

## Rawls y Habermas: Una disputa en familia

MARGARITA CEPEDA\*

**Resumen:** El artículo reformula dialógicamente el reciente enfrentamiento entre Rawls y Habermas, intentando hacer evidente la cercanía de ambas posiciones. Es así como a través del diálogo entre dos estudiantes de filosofía, los cuales representan las perspectivas en conflicto, se van cuestionando las supuestas oposiciones entre acuerdo hipotético y diálogo real, entre imposición de la teoría a la realidad y democracia, y entre presupuestos sustantivos y estricto proceduralismo, para sugerir que las teorías de Rawls y de Habermas adolecen de dificultades semejantes.

**Zusammenfassung:** Der Artikel gibt auf dialogischer Weise die Auseinandersetzung von Rawls und Habermas wieder, und versucht die Nähe beider Positionen an den Tag zu legen. Durch den Dialog von zwei Philosophiestudenten welche die wiederstreitenden Auffassungen vertreten, werden die Gegensätze in Frage gestellt, die es angeblich zwischen hypothetischer Verständigung und wirklichen Dialog, zwischen den Aufzwingen von der Theorie auf die Wirklichkeit und Demokratie, und zwischen inhaltlichen Voraussetzungen und reinem Prozeduralismus gibt. So wird es nahegelegt, dass die Theorien von Rawls und Habermas sich mit ähnlichen Schwierigkeiten konfrontiert sehen.

Hace poco más de un año fue publicado un artículo de Habermas cuyo sugestivo título se apropia de una expresión usada por Rawls para describir el objetivo de su constructivismo político<sup>1</sup>, expresión con la cual Habermas alude ahora al logro de su propia propuesta dialógica y deja en entredicho la pretensión de Rawls. El artículo se titula «Reconciliación mediante el uso público de la razón: algunos comentarios en torno al liberalismo político de Rawls»<sup>2</sup>.

La gran tensión contenida en este título se explicita, naturalmente, a lo largo de la exposición de Habermas y se intensifica con la réplica de Rawls. Yo he encontrado tan fascinante esta confrontación, que me ha resultado imposible sustraerme a la tentación de formularla a manera de diálogo.

Los dos grandes protagonistas del diálogo son un rawlsiano llamado Bill y Just, un habermasiano. Ellos discuten en alguna cafetería de la universidad, rodeados de un público muy interesado. Así que, de vez en cuando intervienen otras personas, como por ejemplo Gretchen, una joven que creía hasta este diálogo tener sentido común, y Juan Valdés, un latinoamericano de pura sepa.

En su libro *Facticidad y validez* Habermas se propone mostrar «cómo la vieja promesa de una autoorganización jurídica de ciudadanos libres e iguales puede ser vista de un nuevo modo bajo

\* Universidad de los Andes. Departamento de Filosofía. mcepeda@zeus.uniandes.edu.co. En relación con el tema ver también: CEPEDA, Margarita: «La situación contractual inicial en *Una Teoría de la justicia* de Rawls» en: Serie de cuadernos de trabajo de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia. Cuaderno # 4. Bogotá, 1993, pp. 23-48, y «Acerca del igual derecho a ser diferente: una crítica comunitarista a la noción de pluralidad en Rawls». En: CORTÉS, Francisco y MONSALVE, Alfonso (Eds.): *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*. Ediciones Alfons el Magnànim. Valencia, 1996, pp. 171-186.

1 RAWLS, John: «Justice as Fairness: Political not Metaphysical» en: *Philosophy and Public Affairs*. 14 pp. 223-251. Ver p. 230.

2 HABERMAS, Jürgen: «Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawl's Political Liberalism». En: *The Journal of Philosophy*. Vol XCII #3 marzo de 1995. (Citado en adelante como Habermas, 1995).

condiciones de sociedades complejas.»<sup>3</sup>. A simple vista, al menos, se trata de un objetivo no muy distinto al que se propone Rawls en *Liberalismo político*<sup>4</sup>. En palabras de Habermas, el problema que sirve de punto de partida puede formularse preguntando «cómo puede ser integrado socialmente un mundo diferenciado, pluralizado, desencantado?»<sup>5</sup>. Y como es bien sabido, la respuesta que ambos filósofos ofrecen es de sesgo kantiano: la unidad social en condiciones de pluralidad se logra por medio de un ordenamiento social que pudiera ser objeto de acuerdo en condiciones de igualdad y de libertad. Sin embargo Just opina que el único kantismo verdadero es el de Habermas. Oigamos entonces la crítica inicial que él le hace al rawlsiano:

Just: El carácter contractual de la propuesta de Rawls era sin duda promisorio, ya que la noción de contrato remite a pluralidad y a acuerdo voluntario, pero tan pronto como Rawls enuncia las condiciones del contrato echa estas ventajas por la borda, mientras que un diálogo como el que propone Habermas sí es un procedimiento que no neutraliza de antemano la multiplicidad de perspectivas como lo hacen los constreñimientos de información en la posición original, sino que encarna el punto de vista moral en una práctica intersubjetiva de argumentación.

Bill: Es fácil ver hacia dónde apunta tu argumento falaz. Quieres contraponer al carácter hipotético del experimento rawlsiano un diálogo llevado a cabo realmente en la práctica. Pero pasas por alto el carácter regulativo de la situación *ideal* de diálogo. Es esta situación la que deberías comparar con el acuerdo hipotético de Rawls, no los diálogos reales. Si insistes, sin embargo, en enfatizar el carácter real del diálogo de Habermas, pienso que la hipótesis de Rawls gozaría de indiscutibles ventajas, pues basta con que *supongamos* que estamos en la situación de personas racionales y libres en igualdad de condiciones, es decir, que razonemos siguiendo las restricciones de la posición original, para que cada uno de nosotros pueda juzgar, desde un punto de vista imparcial, la validez de normas sin tener que contar en la realidad con las altas presuposiciones de un diálogo racional sin coerciones, entre participantes libres e iguales.

Entra Gretchen, ligeramente desconcertada: Esto de contraponer al contrato hipotético diálogos reales me suena familiar... Ah, sí, Ackerman!, otro filósofo gringo que al intentarlo acabó enviando a sus personajes a otro planeta en una nave espacial al mando de una comandante<sup>6</sup>.

Just mira desdeñosamente a Gretchen y le dice a Bill: Sin la búsqueda de consensos, sin la realización de diálogos y el enfrentamiento de las diferentes razones nunca podremos hablar de democracia. Y éste es el punto que Rawls descuida por completo, ya que su teoría dicta a la práctica resultados que deberían ser alcanzados por participantes en el proceso democrático mismo. La propuesta de Habermas es, por el contrario, desarrollada de manera estrictamente procedimental y libre de connotaciones sustantivas.

Bill, el rawlsiano, le contesta: Estás confundiendo cosas. Es innegable que sin procesos reales de deliberación no tiene sentido hablar de democracia. Pero no olvides que lo que tenemos en mente no es cualquier decisión arbitraria de las mayorías sino una democracia justa. Ahora bien, esos parámetros de lo justo son los que queremos establecer cuando intentamos *representar* adecuadamente el punto de vista moral, y aquí es donde nuestros filósofos coinciden<sup>7</sup>. Al fin y al cabo,

3 HABERMAS, Jürgen: *Faktizität und Geltung*. Suhrkamp Frankfurt am Main, 1992 p. 22. (Citado en adelante como Habermas, 1992); tr. esp. en Tratta (Madrid, 1997).

4 RAWLS, John: *Political Liberalism*. Columbia University Press. New York, 1993. (Citado en adelante como Rawls, 1993).

5 HABERMAS, 1992, p. 43.

6 ACKERMAN, Bruce A.: *Social Justice in the Liberal State*. Yale University Press, 1980.

7 RAWLS, John: «Reply to Habermas». En: *The Journal of Philosophy*. Vol XCII #3. Marzo de 1995, p. 139. (Citado en adelante como Rawls, 1995).

para Habermas pretender que una norma sea moralmente válida es pretender que *podría* ser aceptada por participantes en un diálogo, pero no en cualquier tipo de situación dialógica sino en una en la cual se den todas las condiciones expresadas por el ideal, tales como simetría o imparcialidad, igualdad, apertura, ausencia de coerción, unanimidad. Así que, como bien lo anota Rawls, «Cuanto más equitativo e imparcial, más abierto sea el proceso, menos coaccionados estén los participantes y más dispuestos a ser guiados por la fuerza del mejor argumento, tanto más posiblemente serán aceptados intereses verdaderamente generalizables por parte de todas las personas realmente afectadas»<sup>8</sup>. Con ello quiero recordarte que en el proceso dialógico están implicados por lo menos cinco valores, es decir, cinco elementos sustantivos algunos de los cuales no difieren radicalmente de los implicados en la posición original. Y es apenas lógico que sea así, pues de lo contrario no podríamos llegar a resultados razonables: justicia procedimental y sustantiva se presuponen mutuamente.

Just, con un gesto de fastidio, replica: Respecto a estas condiciones del diálogo, me parece que el análisis pragmático de los presupuestos universales de la comunicación humana, presupuestos que implícitamente acepta quien entra en una argumentación moral, le ha servido a Habermas para justificarlas, pues permite defenderlas con base en el hecho de que son características estructurales inmanentes a la situación de habla<sup>9</sup>. Pero cuando hablaba de conceptos normativos implicados en la posición original no me refería a las reglas procedimentales, sino a aquellos conceptos problemáticos empleados en su construcción, tales como los de «ciudadano políticamente autónomo», «cooperación justa», «sociedad bien ordenada» y, sobre todo, a la discutible noción de «persona moral», todos conceptos sin los cuales puede ser explicado el proceso dialógico de Habermas, proceso cuyos resultados sustantivos deben ser alcanzados en la práctica misma de los participantes.

Bill, con cara de satisfacción: Rawls también ha dado cuenta de los presupuestos de la posición original remitiéndose a ideales implícitos en la cultura pública de una sociedad democrática desarrollada, lo que naturalmente señala el carácter más modesto de su teoría que no se propone ofrecer justificaciones últimas. En cuanto a lo que llamas «conceptos problemáticos implicados en la posición original», basta ver lo que pasa, por ejemplo, con la noción de «ciudadano políticamente autónomo». Por si no lo recuerdas, al final de su último libro Habermas reconoce como «núcleo dogmático» de su teoría la idea de autonomía «de acuerdo con la cual los seres humanos actúan como sujetos libres sólo en tanto obedecen aquellos estatutos que ellos se dan a sí mismos»<sup>10</sup>. Esta es, además, la mejor prueba de que Habermas tiene que terminar aceptando que su propuesta no puede ser meramente formal. Esta versión del principio de autonomía es, por así decirlo, el alma sustantiva de ambas teorías.

A lo cual Just, quien empieza a impacientarse, responde: Precisamente en la versión intersubjetiva del principio kantiano de autonomía está la clave de la crítica de Habermas a Rawls. Ella se explicita al final de la cita de Habermas cuya última frase te has comido, quizás deliberadamente. Habermas habla de normas que los sujetos se dan a sí mismos «de acuerdo con sus perspectivas adquiridas intersubjetivamente»<sup>11</sup>. Pero Rawls cubre a las partes con un impenetrable velo de ignorancia privándolas de la razón práctica al reducirlas a la perspectiva autointeresada del «yo»,

8 *Ibidem*, p. 173.

9 HABERMAS, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp. Frankfurt am Main, 1981. Ver también HONNETH, Axel: «La ética discursiva y su concepto implícito de justicia». En: *Ética comunicativa y democracia*. Ed. Crítica, 1991, pp. 165-166.

10 HABERMAS, 1992, p. 537.

11 *Ibidem*.

cuando las normas deberían juzgarse más bien desde el punto de vista del «nosotros». Y, en este sentido, la noción de racionalidad resulta problemática. Peor aún, el velo hace que los participantes en la posición original ni siquiera tengan su propia perspectiva, y las decisiones parecen tomarse más bien gracias a la información que Rawls mete de contrabando por debajo del velo, información sin la cual el experimento parece no poder llevar a resultado alguno.

Bill: Mira, yo creo que Rawls ha dado millones de argumentos en defensa de las condiciones de la posición original y no tengo ganas de repetirlos uno por uno.

Just: Sí, ni los repitas, porque ninguno me convence.

Bill: Bueno, pero no entiendo ¡por qué piensas que la filosofía de Habermas sí está libre de ser una imposición teórica!

Just: ¡Porque su papel es más modesto! El procedimiento dialógico deja abiertas cuestiones sustanciales para que sean respondidas aquí y ahora<sup>12</sup>. Su objetivo no es el de ofrecer una teoría normativa de derecho y moral. Más bien él se propone la reconstrucción de aquel entretejido de discursos, de preparación de decisiones y formación de opiniones característico de toda democracia. Con tal reconstrucción se gana un parámetro crítico, según el cual podrían ser juzgadas las prácticas de una realidad constitucional compleja<sup>13</sup>.

Un discurso filosófico sobre la justicia realizado de modo puramente normativo, como el de Rawls, es altamente problemático. Al proponer principios por los cuales debería regirse una sociedad bien ordenada la teoría de Rawls se aleja de la realidad de sociedades actuales reales y encuentra así dificultades para su realización<sup>14</sup>. La teoría acaba, como ya lo he señalado, dictándole sus resultados a una práctica de la cual se aleja cada vez más, pues, como dice Habermas, «cuanto más abstracto sea el velo de ignorancia y más de carne y hueso sean los ciudadanos, tanto más profundamente se encontrarán ellos mismos sujetos a principios y normas que han sido anticipadas en la teoría y se han institucionalizado más allá de su control.»<sup>15</sup>.

Gretchen, confundida y atolondrada: Pues a mí me parece que cuanto más abierto el proceso, cuanto más equitativo e imparcial, cuanto más libres de coerción estén los participantes y más dispuestos a guiarse por la fuerza del mejor argumento, tanto más irrealizable y por lo tanto más alejado de las prácticas democráticas reales. Además así como Rawls deriva su concepción política a partir de la posición original, Habermas deriva el sistema de derechos a partir del principio discursivo. Definitivamente estos dos señores se me parecen cada vez más. ¡O son parientes o se leyeron los mismos libros!

Bill, ignorando la maliciosa sugerencia de Gretchen: En todo caso yo sostengo mi tesis acerca de que su teoría sí tiene implicaciones normativas aún cuando él lo niegue.

Just, ignorando también por completo a Gretchen, le pregunta a Bill si se ha leído el último libro de Habermas. Y Gretchen se apresura a comentar: ¡Es que Habermas es tan difícil! Desenmascarado, Bill comenta ruborizándose:

Bill: Bueno... Afortunadamente he podido ojear rápidamente la traducción en inglés aún no publicada que le prestaron a Rawls para que pudiera escribir su réplica<sup>16</sup>.

Just, con tono ligeramente categórico, imperativo, y dedo empujado, le replica: Entonces te recomiendo encarecidamente que la leas con más detenimiento. Pues lo que allí se propone Haber-

12 HABERMAS, 1995, p. 131.

13 HABERMAS, 1992, p. 20.

14 HABERMAS, 1992, p. 62.

15 HABERMAS, 1995, p. 128.

16 Cuando Rawls escribió la réplica no había sido publicada aún la traducción al inglés del libro de Habermas.

mas va en dirección opuesta a lo que hace Rawls. Déjame explicarte. La idea es la de tomar en serio la estructura comunicativa de la autoleislación, la estructura intersubjetiva del derecho. Es decir, se trata de mostrar que hay un sistema de derechos que los ciudadanos se confieren mutuamente en tanto libres e iguales. Ahora bien, Habermas trabaja este concepto discursivo de derecho en el contexto de discusiones actuales arraigadas en viejas tradiciones políticas. Me refiero a la discusión entre liberales y republicanos. De una parte, los derechos humanos son considerados como expresión de la autodeterminación moral, de otra parte éstos ganan obligatoriedad solamente como elementos de las propias tradiciones apropiadas conscientemente. En contra de la tiranía de la mayoría, liberales como Rawls postulan la prelación de los derechos humanos, los cuales aseguran las libertades prepolíticas del individuo y limitan la voluntad soberana del legislador político. Los republicanos, por el contrario, enfatizan el valor no instrumentalizable de la autodeterminación ciudadana y ven la soberanía del pueblo como expresión de la autorrealización ética. Según este entendimiento, las autonomías privada y pública, las libertades de los modernos y las de los antiguos, se encuentran en una relación de competencia con la cual Habermas no está de acuerdo. En su opinión el sistema de derechos no se puede remitir ni a la lectura moral de los derechos humanos, ni a la lectura ética de la soberanía popular, porque ninguna de las dos puede quedar supeditada a la otra. Ambas se originan simultáneamente en el requeteconocido principio D<sup>17</sup>. Según Habermas, este principio expresa la cooriginariedad porque permanece neutro frente al derecho y a la moral. El principio moral surge de la especificación del principio discursivo para aquellas normas de acción que *sólo* pueden ser justificadas bajo el punto de vista de la igual consideración de intereses. Pero el principio discursivo dá origen también al principio de la democracia. Esto sucede cuando él se especifica para aquellas normas de acción que entran a estabilizar expectativas en forma jurídica y que pueden ser justificadas *no sólo* con ayuda de razones morales, *sino también* con ayuda de razones pragmáticas y ético-políticas.

Aunque no era para ella, Gretchen es quien agradece la explicación, y agrega que aún así no entiende en dónde esté la gran diferencia entre Habermas y Rawls. Al fin y al cabo el sistema de derechos incluye derechos que personas libres e iguales se conferirían mutuamente, y la posición original da cuenta del hecho de que los principios de justicia son aquéllos que elegirían ciudadanos que se consideran a sí mismos como libres e iguales. Tanto al sistema de derechos como a la concepción de justicia se llega, además, en una primera etapa *teóricamente*, no *fácticamente*. Al confundírsele cada vez más las figuras de Habermas y Rawls, Gretchen, al borde de un ataque de nervios, teme estar desvariando. Bill, nuestro rawlsiano, quien tampoco le ayuda a Gretchen, comenta a propósito de la larga explicación de Just:

Bill: Me parece que las dos proposiciones del supuesto dilema entre liberales y republicanos son correctas: la una dice que ninguna ley moral puede ser impuesta externamente a la gente en una democracia. La otra dice que la gente no puede promulgar *justamente*, aunque sí *legítimamente*, ninguna ley que viole esos derechos<sup>18</sup>. Por lo demás no creo que el liberalismo deje a las dos autonomías en una competencia no resuelta. En el liberalismo de la justicia como equidad, por ejemplo, las autonomías privada y pública son igualmente originales y de igual peso, sin que la una se imponga externamente a la otra ya que Rawls ha derivado tanto las libertades de los modernos como las de los antiguos partiendo de ambas autonomías<sup>19</sup>.

17 «D: Son válidas exactamente aquellas normas de acción que todos los posiblemente afectados pudieran aceptar como participantes de discursos racionales» HABERMAS, 1992, p. 138.

18 RAWLS, 1995, p. 166.

19 Es decir, de la capacidad de forjarse la propia concepción del bien (autonomía privada) y de la capacidad del sentido de la justicia o de participar en una cooperación mutuamente ventajosa (autonomía política).

A lo cual Just responde: Eso es cierto, pero luego el carácter de dos etapas de la teoría de Rawls termina por dar prioridad a los derechos liberales y sitúa a la democracia en un estatus inferior<sup>20</sup>. Los derechos liberales restringen la autolegislación democrática y con ella la esfera de lo político desde el comienzo, es decir, antes de toda formación de la voluntad política. La protección constitucional de la esfera privada gana prioridad mientras el papel de las libertades políticas es instrumental en la preservación de las otras libertades<sup>21</sup>. En la teoría discursiva de Habermas, por el contrario, «ni está limitado el campo de acción de la autonomía política de ciudadanos por medio de derechos naturales o morales que solamente esperen ser puestos en acción, ni está meramente instrumentalizada la autonomía popular para efectos de una legislación soberana»<sup>22</sup>.

Bill le interrumpe: Pero hasta donde recuerdo, la teoría de Habermas también tiene etapas. Es más, si mi memoria no me engaña, él se refiere a la primera etapa como un «experimento de pensamiento» en el cual son «reconstruidos los derechos fundamentales» que son «constitutivos para toda asociación de ciudadanos libres e iguales»<sup>23</sup>. Esto no suena muy distinto a lo que dice Rawls, ¿o sí?

Just, con tono reprimido de catedrático: Tal vez no suene distinto, pero lo es. Aquello que tú ves como dos etapas de la teoría de Habermas hace precisamente la diferencia, pues responde a la necesidad de un cambio de perspectiva. En la génesis de derechos nos ocupamos del principio D desde el punto de vista teórico. El teórico le dice a los ciudadanos qué derechos «deberían reconocerse mutuamente si ellos quisieran regular su vida conjunta legítimamente por medio del derecho positivo»<sup>24</sup>. Pero este sistema de derechos es abstracto, es un conjunto de categorías que debe llenarse de contenidos, debe ser interpretado y conformado según las circunstancias. Por eso los artículos de derechos fundamentales de las constituciones históricas pueden entenderse como lecturas dependientes del contexto, del mismo sistema de derechos<sup>25</sup>. De allí que se haga necesario emprender el cambio de la perspectiva del teórico a la de los ciudadanos, que son los que deben aplicar el principio D por su propia cuenta: «a la práctica de autodeterminación de los ciudadanos no le está dado de antemano nada fuera del principio discursivo»<sup>26</sup>.

Bill reitera: Yo sigo insistiendo en que no creo en la pureza sustantiva de ningún procedimiento. Pero supongamos que la teoría no tenga implicaciones normativas, entonces ¿cómo puede ofrecer un parámetro crítico?

A lo cual Just responde: El principio discursivo mismo es el parámetro, pues encarna el tribunal de la razón que juzga las normas que han de valer para todos los afectados por ellas.

Bill le replica con cierto triunfalismo: Sí, pero cuáles sean esas normas es algo que sólo puede experimentarse *contrafácticamente*, por lo menos en el nivel más fundamental, el de las argumentaciones morales que ofrecen el marco justo para la democracia, ya que en este nivel el acuerdo es más abarcante y por lo tanto es menos factible que se realice de hecho<sup>27</sup>.

Just, a punto de tirar la toalla: Ya me cansé de decirte que los consensos que tiene Habermas en mente deben llevarse a cabo de hecho. Por el contrario, el acuerdo de Rawls es una ficción teórica.

20 HABERMAS, 1995, p. 128.

21 HABERMAS, 1995, pp. 128, 129.

22 *Ibidem*.

23 HABERMAS, 1992, p. 166.

24 HABERMAS, 1992, p. 151.

25 HABERMAS, 1992, p. 162.

26 HABERMAS, 1992, p. 161.

27 Ver BAYNES, Kenneth: «The Liberal-communitarian Controversy and Communicative Ethics» en: Rasmussen, David (ed.), *Universalism vs Communitarism*, Mit Press, 1990, p. 74. (Citado en adelante como Baynes, 1990).

Los principios de justicia de Rawls le «ahorran», por así decirlo, el proceso a los ciudadanos. Lo que pasa es que en la vida real no se puede repetir el mismo proceso que se lleva a cabo en la teoría, así que desde el punto de vista rawlsiano el proceso de realización del sistema de derechos no puede verse como abierto e incompleto, como lo exigen las cambiantes circunstancias, por lo tanto los ciudadanos no pueden concebir la constitución como proyecto y la razón pública no puede verse como el ejercicio de la autonomía popular sino como la mera preservación no violenta de la estabilidad política<sup>28</sup>.

Bill, pretendiendo calma: Para Habermas «los ciudadanos son políticamente autónomos solamente si ellos *pueden* verse a sí mismos juntos como autores de las leyes a las que ellos están sujetos como destinatarios individuales»<sup>29</sup>. Fíjate que la cita no dice «si son de hecho autores», sino «si pueden verse» como tales. Y esto no difiere en esencia de lo que dice Rawls. El insiste en que autonomía no es darse realmente la propia constitución y tener ya una, cosa que les pasa también a Habermas y a Rawls como ciudadanos, no necesariamente es carecer de autonomía. En *Una Teoría de la Justicia* Rawls insiste en que una sociedad justa es aquella cuyos ordenamientos *acordarían* ciudadanos libres e iguales<sup>30</sup>. Los miembros de tal sociedad gozarían de una autonomía plena, pues se regirían por ordenamientos que ellos mismos hubieran elegido. Pero cuando la sociedad no es justa, y ninguna hoy lo es aún, la constitución justa es un proyecto, y los ciudadanos harán lo posible, dadas las circunstancias, por alcanzar la autonomía plena. Ninguno de nosotros puede fundar una nueva sociedad, pero sí criticar la propia e intentar reformarla para que se acerque a la que hubiéramos elegido<sup>31</sup>.

Just: Pero tienes que admitir que la teoría de Habermas permanece más abierta que la de Rawls, es decir, responde más adecuadamente a este carácter de proyecto.

Gretchen, siempre confundida: Pues a mí no me parece que en la reflexión de Habermas haya ningún proyecto... Al fin y al cabo la aplicación del principio discursivo requiere de condiciones de igualdad y libertad. ¿Cómo puede haber participación real a no ser que ya se ejerzan los derechos? El uso público de la razón parece presuponer la realización de muchos ideales!

Bill, sin oír a Gretchen le responde a Just: Admito que Rawls ha ido más allá que Habermas y con su concepción política de la justicia ha ofrecido, por así decirlo, una interpretación específica del sistema de derechos. Pero, consciente de esto, no ha pretendido universalidad sino se ha limitado a ofrecer una concepción viable dadas las características concretas de una determinada sociedad, sujeta a revisión por parte de nuestros juicios morales ponderados.

Just: Sí, pero con ello no hace justicia a la autonomía popular. Mira, la crítica fundamental de Habermas puede expresarse preguntando: ¿por qué deberíamos considerar como justificados principios a menos que hayamos participado *realmente* en el proceso?

Bill: ¡Muy bien! Sin embargo tu pregunta está sujeta a la objeción de que dado el conflicto de convicciones es imposible alcanzar realmente el acuerdo de todos. Y por ello insisto en la importancia de los argumentos *contrafácticos*. Admito, por otra parte, que la pregunta que planteas se refiere a la necesidad de acuerdos fácticos, y aquí es donde se abre en toda su extensión el terreno de la democracia<sup>32</sup>.

28 HABERMAS, 1995, p. 128.

29 HABERMAS, 1995, p. 130.

30 RAWLS, John: *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1971. &3.

31 RAWLS, 1995, pp. 155, 156.

32 Ver BAYNES, 1990.

Just se siente como si se quitara un peso de encima, y Bill continúa:

Pues bien, también Rawls le abre campo a la democracia, ya que el consenso entrecruzado alude a la necesidad de un acuerdo fáctico fundamental, base de todos los demás consensos, como parte del proceso justificatorio. La viabilidad del ordenamiento social depende de que la concepción política en la cual se origine pueda llegar a ser asumida por las diferentes perspectivas en conflicto. Rawls argumenta que sus principios se ganan con independencia de toda doctrina comprensiva y por lo tanto sirven de fundamento común al tiempo que promueven la estabilidad social en un mundo plural.

Just, en plan tolerante: Sí, claro, ésa es una posible lectura, pero aquí hay una gran ambigüedad. Habermas le pregunta a Rawls si el consenso entrecruzado añade algo a la justificación de la concepción política ya justificada como razonable, o si constituye meramente una condición necesaria de estabilidad social<sup>33</sup>.

Bill: Ambas cosas. Pero la pregunta habla de añadir justificación a algo ya justificado, y en realidad no se trata de eso ni de procesos diferentes de justificación. El proceso es el mismo, y no está completo con los razonamientos de las partes en la posición original, sino que comienza y termina en la sociedad civil.

Just: Sin duda este anclaje de la posición original proporciona un argumento con fuerza de convicción política, pero la ambigüedad que señala Habermas es la del límite poco claro entre la justificación filosófica de los principios, por un lado, y la empresa de la autocomprensión política de una comunidad jurídica concreta en torno a los fundamentos normativos de su vida conjunta. Y este límite se torna tanto más difuso cuando Rawls apoya su teoría de la justicia en intuiciones culturalmente determinadas<sup>34</sup>. Naturalmente podemos interpretar la posición de Rawls como lo hace Rorty<sup>35</sup>, es decir, como un intento de sistematización de las visiones intuitivas y principios liberales típicamente norteamericanos.

Bill: No olvides que Rawls no ha pretendido nunca ofrecer una justificación última de su teoría. Su justificación tiene como límite ciertas intuiciones ampliamente compartidas. Y es justamente al tomar en serio las implicaciones del equilibrio reflexivo que Rawls se ve obligado a renunciar a sus pretensiones universalistas y a dar a su teoría un sesgo contextual.

Un sesgo parroquial, querrá Ud. decir, alterna Juan Valdés, el latinoamericano que venía siguiendo el diálogo a prudente distancia.

Just, molesto: Yo no creo que Rawls haya renunciado al universalismo.

Juan vuelve a la carga: ¡Claro que no! ¡Eso es lo peor de todo, que quiera imponer a la humanidad sus valores típicamente gringos!

Bill: No, Juanito, no es imperialismo, my friend. Es que para Rawls la concepción de justicia se remite a una cultura política como la que tenemos en los Estados Unidos, cultura que nos legaron nuestros próceres.

Just: Y ahí es donde él falla, ya que el juicio imparcial no puede ser monopolio de los herederos de Jefferson. Por eso Habermas propone otra lectura del asunto. ¿Por qué no pensar más bien que Rawls quiere mostrar cómo su teoría encontraría asiento en cualquier cultura en la que por tradición y costumbre se hubieran arraigado valores liberales<sup>36</sup>, sin que ello signifique que no pueda ser válida en otros contextos?

33 HABERMAS, 1992, p. 122.

34 Ver HABERMAS, 1992, p. 82.

35 HABERMAS, 1992, p. 85.

36 HABERMAS, 1992, p. 84.

Bill, triunfante: ¡Al fin caíste! ¡Estás diciendo que los resultados normativos de Rawls te gustan tanto que deberían ser universalizables!

Juan vuelve a meterse: ¡Estos coqueteos con la universalidad me indignan! Y hay que ver cómo en su reciente escrito sobre justicia internacional<sup>37</sup> Rawls se encierra por una parte en la caja de cristal de las condiciones de democracias desarrolladas excluyendo al resto de la humanidad de los beneficios del igualitarismo, y, una vez que lo ha hecho, sale en una especie de cruzada liberal por el mundo a imponernos valores y a condicionarnos su ayuda con la actitud arrogante de juez moral que ha caracterizado siempre a la política norteamericana que certifica y descertifica e impone sanciones económicas escudándose en pretextos morales...

Mientras el latinoamericano continúa su discurso, Bill le susurra al habermasiano: ¿Te parece si cambiamos de tema? Este tipo está muy exaltado y nos va a armar un lío!

Juan Valdés se retira furioso por el secreteo de los protagonistas.

Just reacciona: ¡Espera! Yo quería decirte que...

¡Bueno! Cosas como éstas suelen pasar... Lo que quería decir el hombre de las luces era que la propuesta de Rawls podría leerse como una que tuviera asiento en la ya larga tradición constitucional cuestionada y enriquecida por revisiones<sup>38</sup>. Así se matizaría su resonancia contextual. Pero lo importante es que en este atisbo se funda la propuesta de Habermas, lo cual le da la ventaja de poder proporcionar una explicación de la relación entre el derecho positivo y la justicia política, relación que en la teoría de Rawls permanece sin aclarar. De ahí que Habermas, en lugar de contentarse con una reflexión sobre las condiciones de una determinada cultura política, se dedique a la reconstrucción normativa del desarrollo histórico del Estado de Derecho y de su base social. Démosle, sin embargo, una última oportunidad al proceso rawlsiano de justificación:

Bill: El proceso de justificación de Rawls es en realidad complicado, y nunca se debería perder la visión de conjunto. El proceso de las cuatro etapas, a saber, posición original, constitución, legislación y decisiones judiciales, debe verse como un esbozo de tipos de normas e información que deben guiar nuestros juicios políticos de justicia dependiendo de su objeto y contexto. Por ejemplo, la legislación que trata de esencias constitucionales y cuestiones de justicia básica tiene unas restricciones de razonamiento diferentes a las que tienen negociaciones políticas entre varios intereses en la sociedad civil. Estas últimas cuentan con un mayor acceso a la información de las circunstancias concretas, pero necesitan del marco justo de la constitución.

Just, con un gesto de impaciente indulgencia: Sí, pero es que el proceso de las cuatro etapas sigue un tipo de argumentación de arriba hacia abajo, está determinado por los resultados de la teoría.

Bill: ¡Claro! Pero no está determinado *exclusivamente* por ellos.

Just pregunta con cierto escepticismo: ¿Estás sugiriendo con ello que, como Habermas, Rawls propone diferentes maneras de argumentar?

Y Bill responde con gran seguridad: ¡Sin duda! En realidad el proceso de las cuatro etapas constituye un marco de pensamiento del cual podemos valernos como ciudadanos en la sociedad civil. La teoría ofrece, sin embargo, una orientación normativa, justamente allí donde una hipótesis es una mejor manera de obtener claridad sobre un punto de acuerdo de todos. Pero a continuación

37 RAWLS, John: «The Law of Peoples» en: Shute, Stephen-Hurley, Susan (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, 1993, pp. 41-82.

38 HABERMAS, 1992, p. 86.

Rawls no se dedica a inventarse una constitución, sino que más bien ofrece a los ciudadanos «guías del razonamiento» para llevar a cabo este proceso de especificación. Por eso el proceso de las cuatro etapas no describe ni un proceso político real ni uno meramente teórico<sup>39</sup>. Así, una vez que como ciudadanos en la sociedad civil contamos con una concepción pública compartida, entonces es posible continuar el proceso de justificación pública con el «método de evasión», es decir, dejando de lado las visiones de mundo en conflicto como información no relevante. La idea es que en cuestiones públicas valen sólo razones públicas, es decir, que en torno a aquello que nos compete igualmente a todos las razones deben ser igualmente aceptables para todos. Por eso las diferentes perspectivas de la vida buena, las miradas de las diferentes asociaciones, las razones de iglesias y universidades, por ejemplo, permanecen al margen de la confrontación dialógica como «culturas de transfondo», como razones no públicas.

Just, buscando hacer caer el argumento de su oponente, pregunta: ¿Y cuál es el límite de los límites de la razón pública?

Bill contesta: Rawls dice que, en primera instancia, los límites de la razón pública se aplican a cuestiones de esencias constitucionales y de justicia básica<sup>40</sup>.

Just continúa, inquisidor: ¿Y en qué momento se pasa a argumentos que no están sometidos a estas restricciones? ¿Cuándo juegan un papel en el diálogo las «culturas de transfondo»?

Bill, perdiendo la seguridad inicial: ¡HUMMM...! Esa es una pregunta complicada. Rawls dice que hay que ver primero si las restricciones de la razón pública funcionan para los casos enunciados.

Just: Esto significa que tiene la pretensión de extenderlas.

Bill: Me temo que sí. Rawls piensa que normalmente es muy deseable plantear de este modo las cuestiones políticas. Pero al mismo tiempo cree que «quizás no siempre sea éste el caso»<sup>41</sup>.

Just: Pero entonces no parece haber lugar aquí para más tipos de razonamientos como los éticos y los pragmáticos.

A esta altura interviene Mac Inter, traductor de Habermas y corifeo norteamericano de éste:

Pues yo pienso que aquí Habermas vuelve a tener un punto fuerte, porque en realidad Rawls no está pensando en tipos de razones. Cuando habla de razón pública, está pensando sólo en los valores políticos que su teoría dicta, de manera que en política nunca habría lugar para las diferencias que enriquecen la sociedad civil y en cuyo enfrentamiento consiste el verdadero ejercicio de la política.

Just lo apoya con gran convencimiento: ¡Tú das en el clavo del asunto! La idea de razón pública excluye de antemano toda apelación a intereses de grupo, a visiones de mundo, en fin, todo lo que cae en la denominación de «transfondo» y con ello evita de entrada la confrontación.

Mac Inter: ¡Sí! ¿Y qué sentido tiene divorciar las creencias privadas de los valores públicos? Al fin y al cabo la vida democrática se caracteriza por la diversidad de asociaciones y movimientos y sus razones, por las arenas oficiales y no oficiales, y, en fin, por las múltiples redes de solidaridad que enriquecen la sociedad civil. Lo que los teóricos democráticos consideran normalmente una esfera pública saludable es aquella en donde son posibles discusiones públicas de toda clase de problemas, a todos los niveles, a la luz de toda clase de consideraciones<sup>42</sup>. Pero la razón pública

39 RAWLS, 1995, p. 151.

40 RAWLS, 1993, p. 215.

41 *Ibidem*.

42 MCCARTHY, Thomas: «Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue» en: *Ethics*, Vol. 105 #1, 1994, p. 215.

prescribe precisamente la evasión de este transfondo y choca así con aquello que consideramos la apertura del debate en la esfera democrática. ¡De allí que sea necesario levantar estos constreñimientos irrazonables!

Just, asintiendo entusiastamente y casi que abrazándole: En lo que concierne a senderos democráticos Habermas tiene mucho más qué decir.

Mac Inter esforzándose por ser ecuánime: De acuerdo. Sin embargo, Rawls tiene un punto fuerte en contra de Habermas, pues Habermas disuelve todo disenso en consensos. Cuando Rawls habla del pluralismo como una condición permanente está aceptando de entrada el disenso<sup>43</sup>.

A lo cual Just replica: Sí, pero solamente para evadirlo.

Mac Inter, en actitud mitad reflexiva y mitad desesperada: ¡Tiene que poder haber una opción entre el sectarismo y el civismo de Rawls!<sup>44</sup>. Además si Rawls hubiera tomado en serio el disenso, habría tenido que aplicar la idea de tolerancia a la filosofía política misma<sup>45</sup>. El teórico no tiene por qué imponer su propia visión, así sea política, a nadie.

Just, sin advertir la magnitud de la dificultad, asevera optimista: ¡Pues la solución está en Habermas!

Gretchen, quien ha seguido con gran atención la disputa, vuelve a manifestar sus inquietudes: ¡No veo cómo! Al fin y al cabo las razones de sus ciudadanos, por más ética que Habermas deje intervenir, ¡siempre tendrán que ser generalizables! ¡La misma cosa que Rawls! ¡Y peor aún! ¡los razonamientos éticos al final no pueden desembocar sino en negociaciones o en carisellazos!

Cuando nuestros dialogantes se disponen a hacerse de nuevo los de la vista gorda, entra en escena un hermeneuta, pero antes de que pueda criticar a Just y a Bill su incapacidad de escucha, tropieza con los prejuicios habermasianos de Just, quien al verlo exclama, presa del pánico: ¡Ay! No! ¡Terminemos aquí! ¡Ya están llegando los cavernícolas!

Y mientras Bill y Just se apresuran a retirarse, el hermeneuta le comenta a Gretchen: Así me pasa siempre... ¿Por qué será que no pueden entender que la distancia crítica no necesita de método? ¿Será que la competencia argumentativa no da para comprender que ningún filósofo tenga por qué imponerle a nadie su propia concepción, así sea procedimental?

Y mientras el público se dispersa, él y Gretchen comentan: Si es tan difícil dialogar, ¿cómo será consensualizar?

Agosto de 1996

43 MCCARTHY, 1994, p. 55.

44 MCCARTHY, 1994, p. 62.

45 MCCARTHY, 1994, p. 62.