naturaleza.

El énfasis de gran parte de la teoría política rawlsiana está puesto en la justificación de las leyes e instituciones justas que pudieran ser aceptadas por todos los ciudadanos bajo los principios de un pluralismo razonable: esto lo condujo indefectiblemente a trazar estrechamente los límites de lo político, y por lo mismo, a obviar la manera en que tales instituciones y leyes permiten y potencian el uso concreto de la razón pública en los procesos democráticos. Contrario a Rawls, la teoría habermasiana termina por justificar de mejor manera dichos procesos y los resultados que de ellos deriven, porque su teoría está más enfocada en los discursos reales y en los resultados que se deriven de dichos discursos. Por ende, su noción de “razón pública” resulta ser más extensa que la manera en que la plantea el estadounidense. El último texto del intercambio trató a detalle tal cuestión.

3.3.-Tercer texto: Habermas contrataca

El tercer texto que constituye el *Debate en torno al liberalismo político* es la última contribución del intercambio directo entre Rawls y Habermas, allí el alemán regresa al ataque, esta vez dirigiéndose ya sobre una comprensión más plena de los cambios que supuso el *Liberalismo político* respecto de *Teoría de la justicia*. Verbigracia, sobre la distinción del plano moral del estrictamente político en la teoría rawlsiana -es decir, el hecho de que el *Liberalismo político* o la obra de Rawls en general no pretende dar cuenta del punto de vista moral, cosa que la ética discursiva sí pretende- Habermas reconoce la distinción entre el plano moral y el político de la justicia: “Dado que los juicios morales sólo se refieren a las cuestiones de justicia en general, las cuestiones de justicia política tienen que concretarse con ayuda de referencias al medio del derecho”²⁸⁷.

No obstante, Habermas regresa a un punto central de su primera crítica, el concepto rawlsiano de *racionalidad* que resulta para él insatisfactorio ya que implica cierta limitante al interior de la teoría rawlsiana, puesto que “o bien [es] tan desinflado que resulta demasiado débil para caracterizar la validez de una concepción de la justicia reconocida intersubjetivamente, o [...] se solapa lo <<razonable práctico>> con lo moralmente justo”²⁸⁸. Esta crítica, sin embargo, no resulta reiterativa con el primer texto, puesto que Habermas da muestras de entender de manera más exacta el significado del concepto en la teoría del estadounidense²⁸⁹.

²⁸⁷ HABERMAS; RAWLS, *Debate en torno al liberalismo político*, p. 177

²⁸⁸ Ibid, p. 150

²⁸⁹ Por razonable se entendería “la actitud de personas que, I, están dispuestas a entenderse acerca de condiciones equitativas de cooperación social entre ciudadanos libres e iguales y a observarlas, y que, II, están en situación de reconocer cargas de la prueba y obligaciones de la argumentación-*burdens of argument*.” Ibid, p. 163

A pesar de mostrar una perspectiva más completa de la teoría rawlsiana gracias a la réplica de Rawls, Habermas señala nuevamente el *feliz* y poco problemático entrecruzamiento de las doctrinas comprensivas que supone el liberalismo político. La explicación que realiza Rawls, sin embargo, de la justificación *pro tanto* se asume como independiente propiamente del consenso. Por otro lado, Habermas considera -junto con Quong- que Rawls estaría defendiendo la visión común en la que sólo se consideraría a los demás en la tercera etapa justificatoria: “sólo tenemos en cuenta a los demás ciudadanos en la última etapa”²⁹⁰. La razón pública de Habermas, como se ha comentado anteriormente, implica el involucramiento de todos los participantes; por ende, desde sus propios presupuestos, a los ciudadanos se les estaría negando la posibilidad misma de establecer juicios imparciales desde los cuales pudieran establecer una noción de justicia compartida. Cabe decir que, si bien es cierto que Habermas interpreta de manera más justa (es decir, apegada) la teoría política de Rawls, no puede evitar la propensión de compararla con su propia teoría.

Además, Habermas critica que el proceso justificatorio incluso en el consenso pleno de la tercera etapa sólo se sostiene por los valores personales de cada ciudadano, y no por razones propiamente públicas (o racionales, en el sentido que defiende el alemán): “[...] estas razones no pueden ser examinadas públicamente por todos porque el uso público de la razón se orienta a una plataforma que tiene que construirse a la luz de razones no públicas”²⁹¹. Por ello Habermas afirma que la teoría rawlsiana se encuentra más cercana a la teoría

²⁹⁰ Ibid, p. 166

²⁹¹ Ibid, p. 160

política hobbesiana que propiamente a la kantiana, puesto que en el compromiso establecido por Hobbes priva la necesidad del acuerdo motivado más por el interés personal que propiamente por un acuerdo racional y moralmente motivado.

Entonces, recapitulando las críticas al proceso justificatorio de Rawls, Habermas afirma que la primera etapa sigue partiendo de la razón monológica²⁹², y la tercera implica que se llegue al compromiso motivado por razones privadas, es decir, por los diversos y al parecer inconciliables valores que subyacen a las doctrinas comprensivas²⁹³, pero no con base en la razón pública. En esta idea queda expresada la diferente concepción que los autores tienen del concepto de lo *público*, puesto que parecería ser que Habermas entenderá lo público como un espacio creado por razones comunes, en tanto que para Rawls, lo público implica lo socialmente aceptado por todos, independientemente de los motivos que guíen dicho acuerdo. Así pues, lo público rawlsiano es el acuerdo en tanto que en Habermas son los motivos del acuerdo. De modo parejo, en Habermas existe una carga cognitiva de tal acuerdo que permite hablar de *lo racional*, en tanto que la teoría rawlsiana, más modesta, sólo sostendrá el carácter razonable de la esfera pública (a final de cuentas, su planteamiento se asume como meramente político y pretende).

Sobre este punto, Finlayson considera que Habermas falla al tratar de encontrar una justificación moral en la teoría política de Rawls, por lo que la intromisión del ámbito moral en lo político termina por llevar a la teoría rawlsiana

²⁹² El test de universalización que sólo se lleva a cabo en la tercera etapa, según Habermas “hasta entonces ha sido llevado a cabo sólo de modo incompleto y aún egocéntrico” Ibid, p. 166

²⁹³ “Cada uno tiene que aceptar la misma concepción, aunque ciertamente cada uno por razones propias, no públicas, y al tiempo que se asegura la toma de posición afirmativa de todos los demás” Ibid, p. 167

a un terreno que expresamente intenta evitar; no existe un rompecabezas que haya que resolver entre el plano moral y político²⁹⁴. Considero sin embargo que sólo bastaría preguntar por la fuerza motivadora de dicho consenso para demostrar, al menos teóricamente, la importancia que implicaría que los motivos que condujeron a él radica en razones aceptadas por todos, o por móviles estrictamente subjetivos. Queda de manifiesto que el consenso rawlsiano, por su propia naturaleza, representaría un acuerdo a duras penas sostenido en pie por la contingente convergencia interesada de sus participantes. No es una cuestión secundaria el que estemos de acuerdo en algo por las mismas razones, a que lo estemos porque temporal y contingentemente nos convenga estarlo.

Por otro lado, Habermas cuestiona si realmente Rawls puede sostener que su teoría es meramente política, sin involucrarse realmente en discusiones filosóficas y de otra índole. Es hasta de sentido común suponer que ninguna teoría política, por perfecta que pudiera ser y por bien diseñada que estuviera, quedaría libre de sospecha incluso por parte de personas razonables, como las que supone Rawls. Es imposible, como señala el alemán, que “la teoría política pueda moverse <<completamente en el campo de lo político>> y permanecer al margen de controversias filosóficas que no cesan”²⁹⁵. Existen, por tanto, ideas filosóficas controvertidas que subyacen al liberalismo político, que, si bien puede evitar inmiscuirse en disquisiciones metafísicas, no puede sustraerse con la misma facilidad del carácter epistémico de su propia teoría (y aquí se pone de

²⁹⁴ “This would not to be puzzling were Habermas not making the invidious comparition with moral discourse and were he not making the tendentious assumptios that a geniune moral consensus has to be strongly dialogical, that is, actually carried out collectively by all concerned”, FINLAYSON, *Op. Cit.*, p. 202.

²⁹⁵ HABERMAS; RAWLS, *Op. Cit.*, p. 149

manifiesto la gran diferencia entre ambos: para Rawls, las propias cuestiones en torno a la verdad de una teoría ya son presupuestos metafísicos²⁹⁶).

Además, señala Habermas, cualquier teoría política – sobre todo aquellas que tienen cierta impronta kantiana- está de alguna u otra manera comprometida con afirmaciones morales (es decir, que las teorías buscan juicios racionales y neutrales; de tal manera que son afirmaciones *morales* en el sentido más kantiano del término), por lo que no se puede “desterrar a la moral en la *black box* de las concepciones del mundo”²⁹⁷. Por ende, alega contra la idea de Rawls que asume que la ética del discurso pueda ser entendida como una *doctrina comprensiva*, toda vez que no sostiene una determinada idea del bien moral, sino una forma neutral y racional que constituye la moral propiamente dicha, aplicable además al ámbito político y del derecho.

Otra crítica habermasiana se centra en señalar el *paternalismo filosófico* en el que incurre la concepción política de Rawls; nuevamente, en contraste con su teoría que, a decir de Habermas, sólo “se limita a clarificar las implicaciones de las instituciones jurídicas de procedimientos de autolegislación democrática”²⁹⁸, Rawls adelanta los resultados de tales procedimientos para la construcción de la sociedad bien ordenada. Este es un tema de sumo interés para esta investigación, puesto que la cuestión consiste en determinar el papel que juega el filósofo en las sociedades contemporáneas, y, por decirlo, señalar los límites y alcances de su participación frente a su propio ámbito y el de la ciudadanía. Según Habermas, si bien es cierto que el filósofo no debería asumir sin más las concepciones previamente establecidas, tampoco puede “construir

²⁹⁶ Habermas considera que su teoría es post-metafísica, como hemos visto, pero ello no implica que no tenga compromisos cognitivos, o en sus propios términos, *pretensiones de verdad*

²⁹⁷ Ibid, p. 178

²⁹⁸ Ibid, p. 172-173

a pulso dicha concepción y oponerle como norma una sociedad privada de mayoría de edad”²⁹⁹.

Se pudiera argumentar, como lo hace Finlayson en defensa de Rawls, que la teoría rawlsiana, al ser una teoría moral normativa que postula determinada concepción de política, sirve mejor para la crítica de las sociedades democráticas reales, en tanto que éstas aún no han cumplido a plenitud ese ideal de justicia; además, la crítica de Hedrick acerca del descriptivismo hacia la teoría rawlsiana³⁰⁰ estaría mejor aplicada a la propia teoría habermasiana, por limitarse a describir la existencia del punto de vista moral, así como a los procedimientos que deberían llevar a cabo los ciudadanos; en otras palabras, a los ojos de Finlayson la teoría habermasiana no tiene las condiciones para ser una teoría crítica, mientras que la teoría rawlsiana sí. Quisiera llamar la atención brevemente acerca de que sólo pudiéramos superar la crítica del descriptivismo en la medida en que se dé el paseo de un *es* a un *debes*; además, determinar si este paso se lleva a cabo en el plano de lo político o de lo moral resulta crucial para poder discernir qué autor arriesga más en su teoría, y cuál se queda simplemente con el estado de cosas dado.

La crítica de Habermas del paternalismo se deriva naturalmente de otra crítica anterior que sostiene que la primera etapa de justificación descrita por Rawls es llevada a cabo únicamente por el filósofo como experto, quien diseña una predeterminada concepción de justicia que ha de ser testada por los

²⁹⁹ Ibid, p. 176

³⁰⁰ La crítica hacia Rawls de Hedrick consiste en afirmar que su teoría se construye de la descripción del pluralismo ya existente; la fuente de unión son los valores ya compartidos previamente por los ciudadanos y, por lo tanto, no se pudiera ir más allá de tales valores; por ende, su teoría es más descriptiva que normativa. Cfr. HEDRICK, Todd, “Freestanding Political Philosophy and the Descriptivist Critique of Rawls”, Cap. 1, p. 17-33; en HEDRICK, Todd, *Rawls and Habermas, reason, pluralism, and the claims of political philosophy*, Stanford University Press, California, 2010, 242pp.

valores de los ciudadanos en una etapa posterior: “En ocasiones parece como si con su propuesta competente y pensada el filósofo hubiera de tener un influjo estructurador sobre las concepciones del mundo de los ciudadanos³⁰¹”. La ambigüedad de la participación del filósofo en la construcción de teorías dentro de las sociedades democráticas es constante quizá en ambos autores, aunque resalta más en el caso de Rawls, quien intenta evadirse no solamente de cualquier presupuesto metafísico, sino también de la pretensión de la veracidad de su teoría.

Para defender su punto de vista, Samuel Freeman argumenta que, a final de cuentas, si la teoría rawlsiana emana de los valores políticos compartidos por todos los ciudadanos, y si éstos pueden apoyarse en las construcciones teóricas de un filósofo político que brinda razones suficientes que puedan ser aceptadas por los propios ciudadanos, en ese hecho no tendría que poner en riesgo su autonomía³⁰². Considero que esta defensa es sumamente fallida: el hecho de que una teoría se construya con base en un material común (los *supuestos* valores subyacentes de la cultura política), y que tal construcción teórica dependa de un filósofo político no implica que dicho diseño sea aceptado sin más por todos los ciudadanos: en esta analogía, con un mismo material puedes construir infinidad de construcciones, algunas modestas y funcionales, otras exuberantes o bizarras; esto no significa que hayas construido la casa perfecta a partir del mismo material, la cual puedan aceptar todos los ciudadanos por las

³⁰¹ HABERMAS; RAWLS, *Op. Cit.*, p. 175

³⁰² “But if reliance on standards of justice is necessary to resolve disputes of public reason, then the fact that citizens democratically rely on principles advocated by some known philosopher or statesman should not undermine anyone’s political autonomy—at least not so long as citizens accept (or reject) them because these principles provide good and sufficient reasons, and not on the authority of any person (living or dead)” FREEMAN, Samuel, *Deliberative Democracy: A Sympathetic Comment*, p. 409-410, en: *Philosophy and Public Affairs*, 2000, Vol. 29

mismas razones (además, ¿se puede estar de acuerdo con el diseño del teórico político por *buenas y suficientes razones*? ¿no sería esto un debilitamiento de la noción de *razonable* de Rawls, y conceder una carga cognitiva a su propia teoría?).

La crítica de Habermas continúa además por otra vía, señalando que Rawls falla en la priorización de las razones públicas frente a las razones privadas: “La circunstancia, empero de que la verdad no pública de las doctrinas religiosas o metafísicas tiene prioridad frente a la razonabilidad de una concepción política, ¿no tiene que afectar al sentido universalista de <<razonable>>?”³⁰³. Cuando surgen conflictos entre las diversas concepciones del mundo debido a su propia naturaleza, es de esperarse que este requisito de *razonabilidad* sea impuesto a las *concepciones del mundo en competencia*; ciertamente que aquí se puede ver nuevamente la prioridad que tendría el plano de lo moral sobre lo ético, al menos en el sentido en el que Habermas entiende dichas nociones.

Esta argumentación, sin embargo, se mueve del plano propiamente político al tema de la moral, según es concebida en la ética del discurso. Resulta llamativo que Habermas desarrolle este punto desde el plano moral y no desde el político, tal como lo desarrolló en *Facticidad y validez*, pero quizá esto resulte necesario si desea buscar algún criterio de validez allende al pluralismo en incluso al proceso democrático mismo: “Una exigencia de la razón práctica que tiene que *doblearse* ante concepciones del mundo, si es que el consenso entrecruzado ha de ser posible, sólo se puede justificar evidentemente por la

³⁰³ HABERMAS; RAWLS, *Op. Cit.* p. 163

fuerza de una autoridad epistémica independiente de las concepciones del mundo”³⁰⁴.

Por último, la objeción final que realizará Habermas a la obra rawlsiana regresará al tema de la prioridad del concepto de libertad por sobre los procesos democráticos. Habermas señala de manera similar a como ya lo había hecho en su anterior escrito: “la autonomía pública aparece en primer lugar como un medio para posibilitar la autonomía privada”³⁰⁵. La objeción es justa, pero no es menos cierto el que Rawls es un declarado liberalista, en tanto que Habermas pueda ser considerado un *republicano*, y que por lo tanto priorice los procesos democráticos. Esto, digamos así, más que un tema de disputa, es una cuestión de enfoques y de puntos de partida, pero que pone de manifiesto la gran diferencia que existe entre ambos autores.

El breve recuento que se realizó del debate en estos apartados tenía por objetivo sacara a la luz los diversos temas involucrados en el entrecruce de ideas de estos dos grandes teóricos. Hemos visto que el intercambio aconteció limitado por la circunstancia de los textos y por el formato del mismo, debido a que inició como una reseña de Habermas a *Liberalismo político*, en la que el alemán condensó en un texto breve diversas críticas que sería replicadas extensamente por Rawls y contestadas más sucintamente por Habermas; en ese aspecto, el intercambio fue disparaje. También se ha señalado que la concepción de Rawls intenta ser eminentemente política, en tanto que Habermas no sólo presenta contraargumentos de su propia teoría política (la que se encuentra sustentada en *Facticidad y validez*) sino que existe una recurrencia a su ética del discurso y al punto de vista moral. Con ello también se ha concluido que el aparato teórico

³⁰⁴ Ibid, p. 171

³⁰⁵ Ibid, p. 180

diseñado por Rawls (la posición original) no tiene el mismo objeto que el principio U habermasiano, puesto que no son dos teorías que disputen en el plano de lo moral, sino que, en dado caso, serían teorías rivales en el plano de la justificación política.

Hacer un balance sumatorio -una suerte de marcador de evento deportivo en donde uno sea el vencedor por encima del otro- considero que no sólo sería incorrecto, sino improductivo. Para los objetivos de mi investigación, me interesa más considerar, a la luz de lo expuesto hasta ahora, cuál es el papel del filósofo en las sociedades actuales, y qué papel debe desempeñar delante de un mundo que, aun estando ávido de criterios de acción, no está dispuesto a escuchar consignas absolutas de lo que debe o no debe hacer. Quisiera dedicar el último apartado, a manera de conclusión, una reflexión sobre ello.

IV. Una conclusión platónica del debate

Al hablar de los procesos justificatorios de la teoría rawlsiana he hecho alusión al ensayo de A. S. Laden (*The justice of justification*) en el que el autor subraya los parecidos de Rawls y Habermas contra la teoría política platónica con el fin de que, en un segundo momento, realice una caracterización más detallada de las diferencias entre las posturas de los filósofos contemporáneos. Según Laden, la teoría política platónica asume cuatro notas características, mismas que se derivan del libro séptimo de *República*, a saber:

Primero, que existe una verdad acerca de la moral y la política; segundo, que la verdad acerca de la naturaleza de la justicia puede alcanzarse mediante la razón filosófica, es decir, la dialéctica, lo que también significa que a través de la Metafísica podemos acceder a qué sea lo justo (en el sentido universal, lo cual, según Laden, sería como afirmar un tipo de *doctrina comprensiva* a los ojos de Rawls). Tercero, la filosofía política de Platón toma la forma de una concepción administrativa de la justicia, es decir, que la tan mentada figura del filósofo rey supone que éste distribuya bienes leyes y derechos de la manera más justa, acorde con el ideal de justicia contemplado. La cuarta característica de la filosofía platónica es aún más compleja, porque implica una distinción descrita por Laden, a saber, entre la justificación política y la filosófica, siendo la primera la que se brinda a los filósofos con técnicas filosóficas, de tal manera que esta clase de justificación es provista por y para los expertos del área. La justificación política es la que se ha de brindar a nuestros colegas ciudadanos, sea por vía de elección de representantes, o sea por la deliberación política en la toma de decisiones. Pues bien, Laden considera que la cuarta característica de la filosofía política

platónica consiste en sostener que la justificación política es sólo una instancia de la filosófica³⁰⁶.

Dejaré de lado las consideraciones de Laden sobre las respectivas teorías de Rawls y Habermas (que en cierta manera ya las hemos considerado anteriormente) para centrarme en la teoría política de Platón, con el fin de iluminar desde otra perspectiva -distinta de la de Laden- a las teorías políticas del estadounidense y del alemán. Los clásicos son tales porque siguen hablándonos en el presente, es decir, que son y serán siempre nuestros interlocutores privilegiados, pues ellos nos invitan a reflexionar nuestras conclusiones con otra base, con una mirada distinta y distante que ayuda a ampliar nuestro horizonte. En el caso concreto de Platón, no está por demás regresar al clásico mito de la caverna para averiguar algún significado pasado por alto en una consideración superficial; la fuerza del mito radica en su modo de develar las relaciones más profundas que subyacen a las apariencias.

4.1.-Ascenso y descenso

Es verdad que la idea del filósofo rey qua administrador de la justicia ha quedado desfasada, como afirman a coro los pensadores contemporáneos en general y Rawls y Habermas en particular. Sea esto una conclusión dada. Pero la crítica del filósofo rey no es en sí misma una novedad, toda vez que fue el propio Platón el que cayó en la cuenta de la dificultad de tal empresa en carne propia, como quedó de manifiesto en su fallida aventura de llevar a cabo el ideal del filósofo

³⁰⁶ Cfr. LADEN, A., S., *Op. Cit.*, p. 135-138.

gobernante con los Dionisios de Siracusa, dato que sabemos por pluma del propio Platón en su famosa *Carta séptima*³⁰⁷.

Tras el estrepitoso fracaso con Dionisio I en 387 a. C. Platón regresó nuevamente a Siracusa en 366 y en 361, convencido en buena medida por Dión para tratar de convertir en filósofo a Dionisio II; sabemos que tal aventura terminó trágicamente con un Platón siendo rescatado de Siracusa por Arquitas de Tarento, con Dionisio II depuesto violentamente por Dión, y con la trágica muerte de éste en 354. Lo que resulta sorprendente en este episodio de la vida del filósofo no es solamente su idea de que el gobernante deba estudiar filosofía, sino el tesón que mostró Platón por regresar por dos ocasiones, sabiendo que podía fracasar nuevamente en su intento, como de hecho sucedió. Ahora bien, ¿por qué regresó Platón a Siracusa? ¿fue solamente por un capricho, digamos por cierta vanidad intelectual, por la que se sintió impelido a regresar a Siracusa, con el fin de demostrarse a sí mismo y a los otros que era algo más que meras palabras?³⁰⁸ ¿o no será, además, porque se pone en juego en este episodio su propia manera de entender el ser y quehacer filosófico? Considero que tenemos razones de peso para pensar que el principal motivo se encuentra sobre todo en lo segundo. Explico a continuación los motivos.

El inicio de la *Republica* puede pasar desapercibido para una lectura rápida y general que ignore el significado del episodio tanto en sus aspectos históricos como en la coherencia del texto platónico. El diálogo inicia así: “Ayer bajé a El Pireo, junto a Glaucón, hijo de Aristón, para hacer una plegaria a la

³⁰⁷ Esa carta ha sido titulada: “Platón desea buena suerte a los parientes y amigos de Dión”, aunque ciertamente parecería ser más bien una carta abierta, en la que Platón realiza una explicación de sus motivos en los acontecimientos de Siracusa.

³⁰⁸ Confiesa Platón: “me aventuré a salir de mi patria, no por los motivos que algunos imaginaban, sino porque estaba muy avergonzado ante mis propios ojos de que pudiera parecer sin más únicamente como un charlatán de feria a quien no le gustaba atenerse a la realidad de las cosas”, Carta VII, 328b

diosa, y al mismo tiempo con deseos de contemplar cómo hacían la fiesta, que entonces celebraban por primera vez³⁰⁹. Sabemos que el diálogo continúa con Polemarco, conduciendo a Sócrates hasta la casa de su padre Céfalo, y es en ese escenario en donde se desarrollarán los argumentos, así como la defensa racional, pero no menos apasionada, que Platón hará por boca de Sócrates de su concepción de la justicia.

Sabemos también que El Pireo era una región portuaria dependiente de Atenas, y que la gran mayoría de sus habitantes eran *metecos* (es decir, no atenienses). Tal es el caso de la familia de Céfalo, quien con sus hijos Polemarco y Lisias, eran originarios de Siracusa, y quienes defienden una idea de vida buena apartada de los asuntos políticos. La ironía de la pluma platónica se manifiesta cuando sabemos que, a pesar de la ingenua creencia de Céfalo y su familia, todos ellos sufrirán las consecuencias de la política ateniense, Polemarco al ser condenado a muerte por el régimen de los treinta tiranos, Lisias al ser exiliado de su patria por defender la democracia, y Céfalo mismo al decomisársele toda su riqueza³¹⁰. Evidentemente, el régimen que más les convenía a los habitantes del Pireo era uno que les permitiera tener cierta capacidad de decisión en los asuntos públicos, y por ende simpatizaban con la causa democrática. Por otro lado, Trasímaco, originario de Tracia, y uno de los personajes más desvergonzados de cuantos aparecen en los diálogos platónicos, intenta ridiculizar en más de una ocasión el ideal socrático-platónico de la justicia. No hay más justicia que la del fuerte, y todo lo demás es palabrería.

³⁰⁹ *República*, 327a

³¹⁰ Cfr. PAPPAS, Nickolas, *Routledge Philosophy GuideBook to Plato and the Republic*, Routledge, New York, 2001, p. 11ss.

Así pues, la defensa que Sócrates hará de un régimen justo y aristocrático (y de manera negativa, antidemocrático) se sitúa de entrada contra la natural postura de sus interlocutores³¹¹, sea porque simpatizan con un acceso al poder de todos -democracia-, o porque asumen que tal ideal es poco menos que una fantasía que nunca ha de llevarse a cabo, toda vez que en la política real impera sólo la violencia del fuerte contra el débil. Por ello, Platón tratará de definir las características generales de su concepción de lo justo en los primeros libros de *República* y de presentar su deseabilidad a lo largo de los subsecuentes, con un interludio en los libros V al VII, en donde se involucran elementos metafísicos para justificar su propia teoría. Es precisamente en este interludio metafísico dentro de la teoría platónica en la que aparece el mito de la caverna.

El mito es por todos conocido: varios hombres viven en una caverna subterránea con una gran entrada por donde se cuele la luz; tales hombres viven prisioneros allí desde niños, encadenados de pies y manos con pesadas cadenas, de tal forma que su única perspectiva es la que tienen del fondo de la caverna. Tras ellos, más lejos y arriba, existe un fuego y entre ese fuego y los prisioneros, hay un camino más alto, en el que transitan hombres que llevan sobre sus espaldas estatuas y objetos de diversos materiales; las sombras de los hombres quedan cubiertas por un muro, pero las sombras de los objetos y estatuas se proyectan al fondo de la caverna. Platón por boca de Sócrates invita a pensar a sus interlocutores sobre qué pasaría si alguno de los prisioneros *fuera liberado*. El prisionero ascendería por una escarpada subida para llegar a

³¹¹ Aunque los interlocutores originales son Polemarco, Céfaló y Trasímaco, el diálogo continuará con los hermanos de Platón, Glaucón y Adimanto, quienes fungen como abogados del diablo, y alegarán una y otra vez contra los argumentos socráticos. Según se desprende del diálogo, ambos están mejor entrenados en la dialéctica -en presentar argumentos de manera lógica- que los otros participantes, para defender una noción de justicia contraria a la defendida por Sócrates.

contemplar el mundo real, primero con dificultad, y paulatinamente de manera clara.

Tal relato evidentemente causó extrañeza a los interlocutores de Sócrates, quien contestó simplemente “Pero son como nosotros” (515^a). El mito, lo sabemos, es una alegoría del mundo real -el eidético- y de su vaga apariencia -el mundo sensible-; pero es un mito metafísico cuyo valor radica en fundamentar el ideal político platónico. Con ello, además, Platón intenta explicar el ser y quehacer del filósofo frente a sus conciudadanos, como bien lo sabemos por boca de Glaucón, “Y aún hay que examinar lo siguiente, si vas a discernir la naturaleza del filósofo de la del que no lo es”. Nuevamente cabe recordar, en el mito se encuentra el método filosófico -la escarpada subida que figura el esfuerzo dialéctico- y el objeto de conocimiento que brinda el filosofar -las ideas, la realidad en la figura del Sol y de todo lo que éste ilumina-. El filósofo asciende y conoce el mundo real, más allá de las vagas apariencias que le han sido mostradas hasta entonces.

Sin embargo, el mito no es un cuento, y no tiene un final feliz. El ascenso del filósofo es triunfal, pero se siente impelido a emprender el camino de vuelta, un descenso hacia las profundidades de la caverna. Las palabras de Platón narran un final que se encuentra lejos de ser esperanzador, sino que más bien resulta incluso trágico: “Piensa ahora esto: si descendiera nuevamente y ocupara su propio asiento, ¿no tendría ofuscados los ojos por las tinieblas, al llegar repentinamente del sol?”

“-Sin duda-”

“Y si tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras, en ardua competencia con aquellos que han conservado en todo momento las cadenas, y viera

confusamente hasta que sus ojos se reacomodaran a ese estado y se acostumbraran en un tiempo nada breve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?”³¹²

Releyendo estos párrafos no se puede sino imaginar a Platón escribiendo el diálogo con una mezcla de ironía y amargura. Él escribía sabiendo que Sócrates fue condenado en 399 a.C. por el supuesto delito de introducir divinidades nuevas³¹³ y de corromper a la juventud. Si la figura del filósofo rey es presentada en *República* como un ideal aún por cumplir, como una meta delineada pero aún no llevada a cabo incluso por parte del mismo Platón, el *ethos* del filósofo (su ser y quehacer) ya quedaban plenamente configurados para el académico gracias a la vocación de su maestro. Ya en la misma *República* se especifica que son pocos los filósofos que se mantienen incorruptibles en medio de un contexto corrupto³¹⁴. Un filósofo que se dedica a contemplar las realidades eternas (las cosas verdaderas como el ideal de la justicia) pudiera pasar la vida tranquilamente sin ocuparse de la *Polis*. Pero Sócrates no vivió en tal quietud. Tampoco del todo Platón. Su vocación -la vocación propia del verdadero

³¹² *República*, (516e-517a)

³¹³ En el inicio de *República* se habla de que Sócrates bajó al Pireo por la nueva celebración a la diosa tracia Bendis; el que los atenienses hayan introducido otras divinidades por esas fechas y con motivos utilitarios -concretamente, al dios Asclepio y a la diosa Bendis- sólo manifiesta la hipocresía de los contemporáneos socráticos que le condenaron. Cfr. PAPPAS, N., *Op. Cit.*, p. 11ss.

³¹⁴ “Y los que han sido de estos pocos que hemos enumerado y han gustado el regocijo y la felicidad de tal posesión, pueden percibir suficientemente la locura de la muchedumbre, así como que no hay nada sano, por así decirlo, en la actividad política, y que no cuentan con ningún aliado con el cual pueda acudir en socorro de las causas justas y conservar la vida, sino que, como un hombre que ha caído entre las fieras, no están dispuestos a unírseles en el daño ni son capaces de hacer frente a su furia salvaje, y que, antes de prestar algún servicio al Estado o a los amigos, han de perecer sin resultar de provecho para sí mismos o para los demás”, *República*, 496 d

filosofar, al menos según ellos lo entendían- consistía en ir hacia sus conciudadanos, y hablar con ellos sabiendo que no serían escuchados.

Por ello es significativo el inicio de *República*, la palabra que abre el texto es un verbo, “bajé”, “descendí” (κατέβην 327a) el mismo que encontramos en el célebre pasaje del mito de la Caverna (καταβὰς 516e). El descenso físico de Sócrates hacia el Pireo es paralelo al descenso del hombre esclarecido del mito de la caverna, y ambos son símbolos del *ethos filosófico*, descender del mundo de las ideas, ir más allá de la teoría y enfrentarse a un público que no está dispuesto a escucharlos, sean los atenienses, los habitantes del Pireo, los Dionisios de Siracusa, o, en suma, los hombres encadenados. Este *ethos*, este compromiso del filósofo con su contexto, me parece que corre el riesgo de ser desdeñado con la misma facilidad con la que se han despachado gratuitamente otras ideas de Platón. Por ello vale la pena preguntar ahora por el papel del filósofo en las sociedades actuales, con el trasfondo del descenso filosófico descrito por Platón, y vivido hasta sus últimas consecuencias por su maestro, Sócrates.

4.2.-Las sombras de la justicia. Los límites de las teorías políticas de Rawls y Habermas

No es fácil hablar sobre la justicia; toda teoría política que pretenda dar cuenta de un ideal, y que no se conforme con el estado de cosas dado, siempre corre el riesgo de errar su método, de no esclarecer suficientemente sus propios fundamentos, o de perderse demasiado en disquisiciones que poco tengan que ver con su objeto de estudio. Platón era perfectamente consciente de estas limitantes, por eso habla de aquellas reflexiones que se pierden discutiendo en

lo que el académico llama *las sombras de la justicia*: “Tampoco sería extraño que alguien que, de contemplar las cosas divinas, pasara a las humanas, se comportase desmañadamente y quedara en ridículo por ver de modo confuso y, no acostumbrado aún en forma suficiente a las tinieblas circundantes, se viera forzado, en los tribunales o en cualquier otra parte, a disputar sobre las sombras de justicia, o sobre las figuras de las cuales hay sombras, y a reñir sobre esto del modo en que esto es discutido por quienes jamás han visto la Justicia en sí”³¹⁵.

Como cualquier teoría, las teorías de Rawls y Habermas presentan limitantes que es necesario señalar, con el afán de considerar si representan verdaderas aporías, o solamente requieren mayor explicitación argumentativa que logre subsanar sus defectos. Regresemos entonces a lo obtenido hasta ahora. A partir del recuento hecho tanto de los planteamientos generales de los autores, así como de los principales argumentos que entablaron en el intercambio que constituye el *Debate en torno al liberalismo político*, podemos delinear en un primer momento lo que tengan que decir respecto de la justificación moral; posteriormente, lo que sostienen acerca de la justificación política de su propia teoría de la justicia, y, por último, el modo en que entienden el concepto de lo público y en cómo involucran sus respectivas teorías dentro de la sociedad.

En la teoría de Rawls, como hemos visto en el capítulo II así como en lo que se colige de los argumentos puestos en juego en el capítulo III, se puede afirmar que no existe ni siquiera la intención de realizar una justificación de las normas morales dentro de su teoría. El malentendido a este respecto surgió

³¹⁵ *República*, 517 d-e

cuando en los textos previos al debate, Habermas intentó inmiscuir a la *teoría de la justicia* como un contraejemplo de su propia teoría moral, y este malentendido se debió a que L. Kohlberg retomó la teoría de Rawls como ejemplo de su estadio superior de moralidad, la moral post-convencional, lo cual condujo a Rawls a un terreno sobre el cual no se pronunció directamente³¹⁶. Rawls consideró en su juventud que la moralidad avanzaba como un tipo de test de prueba y error, cercano al falibilismo popperiano, es decir, que los principios morales postulados son llevados a prueba por la propia realidad, y se va constatando en la práctica si tales principios resultan ser eficaces o ineficaces. Esta idea se encontrará presente en toda la obra de Rawls, pues siempre asumió que el plano moral (y pareciera ser que el plano de lo ético también) es independiente de las áreas filosóficas a las que comúnmente se le asocia o subordina, a saber, la epistemología, la metafísica, o incluso la filosofía del lenguaje³¹⁷. La noción del *equilibrio reflexivo*³¹⁸ también sigue esta idea según la cual nuestros juicios considerados surgen cuando ponemos en juego nuestras más fuertes creencias con principios que los legitimen, es decir, que den cuenta y sean coherentes con nuestra manera de pensar: es una forma -muy laxa y empírica, debo decir- de testear nuestras creencias y normas morales. Ahora bien, aunque Rawls no intenta realizar una justificación de la moral, este ámbito no resulta inessential para su propia reflexión política, es más, parecería ser que supone un elemento moral y axiológico fuerte que deja sin explicitar, pero del que depende buena

³¹⁶ Las últimas reflexiones de *Teoría de la justicia* apuntaban a un desarrollo ulterior de la moral (verbigracia, en el capítulo final de la obra, el tema es la justicia como bien), sin embargo, debido a las diversas repercusiones de la obra en el plano político, pareciera ser que Rawls se decantó a desarrollar su teoría política de la justicia y dejar inconclusa una reflexión detallada de su concepción moral

³¹⁷ Cfr. FREEMAN, S., *Rawls*, p. 284ss.

³¹⁸ Cfr. SCANLON, T., *Rawls on Justification*, p. 144 ss.

parte de su propuesta. Volveré sobre este punto en la justificación política del autor.

Del otro lado, Habermas se encuentra mejor equipado para responder a la justificación de las normas morales a partir de su *ética del discurso*, misma que tratamos de explicitar en sus líneas generales en la segunda parte del capítulo I de esta investigación. Hay que recordar, como ya lo hemos señalado en el primer capítulo, que la *ética del discurso* funda sus bases en una teoría pragmática del significado, lo que, además, le permite establecer un paralelismo o analogía con la teoría de la verdad habermasiana; esta idea resulta central, porque gracias a este paralelismo que se funda en el requisito intersubjetivo de validez es posible hablar de la validez de la norma moral así como es posible hablar de la validez del juicio verdadero, y por ende, Habermas es un cognitivista. El principio D de la ética discursiva pretende reconstruir el *punto de vista moral* (Principio U), aunque ya no a partir de la sola conciencia, como lo hacía Kant, sino a partir del nuevo *factum* de la razón: *nosotros dialogamos*. La ética habermasiana se asume como formal, universalista y procedimental, este último aspecto subraya que solamente se limita a señalar los procedimientos que deberían seguir los participantes en diálogos reales para llegar en condiciones favorables a un acuerdo motivado racionalmente, es decir, en el que prevalezca la fuerza sin fuerza del mejor argumento. Con ello, Habermas pretende quedarse en el plano del procedimiento, sin decir nada sustantivo acerca de una determinada idea del bien (y por ello, pretende ser algo más que una *doctrina comprensiva*, en términos de Rawls). La ética del discurso juega un papel central en la teoría política habermasiana, y esta motivación es clara para los propósitos del propio autor.

Con respecto a la justificación de su concepción de la justicia, Rawls dedicará grandes esfuerzos teóricos para tratar de esclarecer el cómo procede esta justificación; hemos visto en el capítulo III que las tres justificaciones obran de una manera conjunta, a saber: la justificación *pro tanto*, la justificación plena por una persona dentro de la sociedad, y la llamada justificación pública. En el caso de la justificación *pro tanto*, hemos señalado con Quong que Rawls puede incurrir en asumir como fruto del consenso lo que de hecho ya se encontraba previamente acordado por las diversas doctrinas comprensivas, a saber, los valores comunes o políticos, lo cual volvería superflua o reiterativa la teoría rawlsiana. Pero la defensa de Rawls consiste en asumir que esos valores son valiosos en sí mismos³¹⁹, y que por ende no son el fruto del consenso en cuanto tal, sino el punto de partida a partir del cual se pueda generar el consenso entrecruzado, que avale la (su) concepción de justicia política. Claro que, como he dicho, esto se sostiene sólo porque el autor así lo indica, ya que no existe una argumentación detallada de cuáles sean esos valores y qué es lo que los haga valiosos *en sí mismos*. Esta idea, que queda expresada pero nunca esclarecida, es un elemento moral que sostiene esta primera forma de justificación rawlsiana, pero que no alcanza a ser plenamente esclarecida en la obra del autor. Hemos visto también la dificultad que enfrenta Rawls respecto de su muy reducida manera de entender lo público, de tal modo que lo que intenta la tercera etapa de justificación, en vez de que los ciudadanos intenten argumentar cada cual

³¹⁹ Según Rawls, estos valores políticos son “valores muy altos y, por lo tanto, no fácilmente superables” *Liberalismo político*, p. 141; Finlayson argumenta que se entendería que estos valores son valiosos en sí mismos, y no solamente instrumentales, pero dicha tesis cargaría fuertemente la propia teoría rawlsiana de presupuestos metafísicos, mismos que pretende evadir; Cfr. FINLAYSON, *Op. Cit.*, p. 118ss.

acerca de su concepción de justicia, más bien se trata de que cada uno pueda compaginar la concepción de justicia con su propia doctrina comprensiva.

Ahora, con lo que respecta a la teoría política habermasiana, hay que decir que ésta sólo entra en juego en la medida en que Rawls la retoma de manera oportuna cuando realiza su réplica al alemán; como es sabido, la propia teoría de Habermas se encuentra desarrollada *in extenso* en *Facticidad y validez*, obra que terminaba de escribir cuando estaba reseñando *Liberalismo político* de Rawls, por lo que algunas interpretaciones de su teoría se cuelan en sus comentarios críticos a Rawls. Habermas señala constantemente que su teoría ética se mueve en el plano de lo estrictamente procedimental, pero cuando se le requiere acerca del éxito de tal procedimiento, como un ejemplo de la efectividad de tal proceso, pone el ejemplo -de suyo complejo- de los derechos humanos. Rawls tiene parte de razón al señalar que, dado que Habermas sustenta su propia teoría política a partir de presupuestos éticos provenientes de la ética del discurso, la concepción de justicia habermasiana es susceptible de ser criticada desde sus presupuestos. Además, como hemos visto en el intercambio, el que Habermas se mantenga estrictamente en el plano de lo procedimental es puesto en duda seriamente dado que deriva todo un sistema de derechos a partir de su análisis de la forma legal y de su relación con el principio discursivo³²⁰. Este sistema de derechos, en sí mismo interesante y debatible, presupone un contenido sustancial derivado de lo estrictamente formal, pero lo conduce a cierta disyuntiva para el autor, entre asumir que su concepción deriva un contenido de bien sustancial debatible (y entonces incurre en la crítica que le hace Rawls, de ser una *doctrina comprensiva*) o lo lleva a afirmar una idea robusta y racional del

³²⁰ Cfr. HABERMAS, *Facticidad y validez*, p. 187

bien universal; por los presupuestos mismos de la teoría habermasiana, lo más viable sería tomar la segunda opción, pero Habermas teme un compromiso más fuerte con sus propias conclusiones.

Sobre el concepto de lo público en Rawls, se ha puesto de manifiesto que este concepto posee un sentido reducido dado que implica solamente que una determinada concepción de justicia -evidentemente, la que propone el propio Rawls- pueda ser asumida por diversas doctrinas comprensivas. Si a esto le sumamos que el acuerdo sólo se reduce a la afirmación del consenso que trata únicamente acerca de las instituciones que son los sujetos privilegiados en tal concepción, entonces la noción de lo público en realidad es bastante limitada. La razón pública limitada sólo al establecimiento y justificación de las instituciones públicas guarecen a Rawls ciertamente de la política real y de los procesos históricos de la política fáctica, pero también encasillan esta idea en un término teórico funcional para su teoría, y nada más.

En el caso de Habermas, la idea de lo *público* se encuentra más desarrollada. Valga decir que la idea de *razón pública* en Habermas posee más implicaciones y pretensiones que la manera reducida en la que Rawls utiliza el concepto; el tema de la esfera pública -y el tono kantiano que le caracteriza- se encuentra presente desde los escritos tempranos del alemán, e implica una consideración que involucra el quehacer de la política real; la base sociológica e histórica que posee la teoría habermasiana le permite utilizar más extensamente tal concepto. En la esfera de lo público se dirimen argumentativamente las diversas pretensiones de los dialogantes, teniendo por guía la situación ideal del habla. Supuestamente, como hemos dicho, la ética del discurso se limita a establecer el procedimiento, aunque paradójicamente la política habermasiana

deriva contenidos concretos, por lo que aquí deberíamos considerar adecuadamente cuál es el papel del filósofo y hasta dónde llega, si sólo describe procesos o también brinda contenidos derivados de los procesos. Con este tema, y con la síntesis anterior, estamos en condiciones de preguntarnos sobre el papel del filósofo en las sociedades democráticas contemporáneas.

4.3.-El *ethos* del filósofo: su ser y quehacer en las sociedades contemporáneas

En esta conclusión he retomado brevemente el pensamiento de Platón; considero que cuando lo leemos, tendemos a centrarnos en el ideal incumplido del filósofo rey (del gobernante que ha de estudiar filosofía, o del filósofo que ha de gobernar) pasando por alto que Platón estaba consciente de la dificultad de llevar a cabo tal ideal; he mencionado que la característica central de su pensamiento político y metafísico -la vocación propiamente filosófica- consiste en aquel descenso del mundo de las ideas hacia el interior de la caverna, es decir, hacia el mundo de lo inmediato y de lo contingente. De esta vocación filosófica da cuenta Sócrates, quien asumió su compromiso con la filosofía como una verdadera labor con sus conciudadanos, puesto que sabía perfectamente que su labor de despertar conciencias redundaría en un bien para la *polis*, por eso, incluso quizá sin ironía, en su *Apología* habla de que lo menos que merece es un lugar con los dioses. El mensaje es claro a mi parecer: la filosofía no se puede ni se debe enclaustrar en las grandes esferas del pensamiento, o dedicarse solamente a debatir las cuestiones de expertos entre expertos.

Los filósofos contemporáneos, como Rawls y Habermas, ciertamente estarían negando que la filosofía deba realizar tal descenso, porque existe una cierta distinción entre la justificación política y la filosófica, de tal manera que, al negar una concepción administrativa de la justicia, como la platónica, estarían adoptando una concepción de justicia intersubjetiva o democrática, o al menos eso supone Laden, que sólo involucra la labor del filósofo dentro de la sociedad de manera tangencial³²¹. En palabras de Habermas, “como la filosofía se ha convertido *también* en una disciplina científica, la campaña de propaganda comienza en el círculo de los *peers*”³²². Es cierto que la modestia le viene bien al pensar filosófico, pero no menos cierto es que, de algún modo, al menos las teorías de los dos autores tratados en esta investigación (y de hecho, casi toda teoría filosófica) pretenden valer más de lo que dicen.

Con lo que respecta a la obra de Rawls, su concepción de justicia de las instituciones democráticas y la manera en que justifica dicha concepción y su delimitación de lo *público*, asume que serían los mismos ciudadanos los que terminarían por justificar su concepción, y que, dicho sea de paso, su teoría no es una *doctrina comprensiva* que pueda ser verdadera o falsa, puesto que, al ser estrictamente política, su concepción está libre de cualquier afirmación controvertida. Considero que esto es más un deseo que una realidad. La teoría rawlsiana ha sido ampliamente debatida en el plano intelectual por diversos intelectuales, sea por parte de los autores comunitaristas, las autoras feministas, los pensadores latinoamericanos, seguido de un largo etcétera: con esto no pretendo señalar que todas las críticas puedan ser efectivas contra Rawls, solo poner de manifiesto que la *justicia como equidad* es una teoría entre teorías, y

³²¹ Cfr. Laden, A. S., *Op. Cit.*, p. 139

³²² HABERMAS, J., *Mundo de la vida, política y religión*, p. 11

que tiene presupuestos tan controvertidos -y tan faltos de explicitación- como la supuesta existencia de los valores *políticos*, que son valiosos *en sí mismos*. Cuáles sean tales valores, en qué consista su fundamento, cómo puedan mantenerse incólumes a pesar del cambio histórico y social, es algo que Rawls deja impensado, como todo el plano de lo moral, que sólo va avanzando, según él, a partir de la prueba y el error (o del equilibrio reflexivo), lo cual resulta paradójico si consideramos la vigencia de tales valores³²³.

En cuanto a Habermas, su obra posee un carácter moral propositivo que lo distingue de la primera generación de pensadores frankfortianos. Ante la llamada *falacia naturalista* que pretende negar que se puedan derivar juicios de deber a partir de juicios descriptivos, Habermas postula que al menos se pueden derivar algunas notas del discurso ideal a partir de sus propias condiciones de posibilidad: en ello radica en buena medida su *ética del discurso* y sus dos principios. Cuando, con esta carga moral, avanza una casilla más en el ámbito de la *razón práctica*, termina derivando un sistema de derechos a partir de la aplicación del principio discursivo y de la forma legal, y con ello, termina afirmando de alguno u otro modo una concepción sustantiva del bien -aunque ciertamente, lo hace desde un procedimiento formal-. Hay que reconocer que, contrario a Rawls que rehuyó las más de las veces el debate público de sus ideas, Habermas ha entrado en constantes debates con diversos intelectuales sobre su propia teoría, como una prueba de que su teoría es debatible, argumentable y siempre dispuesta al intercambio de razones frente a sus pares: su *ethos* es característicamente dialéctico. El papel del filósofo según Habermas implica esclarecer los procedimientos según los cuales debe obrar para llegar al

³²³ Y de no aceptar que existan tales valores, entonces cae en la objeción de la “visión común” que señala Quong, como hemos visto.

punto de vista moral, lo cual tiene implicaciones tanto para las discusiones éticas como para las políticas, pero en unas y otras, Habermas está siempre diciendo algo más, aunque no quiera expresarlo tajantemente: si el filósofo es capaz de esclarecer el procedimiento de “ascenso” hacia tal punto, ¿no puede también - hipotéticamente- derivar contenidos sustanciales poniendo en juego diversas pretensiones hasta reconstruir el punto de vista moral para la solución de diversas cuestiones? ¿no es eso lo que hace Habermas en cierta manera en *Facticidad y validez*?

Esta investigación, que tuvo por objeto repensar el intercambio de estos dos gigantes del pensamiento político contemporáneo, intentó también servir para reflexionar sobre los alcances del filosofar y el papel que debe jugar la filosofía en la sociedad contemporánea. El que la labor del filósofo se lleve a cabo preponderantemente en los claustros académicos, y que tenga por criterio principalmente a los colegas del gremio siempre es conveniente para evitar la *charlatanería* [Habermas *dixit*]; pero mal haríamos si tal actividad sólo se produce para intelectuales, si queda limitado por los rigores del pensamiento y no considera seriamente a los ciudadanos -o sujetos morales- sobre los cuales reflexiona y a los cuales está dirigido, sea directa o indirectamente. Tanto en el plano de lo político como en el de lo moral -en el sentido habitual del término- la filosofía debería arriesgar más sus propias perspectivas, brindando criterios válidos y razonables para un fructífero debate en la esfera pública. El filósofo que sólo se contenta con ser un académico y no realice el *descenso* propio de la actividad filosófica tal como fue descrito por Platón y vivido por Sócrates, no sólo se queda a medio camino de su propia vocación, sino que también corre el riesgo de no cumplir con la labor social que nos corresponde.

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

- GORDON FINLAYSON, James, *The Habermas-Rawls debate*, Columbia University Press, New York, 2019, 294pp.
- GORDON FINLAYSON, James; FREYENHAGEN, Fabian (eds.), *Habermas and Rawls. Disputing the Political*, Routledge, New York, 2013, 315pp.
- HABERMAS, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, 219pp.
- HABERMAS, Jürgen, *Mundo de la vida, política y religión*, Trotta, Madrid, 2015, 284pp.
- HABERMAS, J., RAWLS, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós I.C.E./U.A.B., Barcelona, 2015, 181pp.
- HEDRICK, Todd, *Reason, pluralism, and the claims of political philosophy*, Stanford University Press, California, 2010, 241pp.
- KOHLBERG, Lawrence, *Psicología del desarrollo moral*, Bilbao, Desclée de Brower, 1992, 664pp.
- RAWLS, John, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Técnos, Madrid, 2012, 328pp.
- RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 2015, 546pp.
- RAWLS, John, *Liberalismo político*, FCE, México, 2013, 356pp.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- A.A.V.V., *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988, 346pp.
- ADORNO, Th. W., *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Obra completa 6, Akal, Madrid, 2008, 505pp.
- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 2005, 303pp.
- APEL, Karl-Otto, *Estudios éticos*, Fontamara, México, 2004, 223pp.

- APEL, Karl-Otto, *La transformación de la filosofía. Tomo II. El "a priori" de la comunidad de comunicación*, Taurus, Madrid, 1985, 429pp.
- BENHABIB, Seyla, *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y postmodernismo*, GEDISA, Barcelona, 2006, 299pp.
- CORTINA, Adela, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Trotta, Madrid, 2001, 182pp.
- CORTINA, Adela, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Técnos, Madrid, 2009, 343pp.
- CORTINA, Adela, *La Escuela de Frankfort. Crítica y utopía*, Síntesis, 2008, 217pp.
- DUSSEL, Enrique (comp.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI, México, 310pp.
- FREEMAN, Samuel, *Rawls*, FCE, México, 2016, 458pp.
- FREEMAN, Samuel (ed.), *The Cambridge companion to Rawls*, Cambridge University Press, New York, 2003, 585pp.
- GOMEZ, Carlos (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Alianza, Madrid, 2011, 312pp.
- HABERMAS, Jürgen, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2002, 240pp.
- HABERMAS, Jürgen, *Escritos filosóficos. Tomo 1. Fundamentos de la sociología según la teoría del lenguaje*, Paidós, Madrid, 2011, 446pp.
- HABERMAS, Jürgen, *Escritos políticos*, Ediciones Península, Barcelona, 2002, 399pp.
- HABERMAS, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós/I.C.E.-U.A.B., Madrid, 2003, 172pp.
- HABERMAS, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública. LA transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 2011, 352pp.
- HABERMAS, Jürgen, *Israel o Atenas*, Trotta, Madrid, 2011, 232pp.
- HABERMAS, Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1992, 315pp.

- HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa*, T. I, Taurus, Madrid, 2002, 517pp.
- HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa*, T. II. *Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid, 1992, 618pp.
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 2009, 483pp.
- LAKOFF, George; JOHNSON, Mark, *Metáforas de la vida cotidiana*, Cátedra, Madrid, 2004, 286pp.
- MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001, 348pp.
- NEGTE, Oskar, *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*, Trotta, Madrid, 2004, 113pp.
- OZ, Amos; OZ-SALZBERGER, Fania, *Los judíos y las palabras*, Siruela, Madrid, 2015, 238pp.
- SANDEL, Michael, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 2000, 238pp.
- TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 2006, 795pp.
- VELASCO, Juan Carlos, *Habermas. El uso público de la razón*, Alianza, Madrid, 2013, 317pp.
- WIGGERSHAUS, Rolf, *La escuela de Fráncfort*, FCE, México, 921pp.

ENSAYOS Y ARTÍCULOS

- LADEN, Anthony Simon, *The House that Jack built: Thirty years of reading Rawls*, en: "Ethics", Vol 113, No. 2, Enero de 2003, pp. 367-390.
- MEDINA-VINCENT, María, *La ética del cuidado y Carol Gilligan: una crítica a la teoría del desarrollo moral de Kohlberg para la definición de un nivel moral postconvencional contextualista*, en: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 67, 2016, 83-98.