

Liberalismo, comunitarismo y ética comunicativa

FRANCISCO CORTÉS RODAS*

Resumen: El artículo presenta cuatro momentos del debate entre liberales y comunitaristas. En el primero son desarrolladas las críticas centrales hechas por los comunitaristas a la ideología liberal, las cuales consisten en señalar el individualismo, el formalismo moral y el desarraigo del individuo moderno de la vida comunitaria. En el segundo momento es presentada la respuesta de John Rawls a estas críticas. En el tercero se caracteriza el acercamiento entre liberales y comunitaristas a través de la reconstrucción de los planteamientos de Michael Walzer. Y, en el cuarto momento, mediante la presentación de la reciente discusión entre Habermas y Rawls, se muestra una nueva ruptura entre liberales y comunitaristas.

Palabras clave: liberalismo, comunitarismo, política deliberativa.

Abstract: The article presents four steps of the debate between liberals and communitarians. In the first one develops the basic criticism of communitarians against liberal ideology. These criticisms consist of pointing to individualism, moral formalism and the uprooting of the modern individual from community life. The second moment shows John Rawls' answer to these criticisms. The third develops the approaching of liberals and communitarians to each other through the reconstruction of Michael Walzer's proposals. The fourth moment, by means of the presentation of recent controversy between Habermas and Rawls, shows a new rupture between liberals and communitarians.

Key words: liberals, communitarianism, deliberative politics.

En el ya largo debate entre liberales y comunitaristas se han definido de diferentes formas los perfiles argumentativos de los contrincantes¹. En un primer momento, como reacción a los planteamientos liberales formulados por John Rawls en su *Theory of Justice* se presentaron una serie de réplicas construidas a partir de una revitalización de ideas de Aristóteles, Rousseau, Hegel y Jefferson. Las respuestas de Rawls a los comunitaristas, desarrolladas en un segundo momento y presentadas en *Political Liberalism* ilustran el esfuerzo de precisión conceptual y de matización realizados para mostrar la vitalidad del liberalismo frente a los problemas del presente. El tercer momento de este debate, como ha sido señalado por otros², se ha caracterizado por un diálogo y

* Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Ciudad Universitaria, Bloque 12, Of. 409, A.A. 1226, Medellín Colombia, E-mail: fcortes@carios.udea.edu.co

Ha publicado: 1) «Liberalismo y legitimidad. Consideraciones sobre los límites del paradigma liberal», en: *Liberalismo y Comunitarismo. Derechos Humanos y Democracia*, CORTÉS, F. & MONSALVE, A.: (Editores), Edicions Alfons el Magnànim, València, España, y Colciencias, 1996, pp. 187-210. 2) «El Liberalismo en conflicto», en *Revista Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquia, Instituto de Filosofía, nº. 8, 1993, pp. 9-18.

1 Este texto es la ponencia presentada por el autor al Seminario permanente de Investigación «Soberanía, Estado y Europa», perteneciente al Instituto de Filosofía - CSIC, de Madrid, mayo de 1996. Agradezco a Colciencias y a la Universidad de Antioquia por el apoyo a este proyecto.

2 Al respecto ver: HONNETH, A.: «Die Grenzen des Liberalismus. Zur ethisch-politischen Diskussion um den Kommunitarismus», En: *Philosophischen Rundschau*, 38: 1-2, 1991, pp. 83-102. WELLMER, A.: «Bedingungen einer demokratische Kultur, Zur Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen», en: BRUMLIK, M. y BRUNKHORST, H.: (Eds.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1993, pp. 173-198; FORST, Reiner: *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1994, pp. 347-437.

acercamiento de los bandos contrincantes y por una reflexión sobre las premisas teóricas presupuestas en sus respectivas argumentaciones³. En este artículo se intentará ampliar la propuesta interpretativa sobre la historia de este debate introduciendo una cuarta etapa a estas tres comúnmente aceptadas. En primer lugar haré una presentación general de algunas de las tesis centrales expuestas en cada uno de estos tres niveles de la discusión. Con la introducción de esta cuarta etapa se buscará, de un lado, dar cuenta del estado actual del debate a través de una reconstrucción crítica de la reciente controversia entre Rawls y Habermas con el fin de mostrar una nueva ruptura entre liberalismo y comunitarismo. De otro lado, se intentarán señalar los límites de «justicia como equidad» con respecto a la definición de la esfera de lo político (IV) y las perspectivas que para esto ofrece el paradigma comunicativo del derecho desarrollado por Habermas en su último libro *Faktizität und Geltung* (V).

I

En la primera fase del debate Taylor, MacIntyre y Sandel se ocuparon especialmente de la crítica a la concepción del sujeto liberal e hicieron un cuestionamiento del carácter apriorístico, individualista y presocial del sujeto; vincularon esta concepción antropológica implícita en el liberalismo con la idea de que el «yo» liberal es un ser «desvinculado» y «desarraigado»; obtuvieron a partir de esto la conclusión crítica de que un sujeto así concebido, contradice lo que puede significar la identidad moral de las personas, y propusieron como alternativa recurrir a la idea de comunidades conformadoras de sentido y de identidad⁴. Los comunitaristas parten en su concepción sobre el sujeto de la estrecha vinculación de éste con su respectiva comunidad constitutiva. El «yo» comunitarista forma su identidad individual y colectiva por su participación en un contexto normativo particular y, gracias a esta posibilidad de participación, es posible realizar emisiones normativas sobre justicia. En conexión con esto mostraron que una teoría moral deontológica presupone una concepción vacía del yo; la pura libertad de elección presupuesta sobre la base de la prioridad del sujeto sobre la sociedad y de lo justo sobre el bien, tan sólo sirve para asegurar la libertad de un yo desvinculado de todo tipo de determinación heterónoma, de intereses concretos y de relaciones con su realidad, para que pueda elegir en forma libre su concepción del bien. Con esto concluyen señalando que toda concepción moral deontológica debe fracasar, puesto que la única posibilidad de conformación de la identidad individual y colectiva depende de la participación en

3 Entre la amplia literatura sobre el debate liberalismo y comunitarismo cito aquí sólo algunos títulos de compilaciones que me parecen muy interesantes: RASMUNSEN, David (Ed.): *Universalism vs. Communitarianism*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1990; GUTMANN, Amy (Ed.): *Multiculturalism and the «Politics of Recognition»*, Princeton University Press, Princeton, 1992; THIEBAUT, Carlos: *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992; HONNETH, Axel (Ed.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Campus, Frankfurt, New York, 1993; BRUMLIK, M. y BRUNKHORST, H. (Eds.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1993; ZAHLMANN, Christel (Ed.): *Kommunitarismus in der Diskussion*, Rotbuch, Berlín, 1992; FISCHER, Peter (Ed.): *Freiheit oder Gerechtigkeit*, Reclam, Leipzig, 1995, Reiner Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1994.

4 Algunas de las tesis comunitaristas que aquí se desarrollan se basan en los siguientes títulos: SANDEL, Michael: *Liberalism and the Limits of Justice*, MA, Cambridge University Press, 1982; SANDEL, Michael: «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», en: *Political Theory*, 1984, pp. 81-96; MACINTYRE, Alasdair: *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981 (traducción castellana: *Tras la Virtud*, Barcelona, Crítica, 1988). TAYLOR, Charles: «Atomism», en *Philosophical Papers, !,II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

una forma de vida particular. El límite de lo justo está señalado por el contexto cultural y comunitario en el que los sujetos desarrollan sus planes particulares de vida y en el que se conforman los acuerdos normativos básicos que hacen posible la vida comunitaria. Por estas razones una moral deontológica que plantea principios abstractos y universales termina por minar las bases de las comunidades particulares tanto en un sentido conceptual como real. La alternativa propuesta por algunos comunitaristas frente a esta descripción fue la de recurrir a la idea de comunidades conformadoras de sentido y de identidad. Voy a ilustrar este paso recurriendo a MacIntyre.

En su argumentación sirve la revitalización de la ética aristotélica para desarrollar un ideal de vida comunitaria, cuya realización debe ser la meta de la esfera política. Según Aristóteles, la tarea de la ética consiste en el establecimiento de las condiciones en virtud de las cuales los hombres libres en la polis puedan alcanzar su fin más propio, la «eudaimonía». Ésta es, como escribe MacIntyre, «el estado de estar bien y hacer bien estando bien, de un hombre bienquisto para sí mismo y en relación a lo divino.»⁵ Por medio del establecimiento del catálogo de las virtudes Aristóteles determina las condiciones, cuya posesión posibilita alcanzar la felicidad y cuya falta impide lograr esta meta. En este sentido, consiste el fin de una organización política en que los individuos pertenecientes a ella puedan conseguir aquella finalidad inherente a ellos por naturaleza como seres racionales, es decir, realizar una vida buena. Una buena organización política es, entonces, en sentido aristotélico, aquella en la cual las leyes, prácticas, valores e instituciones sean creadas con el fin de que los individuos obtengan éxito a lo largo de su vida en la búsqueda de su felicidad. Por esto la ética cumple su tarea indicando el camino que deben seguir los sujetos para alcanzar esta finalidad suprema, mediante el establecimiento jerárquico de los más altos fines y valores de la vida humana en sociedad. A partir de la determinación del hombre como ser racional y político, Aristóteles caracteriza las formas más elevadas de conducir la vida humana: la vida teórica y la vida política. Con el establecimiento de estas formas de vida y de los valores inherentes a ellas se señala un camino a seguir para que las personas pueden realizar sus ideales de vida en esa cultura.

La revitalización de la ética aristotélica constituye para los comunitaristas un punto de apoyo fundamental para superar la crisis moral del presente. Al respecto es importante destacar dos de las tesis centrales de sus argumentaciones: 1) la autorrealización humana es el resultado de que los sujetos puedan interpretar su vida como una búsqueda de la vida buena. 2) La posibilidad de consideración e interpretación de la propia vida como una búsqueda de la vida buena, supone que los sujetos se conciben como unidos con los presupuestos valorativos éticos de su comunidad particular. En esta propuesta están vinculadas las condiciones de posibilidad de la autorrealización individual con la interpretación de un ideal de vida histórico y concreto; el concepto de vida buena que de aquí resulta es en este sentido substantivo, porque con éste se caracteriza una determinada concepción de bien y de felicidad. Esta es una de las limitaciones de la argumentación comunitarista. Es importante, de otro lado, destacar que es falso considerar al sujeto con independencia o desvinculado de su realidad histórica y social, puesto que al individuo no puede concebirse independientemente de su proceso histórico concreto de socialización. Esto constituye el núcleo de verdad de esta argumentación.

5 MacINTYRE, A.: *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981 (Cito la traducción castellana: *Tras la Virtud*, Barcelona, Crítica, 1988, 188).

II

En el segundo momento del debate se presentaron un conjunto de respuestas a las réplicas comunitaristas entre las cuales voy a desarrollar la reinterpretación que Rawls hizo, en su segunda gran obra *Political Liberalism*, de sus concepciones básicas como la posición original, el concepto de persona moral y la teoría de los bienes sociales básicos. Frente a la crítica comunitarista según la cual el yo liberal corresponde a un ser «desvinculado», «desarraigado», individualista e interesado sólo en la realización de sus planes particulares de vida, Rawls mostró, mediante la introducción de un concepto de persona definido para la esfera política, que su concepto de persona está situado en un nivel distinto al presupuesto por los comunitaristas⁶. Este nivel corresponde a la esfera política y no a la esfera moral como afirman los críticos de «justicia como equidad»⁷.

Con el giro dado hacia la esfera de lo político Rawls buscaba, de un lado, evitar la vieja réplica a los liberales de tradición kantiana, según la cual con la fundamentación de los conceptos de persona y de autonomía realizadas en la esfera moral, se determinaban a priori las características de otras esferas de acción tales como la política y el derecho. De otro lado, buscaba mostrar que eran falsas las críticas que afirmaban que su concepto de sujeto era el de un elector ideal orientado racional e instrumentalmente y de que este sujeto, por ser abstraído de todo vínculo heterónimo, no podía ser partícipe activo de una sociedad constituida a partir de una concepción política de la justicia.

Así, el concepto moral de persona, trabajado para la esfera política, se caracteriza por poseer dos facultades morales: un sentido de la justicia y la capacidad para seguir y revisar una determinada concepción del bien. Para aclarar la manera como estas capacidades morales entran en la descripción de la posición original, Rawls introdujo los conceptos de lo racional y lo razonable, y la teoría de los bienes sociales básicos⁸. Con el primero, hace valer las perspectivas individuales y los intereses de cada uno según su particular concepción del bien; con el segundo, se establecen los límites bajo los cuales es posible la cooperación social. La tensión entre lo racional y lo razonable se la figura Rawls suponiendo que los representantes ideales son actores racionales y autointeresados, pero que a la vez están sometidos a las restricciones definidas mediante el artificio teórico del velo de ignorancia y por esto último son concebidos como personas morales o como ciudadanos de una sociedad bien ordenada. La elección que realizan los representantes ideales no es por tanto exclusivamente racional, ya que por estar sometidos a las constricciones impuestas por lo razonable sólo podrán escoger aquellas reglas de juego que hagan posible, para todas las personas, la realización de su propio plan de vida. Para justificar este paso Rawls introduce una nueva versión de la teoría de los bienes sociales; a éstos los define como el conjunto de condiciones ideales y materiales necesarios para la realización de cualquier plan racional de vida⁹.

Con esta nueva interpretación del concepto de persona Rawls muestra que éste no es «metafísico» y por lo tanto no pretende explicar con él la naturaleza del «yo», sino que es «político». Este concepto se refiere a la identidad pública de las personas como una cuestión de la estructura

6 RAWLS, J.: *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, ver: Lecture 1 y 3.

7 Al respecto ver: FORST, R.: *Kontexte der Gerechtigkeit*, o.c. p. 23 ss.

8 Ver: RAWLS, J.: *Political Liberalism*, o.c. Lecture 2 y 5.

9 He desarrollado más ampliamente estos elementos en «Liberalismo y legitimidad. Consideraciones sobre los límites del paradigma liberal», en: *Liberalismo y Comunitarismo*, Cortés, F., Monsalve, A. (Editores): Editions Alfons el Magnànim, Valencia, 1996.

normativo-jurídica de una sociedad y no a la identidad no-pública de los individuos, es decir, a sus vinculaciones constitutivas específicas y a sus valores éticos. Con esta distinción introduce una diferencia de tipo metodológico entre el nivel ético de constitución del yo en el que los individuos conforman su identidad, y el nivel moral en el que se establecen las pretensiones de la igualdad de derechos para todos, y de las libertades de las personas. Así, Rawls mostró que no pretendía establecer primero un concepto de autonomía moral que se reflejara luego en las otras esferas sociales de acción y que su concepto de persona no corresponde al supuesto «yo» desvinculado y orientado solamente por sus intereses egoístas. Sobre este asunto volveré más adelante.

III

Establecidas de nuevo las diferencias entre los campos liberal y comunitarista, con las distinciones introducidas por Rawls, mediante la reinterpretación de algunas de sus tesis centrales, veremos en la tercera etapa del desarrollo de esta controversia la forma como se produjo el acercamiento entre los bandos contrincantes mediante la novedosa interpretación comunitarista del liberalismo realizada por Michael Walzer. El liberalismo lo concibe como un pensamiento progresivo que se ha venido conformando a partir de una asimilación sistemática de sus críticos y al comunitarismo lo ve como la más reciente manifestación crítica frente al liberalismo. Walzer comparte con los comunitaristas las tesis centrales sobre la desintegración de lo social, la pérdida del sentido de la identidad colectiva e individual, y la crítica según la cual estos fenómenos son la consecuencia negativa del predominio de las esferas sociales del mercado y el poder político sobre los demás espacios de acción social. Se diferencia de éstos en relación con los siguientes asuntos: la apreciación que hace del sujeto; el significado de la relación del individuo con su comunidad de pertenencia; y el papel de la libre elección, y por tanto del valor de las libertades individuales de acción.

Para desarrollar su argumentación, Walzer presenta dos variantes de la posición comunitarista y mediante su confrontación desarrolla su propia versión que corresponde a la segunda variante¹⁰. Para Walzer la crítica al sujeto liberal hecha por la primera variante (Sandel, MacIntyre, Taylor), según la cual, éste es un ser «aislado», «atomizado», «desvinculado» de toda relación social, protegido tras un muro conformado por los derechos individuales inalienables, que sólo entra en relación con los otros a través de vínculos contractuales en los que únicamente busca asegurar sus intereses particulares, y que vive en un mundo social desarticulado, no es cierta en su totalidad y por tanto no permite comprender la realidad social construida por la tradición de la cultura liberal. Al decir que no es del todo cierta, acepta su grado de verdad, el cual consiste en denunciar el aislamiento individual, la enajenación y la pérdida de los lazos comunitarios. Esto lo hace señalando cuatro fenómenos de movilización típicos de una sociedad postindustrial, como son la movilización geográfica, social, familiar y política.

Sin embargo, la cultura liberal, según la segunda variante crítica presentada por Walzer, a pesar de que ha deformado la praxis social al haberle dado gran preponderancia a las relaciones de mercado, tiene una base comunitaria y se asienta sobre el presupuesto de la existencia de múltiples espacios de acción social; éstos se han conformado en la modernidad a lo largo de un proceso de diferenciación de esferas sociales de acción las cuales no pueden comprenderse desde la lógica que determina las relaciones de poder y de mercado.

10 Estos argumentos los desarrolla en: WALZER, M.: «The Communitarian Critique of Liberalism», *Political Theory*, 1, 1990: pp. 6-23.

Al mostrar el sustrato comunitario de la sociedad liberal, señala a la vez otros espacios de acción social en los cuales los hombres conforman su identidad como miembros de una comunidad familiar, educativa, religiosa, cultural, política o como agentes del mercado. Así, son relativizadas las críticas contra el liberalismo hechas por los comunitaristas del primer grupo mencionado, con respecto al carácter presocial del sujeto liberal y sobre la desvinculación del «yo» de su comunidad de pertenencia. El sujeto liberal, en la segunda variante, constituye su identidad por su participación en las múltiples y diferenciadas esferas sociales de acción. En este sentido no es previo a la sociedad, sino que se constituye como ser social. No hay un «yo» presocial, es la tesis de Walzer, sino, un «yo» postsocial. En cualquier sociedad los hombres nacen en un determinado grupo y tienen determinadas identidades. Muchas de sus uniones posteriores son el resultado de esas identidades básicas, que son preestablecidas y no libremente elegidas, escribe Walzer¹¹. No hay por tanto, en el liberalismo, un «yo» metafísico que haga abstracción de sus intereses concretos para elegir autónomamente las reglas básicas para la construcción de un orden justo; este es un falso presupuesto de la primera variante comunitarista. Por esto es necesario distinguir y diferenciar los distintos niveles de constitución de la identidad individual, tales como el afectivo, el ético, el político y el moral.

Concebir al hombre como ser social no quiere decir, sin embargo, que está absolutamente determinado por lo preestablecido en el proceso de su socialización, puesto que lo que caracteriza al liberalismo es partir de que la conformación de la identidad individual resulta de procesos de elección, de tomas de decisión y de la capacidad de tomar distancia frente a las tradiciones, comunidades e identidades. La utilización de los cuatro fenómenos de movilización es ilustrativa al respecto. Reconociendo, como antes lo dije, la verdad de la primera crítica al liberalismo, Walzer afirma que los hombres en las sociedades modernas están efectivamente más aislados y solos que antes por haber perdido los lazos regionales, vecinales, sus vínculos con un pasado común y con las tradiciones, por vivir la experiencia de la desintegración de la vida familiar y el aflojamiento de las relaciones sociales y políticas. Sin embargo, los participantes de una cultura liberal pueden cuestionar los valores de su comunidad, el significado de su pertenencia a un grupo social, político o el sentido de una relación afectiva. Por esto, a pesar de lo grande que sea el efecto de las cuatro movilizaciones, el hecho de poder disentir y diferir en nuestras opiniones y el poseer la libertad para separarnos de algo con lo que racionalmente no estamos de acuerdo, tiene aún la cultura liberal una opción. Walzer la ve expresada teóricamente en la última concepción del liberalismo de Rawls con respecto a la relación entre sociedad civil y Estado de derecho. Esta relación se la representa como la complementariedad entre la participación política activa de los ciudadanos en los asuntos públicos y el aseguramiento por parte del Estado de las condiciones que hagan posible esta participación. Sobre esto volveré más adelante.

Podemos recapitular el sentido de este acercamiento entre comunitaristas y liberales señalando los puntos centrales del estado de la discusión. El primero afirma que el «yo» liberal no es un ser separado de los otros y de su comunidad, ni el egoísta racional interesado solamente en la protección de sus propiedades. El «yo» liberal es un ser vinculado con una comunidad, a saber, la comunidad liberal y que por tanto conforma su identidad mediante la participación en distintas esferas sociales de acción. Es necesario por esto matizar los distintos niveles en los cuales, en una sociedad moderna y diferenciada, los sujetos conforman su personalidad e identidad. Walzer, lo mismo que Rawls, busca diferenciar el nivel ético de constitución de la identidad en el que son constitutivas las relaciones de reconocimiento afectivas y solidarias, del nivel político en el que son centrales las relaciones de reconocimiento recíproco entre los ciudadanos. En relación con el

11 *Ibidem*, pp. 20 ss.

diagnóstico de la modernidad y las alternativas para superar la crisis moral del presente se diferencia en gran medida de sus compañeros comunitaristas. Al ubicar el origen de las patologías de las sociedades modernas en la creciente dominación ejercida por las esferas económica y política sobre los demás espacios de acción social plantea, de un lado, una visión bien diferente del antimodernismo comunitarista, y de otro lado, al señalar que la alternativa para superar la crisis depende de la recuperación de la esfera de lo político mediante el correcto trazado de las fronteras del poder y el libre mercado, se acerca a propuestas liberales, como veremos al final.

IV

Uno puede leer la crítica de Habermas a Rawls como una versión actualizada de las réplicas que en la primera etapa del debate le hicieron Sandel, MacIntyre y Taylor a «Justicia como equidad». En este sentido me interesa discutir la que me parece que es la réplica central de Habermas a Rawls en su artículo «Reconciliation Through The Public Use Of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism»¹², con el fin de ver hasta qué punto el acercamiento de liberales y comunitaristas, sugerido en la anterior etapa, se rompe, puesto que Rawls mantiene una diferencia radical entre los significados de la autonomía privada y pública, mediante su tesis de la prioridad de las libertades básicas sobre las libertades políticas.

La réplica de Habermas señala que Rawls por medio del proceso en dos etapas de la posición original, establece un sistema por medio del cual las libertades de los modernos le son impuestas como constricciones externas al proceso político de autodeterminación de los ciudadanos¹³. La idea de Habermas es que en Rawls se reproduce la figura argumentativa kantiana de fundamentación de la autonomía moral, política y jurídica. En Kant, el principio democrático en el que se expresa la autonomía política y el principio del derecho en el que se expresa la autonomía privada están subordinados al principio moral. En este sentido, el sistema de derechos, que le corresponden a cada hombre, en tanto hombre, se legitima por sí mismo a partir de principios morales, es decir, con independencia de la autonomía política de los ciudadanos, la cual sólo se constituye a través del contrato social. Por esta razón preceden los derechos naturales o morales, los cuales protegen la autonomía privada de los hombres, a la voluntad del legislador soberano. Kant postula, así, la prioridad de los derechos humanos fundamentales, que aseguran las libertades prepolíticas de los individuos, trazando un límite exterior a la voluntad soberana del legislador político; de esta manera queda subordinada la autonomía política a la autonomía moral¹⁴.

Habermas, siguiendo la tradición civil-republicana, propone un modelo contrapuesto, según el cual el contenido normativo de los derechos humanos fundamentales se desarrolla del mismo modo que la realización de la soberanía popular; en el ejercicio democrático-procedimental por el que la soberanía popular se expresa, se aseguran los derechos fundamentales. Según Habermas, Rawls pone de nuevo en vigencia la argumentación de Kant, puesto que si bien parte de una idea de autonomía política que se conforma en el nivel de la posición original, no la desarrolla, ni concretiza en el nivel «político» de constitución de la sociedad. Al respecto escribe Habermas:

12 El artículo de Habermas y la respuesta de Rawls fueron publicados en: *The Journal of Philosophy*, 1995, Vol. XCII, n.º. 3, March 1995, pp. 109-180.

13 HABERMAS, J.: «Reconciliation...», o.c. 128.

14 Ver al respecto: HABERMAS, J.: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt/M., pp. 109 ss. (Tr. esp. en Trotta, 1997).

«En la medida en que se levanta el velo de ignorancia y los ciudadanos rawlsianos toman ellos mismos su forma real y concreta, se encuentran más profundamente sujetos a principios y normas que han sido anticipados en la teoría y han sido institucionalizados más allá de su control.»¹⁵

Los ciudadanos rawlsianos no conciben la constitución como un proyecto, ni lo puede experimentar como un proceso abierto e inacabado, como lo exigirían las siempre cambiantes circunstancias históricas; por esta razón no tiene el uso público de la razón el sentido de un ejercicio actual de la autonomía política, sino que sirve al mantenimiento pacífico de la estabilidad. La consecuencia de esto es, según Habermas, reproducir la tradicional relación establecida en el liberalismo moderno entre autonomía privada y pública, es decir, en *Political Liberalism* se repite la diferenciación entre la identidad pública del ciudadano y la identidad no pública de la persona privada. La frontera entre éstas se traza mediante los derechos liberales de los modernos, los cuales limitan a priori el proceso político de autodeterminación de los ciudadanos.

Rawls niega esto mediante una sofisticada estrategia argumentativa con la cual busca mostrar, de un lado, que en su concepción la autonomía pública y la autonomía privada son cooriginarias, tienen ambas igual peso y ninguna se le impone a la otra desde el exterior¹⁶; con esto pretende desbaratar el punto central de la objeción de Habermas. De otro lado, aunque Rawls supone un origen común a las dos formas de autonomía, no acepta las implicaciones de una definición republicana de las libertades, es decir, de un procedimiento por el cual el contenido normativo de los derechos básicos de los modernos se concrete a través del ejercicio democrático-popular de la autonomía política.

Mi crítica a la respuesta de Rawls consiste en mostrar que, si bien intenta señalar la conexión entre los dos conceptos de autonomía, su cooriginariedad e igual peso, al responder a la objeción de corte republicano sobre el sentido fundacional y constituyente de la autonomía política, termina limitando la autonomía de la esfera de lo político.

El argumento de Rawls para mostrar que su concepto de autonomía no permanece fijo en la posición original se desarrolla mediante una reactualización de algunas tesis centrales de su *Teoría de la Justicia*. Así, reelabora la tesis según la cual la autonomía política se extiende en una secuencia en cuatro etapas en la que se comienza en la posición original, se sigue con la convención constitucional, se pasa al nivel en que los legisladores promulgan leyes, y se termina con el nivel en el que los jueces interpretan la constitución y las leyes como miembros del poder judicial. Se entiende equivocadamente «Justicia como Equidad», dice, si se presupone que con la elección de los dos principios de justicia en la posición original queda ya definida la estructura de las esferas constitucional, legislativa y judicial. Con la secuencia en cuatro etapas presenta los tipos de información disponibles dependiendo del nivel y contexto en que se esté, para así aplicar los dos principios de justicia en forma inteligente tomando decisiones racionales que no sean parciales o que favorezcan nuestros propios intereses. Las condiciones de lo justo se extienden a la largo de la secuencia en cuatro etapas. Rawls concibe, entonces, a los ciudadanos como personas que continuamente discuten cuestiones de principios políticos y de política social. El ideal de una constitución justa no es algo que se fije de una vez por todas, como supone Habermas, al atribuirle a la posición original el sentido de una idea abstracta en la que las partes fijan todo previamente con su elección de los dos principios de justicia. Al respecto escribe:

15 HABERMAS, J.: «Reconciliation...», o.c. p. 128.

16 RAWLS, J.: «Replay to Habermas», en: *The Journal of Philosophy*, 1995, pp. 132-180.

«Para mostrar con claridad la idea de autonomía decimos. Primero, los ciudadanos ganan una autonomía completa cuando viven bajo una constitución razonablemente justa que asegure su libertad e igualdad con todas las leyes subordinadas y preceptos que regulen la estructura básica, cuando ellos comprendan y aprueben completamente esta constitución y estas leyes, y cuando ajusten y revisen éstas como lo requieren los cambios de las circunstancias sociales, siempre convenientemente movidos por su sentido de la justicia y por las otras virtudes políticas. Segundo, a esto añadimos, cuando la constitución y las leyes son injustas e imperfectas, los ciudadanos tratan de obtener más autonomía haciendo que en sus circunstancias sociales e históricas puedan ser vistos progresando, racional y razonablemente, hacia su completa autonomía. Así, un régimen justo es un proyecto, como dice Habermas, y en esto coincide justicia como equidad.»¹⁷.

Estas coincidencias con Habermas le permiten a Rawls mostrar que en su concepción no hay la tal supuesta prioridad de los derechos liberales de los modernos sobre el proceso político de autodeterminación de los ciudadanos. Para ampliar esta tesis, muestra la existencia de tres paralelos entre su concepción y la de Habermas. Con el primero, indica la semejanza que existe entre lo que para Habermas significa validación democrática de una norma bajo el supuesto de la necesaria aprobación por todos los directamente afectados por ella en un procedimiento racional-argumentativo, lo que significa que los ciudadanos en la sociedad civil discutan y acepten los méritos de la posición original y los principios allí seleccionados. Con el segundo señala que justicia como equidad tiene una construcción en dos fases al igual que la propuesta de Habermas. En la primera, la posición original, se determinan los derechos básicos de los ciudadanos que se tienen que asegurar por medio de un régimen democrático; en la propuesta de Habermas estos derechos básicos corresponden a los derechos y libertades comprendidas en el concepto de autonomía privada. En el segundo nivel, con los dos principios de justicia en mano, se pasa a la etapa constitucional en la que el poder constituyente de un pueblo democrático avanza en el proceso de disciplinar y regular el poder del Estado. Incorporar las libertades básicas al interior de una constitución es para Rawls una cuestión que se debe decidir por medio de la voluntad soberana del pueblo expresada democráticamente. El tercer paralelo consiste en mostrar la forma similar cómo están internamente conectados los dos tipos de autonomía en justicia como equidad y en la concepción procedimental del derecho de Habermas. Así, indica Rawls, que no hay una frontera rígida entre los principios político y moral de autonomía.

Los dos primeros paralelos son, sin embargo, inaceptables desde la perspectiva de Habermas como se puede ver desarrollando lo que presuntamente contraargumentaría. Respecto del primero Habermas mantendría una diferencia puesto que no es lo mismo el proceso racional-comunicativo de justificación, en el que la autonomía se define y la obtienen los ciudadanos por la posibilidad de participar como actores en los procesos prácticos de conformación de las normas y leyes que regulan un orden político, del proceso descrito por medio de la posición original. En éste los ciudadanos ganarían su autonomía política discutiendo y deliberando en la arena pública sobre unos principios y acuerdos básicos seleccionados en la posición original, es decir, predefinidos por el mayor peso de la autonomía privada sobre la pública. En relación con el segundo paralelo, Habermas haría la siguiente pregunta: ¿si Rawls entiende que la incorporación de las libertades modernas es una cuestión que se debe decidir por medio del poder constituyente de un pueblo democrático, qué sentido tiene, entonces, construir un sistema teórico-filosófico para establecer las libertades básicas prepolíticamente?

17 *Ibidem*, p. 155.

Uno puede aceptar, a favor de Rawls, que dinamiza y amplía la esfera de lo político en comparación con sus predecesores liberales. Sin embargo, uno puede decir a favor de lo criticado por Habermas, que en el liberalismo rawlsiano se mantiene la tradicional prioridad de las libertades de los modernos sobre las de los antiguos. Las diferencias entre el liberalismo de Rawls y el republicanismo de Habermas son de nuevo nítidas, a pesar del intento del primero por establecer paralelos entre estas dos concepciones.

Recapitemos, para concluir, señalando que el acercamiento planteado por Rawls no sería aceptable a los ojos de Habermas, puesto que éste interpreta toda restricción a la autolegislación democrática como el resultado de un sistema en el que se ha establecido una prioridad ontológica de las libertades y valores modernos. El intento de Rawls de darle a la esfera de lo político un carácter autónomo fracasa, pues él no puede aceptar las implicaciones de una definición republicana de las libertades. Ante el temor a la tiranía de la mayoría, dice Rawls, es más conveniente mantener la autonomía moral frente a una definición política de la autonomía. Es decir, frente a una interpretación del principio democrático de autonomía, por la cual ésta fundamente lo legal y pretenda ponerle límites a lo justo, es necesario darle prioridad a la autonomía moral, y así, asegurar el mayor peso de lo justo sobre el bien. A la vez, frente a la disolución de la autonomía política, dice Habermas, se hace necesario desarrollar una concepción deliberativa del derecho, según la cual el proceso democrático debe asegurar a la vez la autonomía pública y privada. Esta concepción comunicativa del derecho no puede igualarse con una concepción «comunitarista» del derecho, como lo hace Rawls, porque así se malinterpreta el pensamiento del filósofo alemán. Con el fin de ampliar la propuesta de Habermas voy a presentar, para finalizar, algunos elementos de su reciente concepción del derecho y la democracia.

V

Una de las críticas centrales que puede uno hacerle a la definición de la esfera de lo político, en la *Teoría de la Acción Comunicativa*, afirma que Habermas debilita el carácter normativo de ésta, y presenta una concepción ingenua de las tareas políticas a realizar por la sociedad civil y por una opinión pública conformada democráticamente. Esta debilidad normativa e ingenuidad política tienen su raíz en la concepción dualista de sociedad, concebida como sistema y mundo de la vida y en la atribución de la racionalidad instrumental a las esferas del mercado y el poder, y de la racionalidad comunicativa a las esferas de acción social del mundo de la vida¹⁸.

En *Faktizität und Geltung* Habermas ofrece una alternativa a este problema central de su teoría. Ésta la construye mediante su interpretación procedimental-comunicativa del derecho y de la democracia. Con ella presenta opciones más interesantes y realistas frente a los problemas dibujados en su diagnóstico de la modernidad. En este sentido, se constituye el derecho en el mecanismo a través del cual se establece la relación entre las esferas de acción social sistémicas y las del mundo de la vida, al delimitar y demarcar con sus instrumentos propios, las formas específicas de organización de los ámbitos del mercado, la administración, la reproducción cultural y la conforma-

18 Al respecto ver: HONNETH, A.: *Kritik der Macht*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1986, pp. 307 ss.; BERGER, J.: «Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie», en: *Kommunikatives Handeln*, Honneth, A., Joas, H., (Hgs), Suhrkamp, Frankfurt/M., 1986, pp. 225-277.

ción misma de los procedimientos democráticos de justificación de las normas sociales de acción¹⁹.

Lo particular y novedoso de su nueva concepción de las esferas del derecho y la política, consiste básicamente en el carácter constitutivo que tienen los principios de la autonomía política y de la autolegislación jurídica en los procesos de legitimación democráticos de una sociedad. Su interpretación teórica-discursiva del derecho la construye a partir de una crítica a las doctrinas positivistas del derecho, a la teoría del derecho de Kant, a la concepción de justicia de Rawls y a la teoría política de Rousseau.

La tesis central de Habermas, a este respecto, afirma que los sujetos sólo pueden alcanzar autonomía, si participan activamente en los procesos de conformación de las leyes y principios básicos que sirven a la regulación de un orden determinado, y si son capaces de concebirse como los originadores de las normas a las que ellos mismos están sujetos como personas privadas. Esta tesis supone un punto de partida distinto al kantiano-rawlsiano para la explicitación del sistema de los derechos, en el que se entrelazan los conceptos de libertad comunicativa, autonomía comunicativa y poder comunicativo, en el medio específico de su realización, a saber, la creación de un proceso legislativo político autónomo.

El mencionado punto de partida lo obtiene mediante la introducción del principio discursivo (D), con el cual establece un criterio neutral de autonomía y define un procedimiento que garantice las condiciones de imparcialidad para conseguir un actuar autónomo en cada una de las esferas prácticas de acción. El principio discursivo (D), dice:

«Sólo son válidas aquellas normas de acción con las que pudieran estar de acuerdo, como participantes en discursos racionales, todos aquéllos que de alguna forma pudieran ser afectados por dichas normas.»²⁰

A partir de éste distingue las normas universalizables de acción en reglas morales y jurídico-políticas, diferencia los discursos morales de los jurídico-políticos, y realiza una explicación de las formas específicas de fundamentación de cada uno de éstos²¹. En este sentido, se trata en los discursos morales de definir las condiciones y procedimientos bajo los cuales sea posible resolver los conflictos de acción en los que estén en juego los intereses, necesidades y pretensiones del hombre concebido como sujeto capaz de lenguaje y acción. Mediante la especificación del principio discursivo para la esfera moral, obtiene el principio de universalidad (U) y define los tipos de razones que cuentan en los discursos cuyo objeto es la protección de la naturaleza racional humana. El ámbito de acción de la moral es la humanidad, por tanto las razones sobre las cuales se fundamentan los discursos morales deben estar en interés de todos y poder ser aceptadas por cualquiera.

La esfera del derecho sirve, en un segundo lugar, a la regulación de las formas de acción y conflictos entre sujetos que se reconocen entre sí como miembros de una comunidad de derecho. Las normas del derecho se dirigen a personas individualizadas a través de la capacidad para asumir su rol como sujetos de derechos. Al especificar el principio discursivo para la esfera del derecho obtiene el principio democrático, según el cual sólo son válidas aquellas normas jurídicas con las

19 Una elaboración más amplia de los planteamientos de Habermas la hago en: «Liberalismo y democracia deliberativa. Consideraciones sobre la fundamentación comunicativa de la libertad y la igualdad», en: *Revista de Filosofía* del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, n.º. 23, en prensa.

20 HABERMAS, J.: *Faktizität*, o.c. 138.

21 Esta tesis había sido desarrollada antes en: HABERMAS, J.: «Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft», en *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 119-226.

que pudieran estar de acuerdo, como participantes de un proceso legislativo, discursivamente concebido, todos aquellos sujetos de derecho que de alguna forma pudieran ser afectados por dichas normas²². El ámbito de acción del derecho se constituye por la forma específica como una comunidad históricamente definida, en un espacio geográfico determinado, ha creado los principios y reglas normativas para producir una manera determinada de convivencia. Su esfera de influencia es una comunidad dada y no la humanidad concebida como una totalidad. Las razones que sirven a la fundamentación de los discursos sobre el derecho y la política pueden ser jurídicas, éticas y morales, pero especificadas para la forma de vida de una comunidad y que puedan ser compartidas y aceptadas por los miembros de ésta. La esfera del derecho no es por tanto un simple reflejo de la esfera moral, ni la legislación jurídica reproduce la legislación moral²³.

La autonomía de las esferas del derecho y la política frente al ámbito de lo moral no significa, sin embargo, su absoluta independencia. La legitimidad obtenida en los ámbitos del derecho y la política no puede contradecir los principios y fundamentos del universalismo moral; de esta manera construye una complementación funcional entre estas esferas.

Así, la tesis central de Habermas, con la cual se diferencia del liberalismo de Rawls, afirma que los derechos subjetivos de acción, que aseguran la integridad de la persona de derecho, son condiciones necesarias que posibilitan el ejercicio de la autonomía política. Como condiciones de posibilidad no pueden limitar la soberanía del legislador político. En este sentido, el espacio de acción de la autonomía política no puede ser limitado desde una instancia superior, ya sea ésta moral, como lo intentan Kant y Rawls, o religiosa; tampoco se puede instrumentalizar la autonomía privada a partir de una concepción particular de vida buena, como lo plantean los autores comunitaristas. Los principios legítimos de una asociación política pueden ser solamente aquéllos que sean aceptados racionalmente por todos los ciudadanos de una determinada comunidad. Los derechos subjetivos de acción deben poder fundamentarse, entonces, sobre la base de la autonomía democrática; así, entiende, por tanto a ésta como el único fundamento normativo del Estado de derecho moderno. Este nuevo «paradigma del derecho» de la política deliberativa debe remplazar tanto al modelo liberal formalista como al instrumental-comunitarista del derecho.

Aquí es importante, para concluir, volver a la crítica hecha a la (TAC) sobre el sentido y función de la esfera de lo político para ver el alcance de la nueva propuesta habermasiana, la cual puede apreciarse mejor desarrollando algunas relaciones con el planteamiento de Walzer. Desde la perspectiva del dualismo sistema-mundo de la vida se puede traducir la pregunta sobre cómo es posible la sociedad en la pregunta: ¿cómo es posible una domesticación democrática y un control democrático de las estructuras sistémicas del mercado y de la burocracia?²⁴.

Para Walzer la función de lo político consiste en trazar correctamente la línea de separación entre las esferas del poder y el libre mercado. Ésta, por haber sido desde hace tiempo demarcada en forma errónea, ha producido desigualdades, abusos y sufrimientos, los cuales pueden superarse si debatimos, como sociedad civil, sobre el trazado de esta línea y luchamos democráticamente para establecerla en otro lugar. Walzer desarrolla esta idea a partir de su tesis central sobre la igualdad

22 HABERMAS, J.: *Faktizität*, o.c. 141.

23 Respecto a la diferenciación entre estas esferas ver: WINGERT, L., *Gemeinsinn und Moral*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1993, Kap. 1; FORST, Reiner: *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1994, pp. 347 ss.

24 En sentido similar plantea Wellmer esta cuestión. Ver: WELLMER, A.: «Bedeutet das Ende des «realen Sozialismus» auch das Ende des Marxschen Humanismus? Zwölf Thesen», en: *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1993, 81-94.

compleja presentada en *Spheres of Justice*, la cual afirma que los distintos bienes sociales se deben distribuir según una comprensión contextual y común de lo que son, de su significado y utilidad²⁵. No existe un criterio de justicia distributiva que pueda trascender los límites particulares en el marco de los cuales un bien determinado adquiere su significado social. Intentar establecerlo ha sido no sólo un error del liberalismo, resultado de no comprender el sentido profundo del problema de la justicia distributiva, sino también, ha servido para justificar el mayor peso de un bien social sobre otros y por tanto las transgresiones resultantes de subordinar el valor de un bien al de otro.

A partir de este planteamiento podemos ubicar su tesis con respecto a las esferas del poder político y el mercado, e indicar su cercanía con el planteamiento de Habermas. Para Walzer el proceso de modernización capitalista estuvo marcado por la creciente dominación del bien «riqueza» y por la transformación de éste en poder político. Al ser instrumentalizada desde la racionalidad económica la esfera de lo político perdió su espacio de acción, quedando reducida su función a la mera legitimación de este tipo de dominación. La recuperación de la esfera de lo político, tarea exclusiva de una sociedad civil democrática en un Estado democrático de derecho, tiene que ver, según Walzer, con el asunto del correcto trazado de las fronteras del poder y el libre mercado, es decir, en términos de Habermas, con los procesos de una domesticación democrática y un control democrático de las estructuras sistémicas del mercado y la burocracia.

Volviendo a la pregunta ahora planteada se da esta posibilidad, según Habermas, mediante una ampliación y radicalización de las prácticas e instituciones democráticas. Apuesta para esto de nuevo con sus ya trabajadas concepciones de sociedad civil y de opinión pública. Ampliar y radicalizar las prácticas democráticas no significa disolver la democracia formal, como supone Rawls, sino infiltrar todos los ámbitos de la vida social con prácticas y formas de acción democráticas, como lo sugiere Walzer siguiendo la tradición del pragmatismo americano. Su radicalización es posible en la medida en que la sociedad civil con sus formas de organización democráticamente constituidas, interfiera sobre las organizaciones formales del mercado y la administración. No se trata tan sólo de sitiar estas esferas²⁶, sino de encauzar el uso del poder administrativo y del mercado en determinadas direcciones.

La sociedad civil, mediante sus formas de organización formales e informales, y a través del «poder comunicativo» que crea e institucionaliza en el sistema de los derechos, convierte sus diversas formas de acción en un poder legítimo, el cual puede trazarle límites a las otras esferas sociales de acción, particularmente a las del mercado y la administración. Las formas comunicativas que se generan con el intercambio entre las organizaciones institucionalizadas y las asociaciones informales de conformación de la opinión y de la voluntad pública política, sirven para garantizar que la influencia y el poder comunicativos se transformen mediante los procesos legislativos en un poder administrativo racionalmente aplicable. La radicalidad del planteamiento de Habermas consiste en darle a la esfera de la política su autonomía. Ésta cobra expresión al convertirse en el ámbito desde el cual se delimitan y trazan las fronteras entre las diferentes esferas de acción social.

25 WALZER, M.: *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, USA, 1983, cap. 1, (Traducción castellana: *Las Esferas de la Justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, FCE, México, 1993).

26 Así lo había expresado Habermas anteriormente en: HABERMAS, J.: «Volkssouveränität als Verfahren», (1988), en: *Faktizität*, o.c., 626.

Recapitulando, podemos decir, que el sentido de la reconstrucción de estas etapas del desarrollo de la controversia liberalismo y comunitarismo, es señalar una de las posibilidades que se ofrecen en la ética y en la filosofía política para enfrentar algunos de los problemas de nuestro presente. Es indiscutible el aporte comunitarista al mostrar: primero, el ocultamiento ideológico de la realidad hecho en el marco de los discursos moral y jurídicos liberales; segundo, que las causas de la desintegración de lo social y los fenómenos de la pérdida de sentido de la identidad colectiva e individual son el resultado del carácter destructivo de los procesos sistémicos del capitalismo; y tercero, que la ceguera del liberalismo frente a muchos de estos fenómenos negativos está determinada por su autoencapsulamiento en la mera defensa de las libertades negativas. Con la alternativa, concebida como un abandono de la modernidad, disentimos porque la tradición liberal no se agota en la descripción que de ella hace el comunitarismo, como vimos con la redefinición de los conceptos de persona y de la esfera de lo político desarrolladas por Rawls y con la propuesta de integración de las críticas comunitaristas en el seno del liberalismo de Walzer. La variante liberal de Rawls no es, sin embargo, una alternativa plausible por circunscribir el ámbito de la autonomía pública desde una esfera externa a ella. Al buscar el acercamiento de Walzer y Habermas en torno a la definición autónoma de la esfera de lo político, se busca indicar las perspectivas que ofrece este modelo para detener los impulsos destructivos de los procesos sistémicos del mercado y el poder mediante su propuesta de revitalización del radicalismo democrático.

Medellín, abril de 1996