

# LA SOCIOLOGÍA SUBYACENTE AL LIBERALISMO POLÍTICO

## La crítica de Habermas a Rawls

Javier Gallego Saade\*  
*Universidad Adolfo Ibáñez*

### Resumen

Se repasan algunos elementos de la crítica de Jürgen Habermas a la teoría política de John Rawls. Se sugiere un contraste entre las propiedades de los sujetos que cada uno desarrolla en sus obras: la capacidad de orientarse al entendimiento, por un lado, y la capacidad de actuar razonablemente, por el otro. Cada una se trata como contrapeso a la acción estratégica y a la racionalidad en sentido estricto, respectivamente. Se sugieren hacia el final ciertos alcances de la crítica, en relación a la tradición filosófica en que se sitúa el debate.

**Palabras clave:** Liberalismo político; Teoría del discurso; razonabilidad; acción comunicativa; contractualismo social.

### THE SOCIOLOGY UNDERLYING POLITICAL LIBERALISM: HABERMAS' CRITIQUE OF RAWLS.

Some elements of Jürgen Habermas' critique of John Rawls' political theory are reviewed. A contrast is suggested between the properties of subjects that each one develops in

---

\* Profesor Instructor de la Facultad de Derecho, Universidad Adolfo Ibáñez. Asistente de investigación en el Centro de Estudios Públicos.

his work: action oriented to understanding, on the one hand, and the capacity to act reasonably, on the other. Each is treated as counterweight to strategic action, and rationality in the strict sense, respectively. Towards the end the scope of the critique is related to the philosophical tradition in which the debate takes place.

**Keywords:** Political liberalism; Discourse theory; reasonableness; communicative action; social contractualism.

## El realismo como punto de partida y como pauta

Desde la publicación de ciertas importantes contribuciones en filosofía política en la era posrawlsiana –como *After Virtue* de Alasdair MacIntyre (2007, 13-14)– se han hecho frecuentes en la comunidad filosófico-política dos prácticas: (i) resaltar la necesidad de hacer explícita la (así la llamamos aquí) *sociología* subyacente a una teoría política, y (ii) vincular el liberalismo político con el así llamado emotivismo moral, en virtud del cual el desacuerdo moral es racionalmente indeterminable por cuanto nace de la expresión de preferencias personales de los sujetos involucrados, a las cuales cada uno tiene acceso privilegiado.

Aunque el célebre trabajo de MacIntyre no se dirige de modo explícito a la teoría de Rawls, actualmente es seguro afirmar que a la particularmente amplia gama de teorías críticas al liberalismo político de matriz rawlsiana subyace de algún modo la suma de las tesis o prácticas mencionadas.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Es importante recordar para efectos del presente análisis que estamos situados en la etapa de desarrollo teórico del liberalismo político que surge luego de la propia autocrítica de Rawls, de la cual surge *Liberalismo político* (*LP*, en lo que sigue) (2006b) y el desarrollo acabado, en esta obra, por un lado, del constructivismo kantiano como base conceptual de teoría moral, la institucionalización del principio de neutralidad como la más importante manifestación del fenómeno de ‘lo político’, y, por último, la elucidación de dos facetas de la personalidad que conviven en dimensiones distintas: una racional, y una razonable, aspecto este último que nos interesará en lo que

---

sigue. Como se sabe, la autocrítica surge luego de que el proyecto presentado en *Teoría de la justicia* [*TJ*, en lo que sigue] (Rawls, 2006a) fuera atacado por al menos dos corrientes: la libertaria, y la comunitarista.

La primera crítica a Rawls la falta de desarrollo de la condición mínima del sujeto y de los derechos y libertades de los que es titular, lo que no pueden depender (como sostendría Rawls) de un estándar de justicia distributiva cuyos principios fundantes se determinen según un procedimiento racional de regresión hipotética. Se trata, por tanto, de una crítica a la ausencia de un principio o criterio de merecimiento en *TJ* que vaya más allá de las simples demandas o expectativas institucionales legítimas que puedan hacer los ciudadanos en el esquema distributivo. El ideal libertario de Estado mínimo aparece también para objetar las constantes intervenciones por parte del Estado en la vida de los individuos que el diseño institucional propuesto en *TJ* exige (véase Nozick, 1973).

La segunda corriente crítica se preocupa de desentrañar la sociología subyacente al proyecto de Rawls (la concepción del sujeto en relación a la comunidad en que está situado). Se sitúan en este movimiento (aunque no todos satisfechos con el rótulo “comunitarismo”) Sandel, MacIntyre, Taylor y Walzer. A grandes rasgos, sugieren que la pregunta del filósofo político liberal es la pregunta equivocada. La pregunta correcta no es aquella acerca del principio o criterio moral universal para llevar la mejor vida, sino la pregunta por la mejor forma de asociación política. Detrás de la crítica se asienta la idea de que la pregunta por la mejor vida se hace desde el punto de vista kantiano, y entonces el diseño institucional aparece como una necesidad sólo en la medida en que se debe asegurar un espacio de interacción que permita la operación de criterios de reconocimiento de principios morales que tiene lugar en solitario, por parte de los individuos, sin contacto entre sí. Esta perspectiva –se reclama– es ahistórica y deja de considerar al sujeto situado en una comunidad y un momento determinados (véase, en general, Kukathas & Pettit, 2004).

La autocrítica y el origen de *LP* vieron nacer todavía dos posturas críticas adicionales, a las que en algún sentido Rawls no pudo ofrecer respuesta, las que podemos denominar ‘crítica marxista’ y ‘crítica neoschmitteana’. La primera fue desarrollada por G.A. Cohen y entre sus objetos de crítica se encuentran las nociones rawlsianas de estructura básica y bienes primarios, lo que derivó en objeciones a la versión de igualitarismo atribuida generalmente a Rawls (y la presentación de paso de su propia posición al respecto) Véase Cohen (2001). La crítica neoschmitteana consiste en la extrapolación de los argumentos que entregó Carl Schmitt para desafiar el proyecto del liberalismo –cuyo representante era entonces Kelsen– para dirigirlos a la versión contemporánea representada por Rawls. Su desarrollo más acabado se encuentra en *El retorno de lo político* de Chantal Mouffe (1999), aunque en último término esta forma particular de comunitarismo antiliberal deviene

Lo que me interesa en este trabajo es explorar una de dichas críticas al liberalismo político, aquella que Habermas desarrolla en su trabajo posterior a *Facticidad y validez* (*FV*, en lo que sigue) donde ya se esbozaba parte del aparato crítico. Aquí me interesa apuntar específicamente a la *sociología* subyacente a la filosofía política liberal, y al modo en que Habermas es capaz de reconocer las propiedades particularmente problemáticas –o, peor, implausibles– de la concepción del sujeto y de la sociedad, sobre la que descansa el proyecto liberal, en particular el rawlsiano.

Para ello es necesario contar con alguna pauta, ya que dar cuenta del aparato crítico supone una toma de postura respecto de la tradición filosófica a la que pertenece la propuesta crítica. En este sentido será útil introducir nuestra exposición con la descripción que hace Bernard Williams del estado de la filosofía política (analítica) moderna, su objeto y sus pretensiones, descripción que lo llevará a comparar de algún modo los proyectos de Habermas y de Rawls.

En “Realism and moralism in political theory” (2005), Williams considera tanto *TJ* como *LP*. Según su opinión, la teoría (o filosofía) política de Rawls se presenta como el paradigma de lo que él llama una teoría del modelo *estructural*, en lo que respecta a la relación entre lo político y lo moral. Este modelo se caracteriza por preocuparse de las condiciones morales de la coexistencia de individuos sometidos a un poder común. La pretensión de quien adscribe al modelo estructural es mostrar la prioridad de lo moral por sobre lo político. En *LP*, como Williams nos recuerda, Rawls hace depender la estabilidad de una sociedad democrática y pluralista en la psicología moral de los ciudadanos que en ella conviven sobre la base del consenso traslapado. Según Williams, la carga que pesa sobre los ciudadanos que deben lograr convivir donde existen las condiciones del pluralismo los dota por un lado de las cualidades necesarias para “jugar limpio” aun cuando no

---

en una forma de socialismo contemporáneo. Véase también Garín (2010), en particular pp. 40 y ss. con énfasis en las críticas comunitaristas.

tengan la obligación (institucional) de hacerlo, y, por otro lado, es equiparable a la condición de igualdad en que se encuentran los sujetos del estado de naturaleza hobbesiano, en el sentido de que exige contar ya con una visión respecto a las capacidades y límites morales de los individuos que se espera queden sujetos a la institución.<sup>2</sup> Williams denomina “moralismo político” a la teoría que refleja esta dependencia y la contrasta con su propuesta que denominará “realismo (político)”. Para desarrollarla identifica primero la así denominada “primera pregunta política”, a saber, la pregunta por el modo de lograr seguridad y condiciones de cooperación entre quienes conviven en una comunidad (política). Un Estado legitimado es uno que responde a la primera pregunta política. Desde luego, existen muchos modos de responder a la pregunta. Lo importante es determinar si estamos satisfechos con la equiparación entre la condición de legitimación y el establecimiento de términos de cooperación en comunidad, cualesquiera éstos sean.

Williams llama “exigencia básica de legitimación” (EBL)<sup>3</sup> al criterio que distingue a un Estado legítimo de uno ilegítimo. El criterio es de *aceptabilidad*. La demanda básica exige encontrar una solución aceptable a la primera pregunta política. Satisfacer la EBL implica que el Estado debe ofrecer una justificación al poder que detenta frente a cada sujeto que se encuentra sometido a este poder.<sup>4</sup> La cuestión aquí es la premisa básica del igualita-

---

<sup>2</sup> Al mencionar a Hobbes, Williams parece querer decir que necesitamos comprender a los sujetos como egoístas racionales para entender su necesidad de fundar un Estado (no sólo un Estado, sino un soberano fuerte). En este sentido, lo moral determina las condiciones de lo político. Uno podría pensar que el símil entre Rawls y Hobbes se da por el recurso a la imagen contractualista, mas lo que hace Williams al referirse al sentimiento de equidad como el más alto poder moral que atribuimos a los ciudadanos, es referirse a la parte de la teoría de Rawls que construye una concepción del individuo, no del procedimiento contractualista o del procedimiento de institucionalización de los principios de justicia derivados.

<sup>3</sup> BLD (*basic legitimation demand*) en el original.

<sup>4</sup> Esto muestra la influencia del “giro analítico” en la aproximación de Williams a la clásica discusión sobre la legitimación del poder coercitivo estatal.

rismo mirada en clave filosófico-política: hay una dimensión en la que es posible cuestionar la legitimidad o el grado de satisfacción de la EBL de un Estado que coloca a un grupo de individuos en una posición de desventaja respecto del resto en una medida tal que se encontrarían en la misma situación si llegaran a ser declarados enemigos de ese Estado. Esta situación impone ciertas dificultades al proceso de satisfacción de la EBL. En principio, parece que la satisfacción de la EBL requiere a su vez satisfacer condiciones de igualdad entre quienes conviven en la comunidad. Sin embargo, no es esta, como pudiera pensarse, una pregunta moral, algo así como un dilema que requiera aplicar un aparato conceptual de filosofía moral previo que le sirva al soberano para que resuelva dilemas políticos. La pregunta, afirma Williams, es política en un sentido constitutivo. Está implicada en el proceso de satisfacción de la EBL, que es a su vez parte del proceso de legitimación del Estado.

El liberalismo como teoría política, continúa Williams, pone énfasis en la importancia de la igualdad como hecho que se aparece en el proceso de satisfacción de la EBL. Postula de ese modo derechos subjetivos (como el derecho a la libertad de expresión) que se consideran esenciales para que se verifique que la EBL está siendo satisfecha. La premisa básica de la igualdad implica

---

La filosofía política analítica en general no se pregunta por la legitimación del uso de la fuerza por el Estado desde la perspectiva del detentador del poder estatal, sino que reconstruye la cuestión como la necesaria búsqueda de un argumento inteligible al sujeto (sometido al poder estatal) considerado individualmente. Por esto llega Williams a plantearse la posibilidad de que se trate a la exigencia de legitimación como un principio moral (Williams 2005, 5). La teoría política clásica (desde Maquiavelo y Hobbes) habría negado de modo radical la posibilidad de reconstruir la pregunta por la legitimación del poder estatal como una pregunta moral. Esto, por último, se confirma desde el inicio con la lectura analítica de Hobbes que ofrece Williams. Que sea Hobbes el referente con el que se inicia la discusión sobre el principio de legitimación del poder estatal, y que ello derive en una exposición de dicho principio en términos de la búsqueda de un argumento inteligible al individuo muestra cuán fuerte está posicionada la lectura liberal y analítica de la teoría política de Hobbes. Véanse como exponentes de esta reconstrucción Gauthier (1969) y Pettit (2008).

también invalidar la racionalización de discriminaciones –sobre la base de la raza o el género, por ejemplo– y cuestionar las estructuras jerárquicas que se supongan autolegitimadas. Todos estos son postulados del liberalismo frente a la cuestión de la EBL.

Williams reconoce estos postulados como un producto histórico, y de esa forma entiende esta aproximación (la liberal) a la cuestión de la EBL como la mejor oferta de la modernidad. Esto, naturalmente, no significa que el liberalismo nazca como una teoría que pretendiera dar respuesta a la primera pregunta política o satisfacer la EBL. El liberalismo tiene otro sustento filosófico, que no buscaremos aquí, pero que, en lo que nos interesa, involucra una concepción de la persona, dotada de autonomía, cuya extensión entonces determina propuestas institucionales concretas para la satisfacción de la EBL.

Siguiendo a Habermas, Williams (2005, 10) reconoce la base sociológica subyacente a la pregunta política por la legitimación de un Estado, y reconoce a su vez que su desarrollo hoy se corresponde con una suerte de compromiso con las conquistas morales de la modernidad. Explica entonces la supremacía incuestionable del liberalismo como respuesta a la pregunta por la legitimidad política. Este compromiso con la modernidad supone a su vez un compromiso con sus elementos, entre ellos el hecho del pluralismo, y el hecho del individualismo. Con estos datos, Williams se encuentra en condiciones de aceptar y valorar el trabajo de filosofía política de Habermas (citando aquí *FV*) y acompañarlo en el rechazo del moralismo político (que se atribuye a Rawls) por la derivación que hace de la legitimación política a partir del concepto kantiano de persona moral, del que depende el proyecto.

Luego, Williams desarrolla su aproximación realista a la dimensión de “lo político” (2005, 12). La crítica realista no desarrolla *un concepto* de lo político que tenga ciertas propiedades y características que nos permitan reconocer su ámbito de referencia. Sí critica el estado de la cuestión de la praxis política anglo-americana, preocupada por la coordinación de intereses privados o de grupo, y la homologación institucional de dicha dimensión

con el ejercicio de jurisdicción por parte de la Corte Suprema de Estados Unidos, y por la política partidista que se desarrolla en el poder legislativo. A partir de estas observaciones, concuerda en general con los críticos del liberalismo en que dicha doctrina política observa la praxis política de un modo particularmente ahistórico. El procedimiento contractualista, en su modelo regulativo (reconstructivo, para algunos), se reconoce en este ámbito como un aditivo teórico ahistórico, pues imprime la moralidad propia de los supuestos subyacentes al procedimiento de regresión hipotética a las instituciones y a su fundamento, y de este modo la oposición que pueda tener lugar en la dimensión de la intersubjetividad es siempre de modo primario una oposición moral.<sup>5</sup>

Williams enfatiza en este punto la importancia de buscar las bases de nuestros desacuerdos en nuestra condición y situación histórica, y ello tiene implicancias en democracia cuando se trata de calificar la posición del otro (de la minoría determinada por el procedimiento democrático). En vez de tratarlos simplemente como argumentadores cuyas razones se han visto derrotadas, los tratamos como oponentes, puesto que una decisión auténticamente política no anuncia simplemente que la otra parte (la parte perdedora) estaba moralmente equivocada al sostener su

---

<sup>5</sup> Aunque, más precisamente, el punto de Williams parece ser otro, pues no hace aquí referencia al elemento contractualista de Rawls. En este punto quisiera detenerme en el análisis del recurso a situaciones imaginarias en filosofía política. Esta cuestión la desarrolla Riffó (2010), quien usa como ejemplos tanto a Hobbes como a Rawls (y luego a Dworkin) para dar cuenta del intento, por parte de estos autores, de captar la atención de los lectores recurriendo a situaciones imaginarias (el estado de naturaleza y contrato social en Hobbes y la posición original en Rawls) con las que de algún modo estos se puedan identificar, como sujetos que podrían participar de alguno de los escenarios propuestos y llegar a las conclusiones que se proponen. La presentación de las teorías que hace Riffó se ve acompañada de una exposición de algunas dificultades que encuentra la pretensión de los autores de impactar o influir en los lectores haciendo uso de situaciones imaginarias. Llama a este problema general “resistencia imaginativa” y se traduce, entre otras posibilidades, en el desagrado (moral) que a veces nos produce la exigencia de posicionarnos en ciertos contextos o escenarios.



posición, sino que se anuncia lisa y llanamente que *han perdido*. Esto, de nuevo, se deja ver mejor como la consecuencia necesaria de incorporar la situación histórica –la “nuestra” y de los “otros”– al proceso de búsqueda de las propuestas que mejor reduzcan las distancias entre los que conviven en una comunidad política.

Lo anterior introduce con los mismos conceptos (pero quizás con otro enfoque) el desafío hegeliano al idealismo liberal en la pregunta por la representación como la expresión última de la dimensión de lo político, como el primer objeto de referencia del concepto de lo político. A continuación examinamos qué tan cerca se encuentra Habermas de estos planteamientos al enfrentar el moralismo político de Rawls.

## **La sociología subyacente: ¿Razonabilidad o acción comunicativa?**

Según Williams (2005, 15-17), a diferencia de Rawls, Habermas es consciente del hecho de que la pregunta por la legitimación del Estado moderno se hace en el contexto del Estado moderno. Solo tiene sentido en ese contexto y lo pierde en un terreno de formulaciones idealistas que se suponen aplicables a cualquier tiempo y a cualquier lugar.

En el caso de Habermas, explica Williams, la cuestión de la representación y participación política (aquí discutida como parte de la pregunta por la legitimidad del Estado democrático moderno) se resuelve en favor de la postulación de la relación interna entre Estado de Derecho y democracia deliberativa, propuesta que descansa en el aparato conceptual sociológico de la teoría del discurso. Sin comentar todavía la teoría del derecho de Habermas, me interesa destacar que, para Williams, la cuestión de cuánta participación sea necesaria para la democracia, y cuáles sean los mejores mecanismos para asegurar dicha participación, es una que solo puede resolverse desde la perspectiva radicalmente realista que él defiende. Esto implica, en contra de Habermas, que la pregunta debe responderse en sede de condiciones de legiti-

dad, y que es necesario apelar a la intuición para concluir que el vínculo entre la legitimidad que se postula respecto de un Estado y la perspectiva que considera esenciales ciertos requerimientos mínimos de participación, es un vínculo estrecho.

En todo caso, antes de arribar a dicha conclusión y declarar la primacía de la versión realista como la mejor respuesta posible, Williams (2005, 16) enfatiza lo que Habermas espera de los ciudadanos del Estado observado desde la teoría del discurso. Habermas reconoce que es *razonable* esperar que los participantes en el proceso político se deshagan de su rol de sujeto privado, puesto que en su concepción del derecho los participantes del proceso democrático no le está permitido (Williams discute el sentido de este impedimento) para formar parte de éste como agentes puramente orientados al éxito.

Es indudable que tanto Habermas como Rawls, en sus respectivas posiciones de neokantianos, consideran relevante tratar al ciudadano como un partícipe en tanto colegislador del proceso democrático.<sup>6</sup> Donde se distancian es en el mejor modo de replicar en la dimensión institucional la manifestación de las preferencias relevantes de aquellos individuos que, en tanto ciudadanos, participan como colegisladores. Ello es así no porque sus propuestas sean radicalmente distintas, sino porque sus concepciones del sujeto lo son. Para Rawls lo relevante es que podamos actuar como personas razonables. Para Habermas lo crucial es que podamos orientar nuestra acción al entendimiento comunicativo. ¿Cuál es la diferencia?<sup>7</sup> ¿En qué sentido las instituciones *replican* o *reproducen* en su dimensión esta propiedad de los sujetos? ¿Se espera que los individuos sean razonables o comunicativos, o bien las

---

<sup>6</sup> Aquí las interpretaciones de la filosofía política de Kant tienden a presentarlo como un representante del republicanismo. Véase Rosen (1996), para un desarrollo acabado de dicha concepción de la teoría política de Kant.

<sup>7</sup> Debo al profesor Juan Ormeño la sugerencia de contrastar ambas nociones. Ormeño me señaló que la racionalidad en Rawls se equipara a la acción estratégica en Habermas, mientras que la razonabilidad se corresponde con la acción comunicativa. La presentación del debate que hago a continuación busca en gran parte evaluar la plausibilidad de dicha hipótesis.

instituciones mueven a los sujetos hacia estas formas de comportamiento?

Respuestas a las dos últimas preguntas planteadas son las que usualmente buscamos al leer una obra como *FV*. Se supone que en esta obra el descubrimiento de Habermas de un nuevo paradigma de acción racional se realiza de algún modo en el Estado, del mismo modo en que Kant se vio en la necesidad de vincular los deberes morales con los deberes jurídicos en un estado civil en su *Metafísica de las costumbres*. Este nuevo paradigma de acción racional no se deduce ya de la necesaria situación del individuo en una comunidad fundada a partir de un contrato hipotético, y que entonces reconoce como problemática (por ejemplo, para incorporar la rectitud moral como estándar normativo) la creación de instituciones sobre la base de consideraciones puramente estratégicas, siguiendo la lógica del dilema del prisionero como la imagen que representa la posición de un individuo y su relación con el resto de los sujetos con que convive en una comunidad.<sup>8</sup>

El paradigma de acción racional orientada al entendimiento toma distancia de las implicancias del dilema del prisionero porque no se construye siguiendo la lógica de fundamentación contractualista. Como se sabe, la acción estratégica es aquella que se espera de los actores racionales dentro de un esquema agencial de mercado, en que predomina un tipo especial o de racionalidad (que hoy llamamos, a veces, “racionalidad económica”; Apel [2007: 36]). Esta vinculación en el plano teórico de la acción estratégica con la racionalidad de agentes de mercado autointeresados, ha sido crucial para que en la era posralwsiana se critique la ausencia de estándares (¿morales?) compartidos para dotar de sentido

---

<sup>8</sup> El dilema del prisionero representa una imagen en la que lo único relevante a la hora de considerar la posición del otro es la intervención estratégica que éste pueda hacer según su propio cálculo de utilidad. Visto de este modo, el dilema del prisionero es el antónimo perfecto de la parábola del amo y el esclavo de Hegel, en virtud de la cual la participación del otro es crucial para definir la propia condición en la comunidad política. Véase Habermas (1999a).

a nuestras prácticas políticas.<sup>9</sup> La asociación se revela fructífera en la crítica a Rawls, por cuanto éste (en *TJ*, pero en particular en *LP*) presenta su visión de la sociedad como un esquema cooperativo, como un juego estratégico que carga al diseño institucional con la tarea de contrarrestar la externalidad negativa del ejercicio egoísta de las propias facultades en la búsqueda del autointerés (es decir, enfrentado al dilema del prisionero). No es ésta una caracterización completamente fiel a la imagen del sujeto que Rawls presenta en *TJ*, y esto sus críticos lo reconocen. No obstante, es claro que la crítica es más general y apunta a que la agencia estratégica de mercado carece de sentido como una imagen de la agencia humana que nos pueda proporcionar la información suficiente como para dotarla de potencial explicativo o crítico –porque no asume “la brecha entre la estructura de la acción y el contexto institucional en el que ella es posible [el mercado]”–, así como se afirma que cualquier caracterización posible de la acción como orientada al autointerés fracasa como fundamento de “lo político” (Atria 2009, 93).<sup>10</sup>

La acción orientada al entendimiento supone que la acción comunicativa consiste en el establecimiento de relaciones comunes de significado entre sujetos lingüísticamente competentes (Edgar 2006, 21). Así, la forma comunicativa por excelencia orientada al entendimiento es para Habermas el discurso, entendido como

la forma de comunicación caracterizada por la argumentación, en la que se tornan tema las pretensiones de validez que se han vuelto problemáticas y se examina si son legítimas o no” (Habermas 1984, 116).

Dentro de tales discursos, existen dos principios fundamentales. Uno se refiere a la validez de las normas generadas en ellos; el otro se refiere a las condiciones de argumentación dentro de los

---

<sup>9</sup>En este sentido, Atria (2009).

<sup>10</sup> Esto no es sino una aplicación del célebre argumento de Sandel contra el contractualismo regulativo de Rawls, desarrollado en el capítulo tercero de su *Liberalism and the limits of justice* (1998).

mismos. El principio de la ética discursiva postula que una norma generada en un discurso sólo puede aspirar a obtener validez si puede suscitar la aprobación voluntaria de todos quienes participan en el discurso; el principio de universalización dispone que una argumentación será válida sólo en la medida en que las consecuencias que se sigan del acatamiento general de la norma a que ha dado origen tal argumentación puedan ser aceptadas por todos los afectados (Habermas 1983, 86). Para ello es fundamental que el discurso se desarrolle sin coacciones y con igualdad de oportunidades para que todos aporten sus pretensiones (lo que Habermas [1984, 153] denomina “situación ideal de habla”).

Esta propuesta considerada aisladamente podría servir como alternativa a la imagen de la sociedad que supuestamente la versión estándar del liberalismo asume como premisa de trabajo, y entonces de este contraste puede surgir la crítica definitiva a la versión estándar del liberalismo –que se sostiene en su propio aparato conceptual de la acción racional de un modo mucho más sofisticado en comparación a las propuestas libertaria y comunitarista– pero siempre dependiente del resultado de la realización de este paradigma de la acción racional en la dimensión del Estado de Derecho. En este orden existen propuestas que otorgan un valor al proceso deliberativo que tiene lugar en la sociedad civil y desarrollan a partir de esta idea la importancia de un mayor desarrollo del vínculo necesario entre el desempeño de las instituciones y el ejercicio de deliberación pública.

Una propuesta reciente que puede servir como ejemplo meramente ilustrativo de lo anterior es la que desarrolla el denominado “potencial emancipatorio” (Knops 2006) de la deliberación el cual, sobre la base de la teoría del discurso de Habermas y la distinción aristotélica de tres categorías argumentativas (lógica, dialéctica y retórica) postula la necesidad de elaborar un mecanismo de defensa ante las amenazas a las condiciones ideales de habla (a modo de una teoría auténticamente teleológica) en la forma de mecanismos coercitivos, y por tanto no-deliberativos, para lo cual echa mano a una interpretación alternativa del mecanis-

mo argumentativo-dialéctico, apoyando una exposición a modo de catálogo de mecanismos emancipatorios basados en pretensiones de validez y argumentaciones hechas explícitas en un proceso argumentativo no coercitivo.

El uso práctico del catálogo –que incluye la necesaria promoción del ejercicio libre del habla por los ciudadanos, de la fuerza del ‘mejor argumento’, de la exclusión de influencias externas a la argumentación, y de la clarificación del lenguaje utilizado– supone un desarrollo reflexivo de los mecanismos emancipatorios cuando son reconocidos en auténticos intercambios comunicativos (por ejemplo, entre las autoridades y los ciudadanos).<sup>11</sup>

Asimismo, entre otras propuestas, también destaca el intento por volver a considerar la importancia de los grupos intermedios y de ciertas organizaciones en el proceso de potenciar la deliberación pública sobre aspectos que en definitiva importan una auténtica reflexión de la propia sociedad. Esto funciona como una autocomprensión genuinamente política, dado que el contenido del intercambio comunicativo y del diálogo se refiere a nuestra autocomprensión como comunidad política (Button & Mattson 1999).

Ahora bien, antes de la crítica de Habermas, y como respuesta al desafío libertario y comunitarista (luego de la publicación en 1982 del célebre trabajo seminal de Scanlon “Contractualism and utilitarianism” [2003], del cual Rawls tomó prestados algunos conceptos) Rawls ya había proporcionado una explicación de esa propiedad que denominó “razonabilidad”, y que funciona como contrapeso a la lógica de la racionalidad estratégica de mercado de los sujetos en su sociedad liberal.

¿Por qué estimó Rawls necesario introducir el contrapeso en su proceso de autocritica? ¿Qué efecto produjo? Mouffe lo explica así:

Al subordinar lo racional a lo razonable, [Rawls] ha limitado drásticamente el campo de ejercicio del enfoque de la elección racional. La posición original ya

---

<sup>11</sup> Véase el ejemplo práctico en Knops (2006), pp. 612 y ss.

no expresa un punto de vista neutral, sino que refleja los ideales implícitos en la cultura pública de una sociedad democrática, y ahora las diferentes partes que intervienen en la deliberación se orientan de acuerdo con el ejercicio y el desarrollo de sus dos potencialidades morales [capacidad para tener un sentido de la justicia y para perseguir una concepción del bien]. Además, Rawls insiste en que el objetivo de una teoría de la justicia no es crear únicamente un *modus vivendi*, sino también un consenso sobre principios compartidos de justicia que implican la realización de valores políticos (Mouffe 1999, 74).

Con esto parece ser que la “sociología subyacente al liberalismo político” ya no sirve a propósitos puramente descriptivos sino también normativos, y al mismo tiempo se acerca a la lógica realista, al menos en la relación posible que Williams ve entre condición de legitimidad del Estado y participación de los involucrados. Aquí, después de todo, estamos hablando de cooperación, una de las cuestiones que intenta resolver o enunciar la “pregunta básica” de Williams. Las personas razonables de Rawls:

[E]stán dispuestas a proponer principios y normas como términos justos de cooperación y cumplir con ellos de buen grado, si se les asegura que las demás personas harán lo mismo (Rawls 2006, 67).

La tendencia de la teoría política rawlsiana a presentar el contraste entre este sentido de la equidad (mirado desde la óptica de la moral kantiana) y la mera prudencia (o racionalidad instrumental-estratégica), por un lado, y a subordinar la dimensión política a la moral, por el otro –tras el reconocimiento de que la dimensión política y su diseño particular es deseable porque es antes que todo moralmente deseable– se denomina, no por casualidad, “moralismo político”, como ya lo adelantábamos con Williams. También lo explica así Roberto Alejandro (1996). Pri-

mero define la justicia política (siempre el objeto de la teoría de Rawls) destacando su pretensión de

ser un acuerdo estable entre personas comprometidas a ser miembros completamente cooperativos de la sociedad a lo largo de toda una vida, que conciben su sociedad como existiendo de modo perpetuo y que ven a la justicia establecida de una vez por todas. Las razones para justificar la justicia política tienen también un elemento de autointerés representado por las ventajas mutuas que la justicia rawlsiana les ofrece a los miembros de una sociedad “bien ordenada”, pero son razones morales en la medida en que trascienden el estrecho ámbito del autointerés y proponen una sociedad en que la cultura y la civilización serán preservadas y promovidas (Alejandro 1996, 3).

Quien piense al leer este párrafo que la razonabilidad aproxima de modo suficiente la propuesta de Rawls al realismo, dado que las razones exceden el alcance del egoísmo e incluyen consideraciones a favor de la cultura contingente de una sociedad, debe reparar en que no hay en el párrafo mención alguna al mecanismo concreto por medio del cual la razonabilidad como característica humana satisface la búsqueda de la justicia como ideal político. Rawls lo explica en todo caso en *LP*:

Obsérvese que, en esto, ser razonable no constituye una idea epistemológica (aunque tenga elementos epistemológicos). Más bien es parte de un ideal político de la ciudadanía democrática, que incluye la idea de la razón pública. El contenido de este ideal abarca lo que los ciudadanos libres e iguales, en tanto que personas razonables, pueden exigir unos de otros respecto de sus puntos de vista comprensivos razonables. En este caso, no pueden exigir nada contrario a lo que puedan otorgar las partes representantes suyas en la posición original (Rawls 2006, 78).



Encontramos en esta explicación del rol que juega el concepto de razonabilidad el vínculo entre esta capacidad y los principios rawlsianos, y nos acercamos así a la cuestión de la mediación de las instituciones fundamentales en una democracia en el proceso de hacer inteligibles nuestras demandas políticas, en el sentido de filtrar a través del proceso político lo que es relevante de la dimensión de la intersubjetividad, y que a través de este proceso ingresa a la dimensión de lo político, esto es, se ventila por medio del funcionamiento de las instituciones bajo un paradigma democrático. A medida que nos acercamos, notamos que es probable que la cuestión se resuelva a favor de la mejor comprensión de la idea de autonomía que alguna de las dos teorías que aquí comentamos pueda ofrecer. En su proceso de autocrítica Rawls da un giro respecto del rol que le corresponde jugar a la razonabilidad, desde lo que parecía ser una propuesta radical de exclusión de las doctrinas comprensivas razonables del foro de la deliberación pública, hacia la exclusión de los así llamados *elementos constitucionales esenciales*, referidos a las libertades que se deducen con el primer principio de justicia en *TJ*.<sup>12</sup> Todo lo demás, todo aquello que forme parte como idea o como argumento de las distintas doctrinas a que puedan adscribir los sujetos puede ser invocado en la esfera pública, del mismo modo en que el sujeto según Hobbes es libre de seguir su juicio en todas aquellas áreas en las que el Derecho se mantiene en silencio (Alejandro 1996, 9).

Esta separación y diferenciación entre lo que pertenece y lo que no pertenece a la esfera pública es clave, porque revela la tensión –que cruza la obra de Rawls– entre el hecho del pluralismo (cuya corroboración y reforzamiento pretende el principio de neutralidad) y la búsqueda de la estabilidad y la unidad. Este es ciertamente también el problema de Habermas, mas el modo en que Rawls lo enfrenta presupone el trabajo teórico previo de *TJ*, en el sentido de que presupone la autoridad de esa construcción, como si se tratase de Kant explicando los límites del imperativo categórico en una sociedad que reconoce el hecho del pluralismo.

---

<sup>12</sup> Rawls discute cada libertad en detalle en (2006), pp. 196 y ss.

De hecho, el punto de *LP* es:

[P]roveer una solución alternativa al problema de la estabilidad, de modo de mostrar que el argumento de Rawls a favor de los dos principios de justicia puede ser completado de un modo compatible con el hecho del pluralismo razonable. La estrategia de Rawls para hacer esto se encuentra en la apelación a la idea del consenso traslapado. En vez de mostrar que los miembros de una sociedad que bien ordenada por los principios de justicia llegarían a tener, y tendrían razón para sostener, un sentido de la justicia basado sobre estos principios porque llegarían todos a sostener la misma doctrina comprensiva [kantiana],<sup>13</sup> Rawls pretende mostrar que las personas tendrían razón para sostener un sentido de la justicia basados en sus dos principios de justicia sin importar qué doctrina comprensiva razonable lleguen a adoptar (Scanlon 2002, 159-160).

El modo de lograr aquello es mediante un compromiso fuerte con los límites entre lo público y lo privado. La esfera privada es la dimensión donde las concepciones del bien florecen y se desarrollan. Es aquí donde la razonabilidad se manifiesta y juega su rol como un ideal, que se expresa en las reclamaciones que los ciudadanos se hacen entre sí invocando sus respectivos puntos de vista, como lo expresaba Rawls en la cita más arriba. La esfera pública, por contraste, es aquella donde se realiza el consenso, el acuerdo y la estabilidad (Alejandro 1996, 10).

Entonces, desde la perspectiva de Rawls, y a partir de su caracterización de la dimensión de 'lo político', las visiones morales de los sujetos (las doctrinas comprensivas que adoptan) son,

relegadas a la esfera de la subjetividad privada, donde pueden reinar de modo supremo, mientras que en

---

<sup>13</sup> Entre corchetes en el original.

la esfera pública, la búsqueda por el “consenso traslapado” es el objetivo predominante (Alejandro 1996, 11).

Luego, Rawls exige que las personas en la esfera pública –ahora ciudadanos representados políticamente– se vean a sí mismos como personas libres. Esto significa que en la esfera privada los ciudadanos se comprometen con sus visiones morales personales (pues no pueden comprenderse a sí mismos en ausencia de ellas) mientras que en la esfera pública, para demostrar su autonomía (política), tienen que mostrarse capaces de tomar distancia de esas visiones, independizarse de ellas.

Esta relación entre la autonomía como valor –que un liberalismo perfeccionista, por ejemplo, busca proteger y reforzar–<sup>14</sup>

Según Sandel, un intento de acercamiento entre ambas doctrinas debe considerar la existencia de al menos dos formas que el liberalismo ha adoptado cuando se desarrolla en sede filosófico-política: primero encontramos lo que se denomina liberalismo *procedimental*, que insiste en que el Estado debe permanecer neutral frente a las distintas concepciones del bien que compiten y que los individuos favorecen en sus respectivas esferas privadas. Aquí se aprecia desde ya el individualismo como premisa subyacente, pero también un cierto aparato conceptual que apoya la consideración a favor de cierto mecanismo en virtud del cual se ven replicadas las preferencias racionales de los individuos en diseños institucionales (políticos).

En contra de este se presenta el proyecto *moralista* (‘formativo’ en la descripción de Sandel) del republicanismo que demanda al Estado que el diseño de las instituciones permita cultivar los hábitos relevantes, las así llamadas ‘virtudes cívicas’ de los individuos. El cuestionamiento central, entonces, busca el punto en el cual ambos proyectos se confrontan, y es aquí donde surgen

---

<sup>14</sup> Alejandro (1996), p. 11. Puede ser útil en este punto considerar las diferencias entre formas de liberalismo y entre los conceptos de autonomía, y situar a Rawls en el esquema. Sandel (1999) provee una explicación al respecto, a propósito del debate entre liberales y republicanos.

posturas de defensa al liberalismo pero moderando su mandato nuclear de prioridad de lo justo por sobre lo bueno, y entonces llegamos a lo que se denomina liberalismo *perfeccionista*, que sí reconoce ciertos valores que merecen ser cultivados y reforzados (tolerancia, respeto a los derechos del otro) y atribuye al Estado la carga de llevar adelante dicha tarea por medio del diseño de sus instituciones.

Luego de esta oferta, ¿qué reclamos puede hacer el republicano? Al parecer, ahora que reconocemos el respeto a la autonomía y la tolerancia como valores morales cuyo reforzamiento es deseable (y, por tanto, el combate a los vicios del consumismo, por ejemplo, también deseable en la medida en que contradigan estos vicios el proyecto de una sociedad compuesta por individuos genuinamente autónomos) será en la mejor interpretación que se pueda ofrecer de estos valores el punto de encuentro o divergencia entre republicanismo y liberalismo. Es importante recalcar aquí que, en la interpretación de Sandel, existen dos sentidos distintos del valor de autonomía: uno de ellos se refiere a la capacidad de elección, que podemos denominar concepción *individualista* de la autonomía, y el otro referido al concepto *kantiano* de autonomía, como ejercicio de la capacidad de acción en conformidad con el imperativo moral.

Sandel asocia al liberalismo procedimental con el concepto kantiano de autonomía, sólo porque desde su perspectiva una voluntad que se determina según consideraciones o circunstancias particulares es heterónoma, y no autónoma, en el sentido kantiano. Sandel repasa los dos sentidos de autonomía para buscar la utilidad de uno de ellos no ya simplemente como el paradigma de la concepción de la persona del liberalismo (procedimental-rawlsiano) sino como una especie de contrapeso a la tendencia colectivista del republicanismo, en la búsqueda de una suerte de híbrido entre liberalismo y republicanismo. A partir de la cercanía manifiesta entre la idea de voluntad general rousseauiana y la autonomía kantiana, Sandel descarta esta forma de autonomía como contrapeso. Puede ser, declara, que la autonomía en

el sentido individualista permita constreñir el alcance de la deliberación pública de modo de permitir a los individuos tomar decisiones sobre la base de sus preferencias y deseos. Sandel no ofrece respuesta clara. Todo depende, declara, del modo en que procedamos a tematizar moralmente la discusión sobre el valor de las preferencias y deseos, necesario para el desenvolvimiento ciudadano en la dimensión de lo político, y la distinción entre las esferas pública y privada, es clave para comprender la teoría política de Habermas como una apuesta crítica e intermedia entre las propuestas liberal y republicana (y a la vez para comprender su uso del concepto de autonomía). Revisemos esta cuestión.

La acción comunicativa de Habermas tendrá en *FV* pleno desarrollo en el así llamado ‘mundo de la vida’, mientras que en la dimensión que Habermas denomina ‘sistema’ prima la racionalidad instrumental-estratégica, pues esta dimensión se preocupa de la reproducción de las condiciones de la sociedad (por ello es en el mundo de la vida donde se desarrolla la intersubjetividad económica y políticamente dependiente del sistema) por medio del aparato administrativo y económico. El derecho es, como se sabe, el mediador entre estas dos dimensiones: Es el aparato que transforma el lenguaje propiamente comunicativo del mundo de la vida en el lenguaje estratégico del Estado administrativo y de la economía.<sup>15</sup> Esta concepción sociológica del derecho superaría, en su opinión, la aproximación kantiana de Rawls, esbozada en el parágrafo 38 de *TJ*, que depende de una concepción del sujeto como dotado de la creencia subjetiva en la legitimidad del derecho, fenómeno que asegura la normatividad del mismo. No habría –desde la propuesta sociológica– seguridad respecto a la racionalidad del seguimiento, ni respecto de su razones.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Sigo la explicación de McCormick (1997), p. 735. En la sección dedicada a la política deliberativa de *FV*, Habermas hará uso de este aparato conceptual para situar (como se hace a lo largo de todo el libro) su teoría del Derecho como discurso entre la propuesta liberal y la republicana, lo que revela uno de los aspectos centrales de la propuesta. Véase Habermas (2005), p. 372.

<sup>16</sup> McCormick (1997), p. 736.

Antes de comentar la concepción (supuestamente neokantiana) de la autonomía de la que depende el proyecto crítico de Habermas en sede de teoría política, es importante considerar el hecho de que los escépticos respecto del proyecto habermasiano –en particular desde un punto de vista rawlsiano– consideran el supuesto consenso subyacente a la institucionalidad política como un presupuesto arbitrario. Esta observación, sin embargo, no considera el aparato conceptual propiamente sociológico en que se apoya la teoría, aparato ciertamente ausente en *LP* toda vez que allí el sujeto y la institución se desarrollan de modo interdependiente. Más allá del espacio para la confrontación de las condiciones de la legitimidad de un Estado, el punto crucial subyacente es la expectativa de que “las reglas de lo jurídico y lo político fácticamente estén, y que normativamente deban estar, sujetas a constante y perpetua discusión, evaluación y transformación por las reglas de la vida social” (McCormick 1997, 736).

Aquí es célebre la observación (que emula la crítica de los hegelianos a los kantianos)<sup>17</sup> de que la posición original rawlsiana proyecta una participación por parte del sujeto en el desarrollo de las reglas de lo jurídico y lo político que es unilateral o puramente monológica<sup>18</sup> (y entonces, desde un punto de vista radical, como puro decisionismo arbitrario) cuando, por el contrario, lo que se requiere es que la formación y reforzamiento de dichas reglas involucren el consentimiento de todos los posibles afectados (al modo del principio neokantiano de universalización) (McCormick 1997, 739).

---

<sup>17</sup> Sobre la crítica de Hegel a Kant en la dimensión moral, véase Ormeño (2010).

<sup>18</sup> Esta crítica se encuentra también en Taylor (1994), p. 32: “Pero en la naturaleza del caso, no hay tal cosa como una producción interna, comprendida monológicamente. De modo que para comprender la íntima conexión entre identidad y reconocimiento, es necesario considerar una propiedad crucial de la condición humana que se ha hecho prácticamente invisible dada la abrumadora inclinación monológica de la corriente principal de la filosofía moderna”.

¿Qué rol juega la autonomía en esta propuesta? La respuesta se encuentra en la justificación que Habermas construye para la democracia constitucional, es decir, para la confluencia del paradigma democrático, por un lado, y la vigencia de una auténtica norma constitucional, por el otro, sometida siempre a la objeción contramayoritaria, enraizada en valores democráticos. Para Habermas, la justificación parte por asumir la cooriginalidad de los dos sentidos de la autonomía: pública y privada (Habermas 2001, 767). De acuerdo con Rawls, en cambio, ambas autonomías se desarrollan en esferas distintas. Antes nos referíamos a esto comentando la reserva de las convicciones morales a la dimensión privada. En *LP* esta reserva hace referencia de modo explícito a la noción de autonomía como valor ético que comparte lugar junto a la individualidad (ambos valores que se pueden deducir de la filosofía kantiana) en la esfera privada. La esfera pública es la de los ciudadanos, que expresan aquí su autonomía pública (política) reconociendo y aplicando los principios de justicia (Rawls 2006b, 91).

Por su parte, Habermas (2001) extrae la cooriginalidad de estas dimensiones de la autonomía a partir de la interpretación republicana de la filosofía política kantiana (en virtud de la cual se distingue entre autonomía como libertad de elección y autonomía colegisladora), y que utiliza para enfrentar la pregunta por la coherencia de la confluencia entre democracia y constitucionalismo. El modo en que hace esto es, primero, resaltando la importancia de lograr acuerdos discursivos en democracia, en los que es crucial el reconocimiento por parte de los ciudadanos del derecho como medio para la regulación de la vida en común, y donde media a la vez un criterio de legitimación socialmente compartido en virtud del cual se espera que todos los participantes igualmente situados y empoderados en la deliberación puedan libremente consentir.

En segundo lugar se presenta la vinculatoriedad transgeneracional de los acuerdos discursivos como una tarea que compete a la norma constitucional, pero que, por lo general, ante la opinión

pública, se presenta como carente de legitimidad. De este modo, para evitar la asunción circular de la legitimidad del proceso constituyente, Habermas enfatiza la propiedad prescriptiva de la constitución democrática. Se trata de un proyecto que ata al futuro y que tiene un momento definido de inicio en el tiempo. La tarea de actualizar la sustancia normativa parcialmente revelada corresponde a las futuras generaciones, y se hace a partir de la operatividad viva de los derechos consagrados en la constitución escrita.

El momento de origen de la constitución se aprecia en la práctica constituyente, que para Habermas tiene fuerza performativa, y queda expresada en la escrituración de la constitución. El momento originario, si supone el trabajo de una comisión constituyente, refleja una especie de instancia ideal de habla, con la condición de que los participantes en ese momento constitutivo histórico estén comprometidos con la tarea de regular por una vía legitimada su vida futura por medio del derecho positivo y además estén dispuestos a hacerlo siguiendo las reglas del discurso racional. Todos estos compromisos se traducen en el empleo de los mecanismos institucionales necesarios para llevarlos a efecto. Específicamente, los participantes de la instancia ideal de habla pretenden la creación de un sistema que “asegure que cada futuro miembro de la asociación cuente como el portador de derechos individuales” (Habermas 2001, 776). De este modo, se dará origen a un catálogo de derechos básicos provenientes de la elaboración autónoma del derecho a la libertad de acción, derechos políticos y derechos que aseguren la igual protección ante las leyes.

Por último, también se deben incluir derechos básicos que emerjan de la elaboración autónoma del derecho a una igual oportunidad para participar en el proceso político de formación de la ley. De esta forma, que el catálogo de derechos surja en el momento constituyente considerando los derechos que se generan a partir de la elaboración autónoma por parte de los ciudadanos, y que incluya tanto la libertad de acción como la participación política, apoya la concepción de la cooriginalidad habermasiana.



El reflejo de lo anterior en los términos de la teoría filosófica que hemos estado comentando se encuentra en la idea de que el Estado de Derecho se inscribe en la colegislación autónoma en la dimensión de lo político, del mismo modo en que el imperativo categórico está inscrito en la colegislación autónoma en la dimensión de lo moral. Ambas dimensiones se necesitan mutuamente. Habermas afirma, entonces, que lo anterior

explica porqué la confluencia entre soberanía popular [paradigma democrático] y constitucionalismo se ve reflejada en la relación entre la autonomía del ciudadano [autonomía política] y la autonomía del individuo privado [autonomía ética]: la una no puede realizarse sin la otra (Habermas 2001, 779).

En lo que queda revisaré algunos puntos de la crítica que en sede de teoría política Habermas le dirige a Rawls, y la réplica de éste. El foco estará en los aspectos de la concepción del sujeto y de la caracterización de lo político de ambos autores. Hacia el final desarrollaré algunos aspectos del debate respecto de, entre otras cosas, el aparato conceptual de la filosofía moral subyacente al concepto de razonabilidad rawlsiano (que contrasta con el de racionalidad comunicativa).

## El debate Habermas-Rawls<sup>19</sup>

La reflexión crucial que hace Habermas al referirse al procedimiento racional que Rawls elabora para concebir la autoridad normativa de los principios de justicia aparece cuando trata la posición original como la versión del imperativo categórico kantiano en la dimensión de la intersubjetividad (Habermas 1999b, 57). Un neokantiano como Habermas, criticando el modo en que otro neokantiano como Rawls hace uso de la imagen procedimentalista de la razón práctica de Kant, sugiere que es en torno a esta

---

<sup>19</sup> Véase el intercambio entre Habermas (1998) y Rawls (1998). Sobre la disputa, véanse Adinolfi (2007) y Alútz (2007).

cuestión donde ofrecerá el crítico una versión alternativa. La misma crítica al individualismo del procedimiento racional kantiano vale para la posición original rawlsiana. Al dirigirse a la teoría política de Rawls, Habermas reproduce la observación que ya hiciera en *FV* al respecto, a saber, que el *test* se aplica monológicamente, de manera que cada sujeto considera privadamente el contenido de la voluntad del resto de los individuos situados en sus perspectivas aisladas. Esto, sostiene Habermas, resulta inadecuado, y ofrece nuevamente una explicación de las bondades de la ética discursiva y de su principio de universalización para favorecer la concepción alternativa de la moral subyacente a la comunidad política estable que asume el hecho del pluralismo.

Habermas continúa explicando que la aplicación del principio de universalización supone una toma de posturas (roles) ideal, y que supone además en esto una interpretación de la propuesta de G. H. Mead en términos de una teoría pragmática de la argumentación. Considerando estos compromisos teóricos del autor se entiende la incomodidad que le producen –al igual que a Sandel (1998)– las pesadas cargas que Rawls impone a los sujetos al momento de operativizar su capacidad racional de derivar principios a partir de una situación hipotética (es decir, al operativizar un punto de vista moral sobre el mundo). Afirma Habermas:

[U]na respuesta conveniente sería aligerar esta carga por medio de hacer operativo el punto de vista moral de un modo distinto. Tengo en mente aquí el procedimiento más abierto de una praxis argumentativa que proceda bajo los exigentes presupuestos del “uso público de la razón” y que no ponga entre paréntesis desde un comienzo el pluralismo de las convicciones (1999b, 59).

Para construir la crítica se hace necesario enfrentar las intuiciones que guían y apoyan la *normativización* del proceso deliberativo-político que es el objeto de *TJ*. Según Habermas, el contenido normativo de la concepción de la persona como un individuo po-

líticamente autónomo (que tiene un sentido de la equidad y una capacidad para adoptar una concepción de lo bueno) requiere una justificación ulterior. Esta concepción de la persona –según Habermas interpreta a Rawls– debe ser neutral de modo de resultar aceptable desde las perspectivas interpretativas de distintos puntos de vista. Habermas se preocupa aquí de buscar la coherencia teórica en las ideas de Rawls que se espera obtener a partir de presuposiciones sociológicas o morales. En este punto es útil recordar (*supra*, p. 18) que el objeto de *LP* es compatibilizar el principio de neutralidad con los principios de justicia derivados de un procedimiento racional, y que al hacer esto Rawls las personas de una sociedad bien ordenada “*tendrían razón* para sostener un sentido de la justicia” de acuerdo con los dos principios de justicia “sin importar qué doctrina comprensiva razonable lleguen a adoptar” (Scanlon 2002, 159-160; mi énfasis).

Destaco esta vez en la cita lo que constituye el punto central del giro. Lo que aporta la supuesta coherencia entre la teoría y las suposiciones sociológicas o morales, es la capacidad de los sujetos de *tener razones* en el sentido de tener el deseo de justificar sus posiciones y convicciones ante otros en la dimensión de la intersubjetividad. Esta “razonabilidad” que hemos venido destacando es aquello que permite el convencimiento de los ciudadanos (autónomos en sentido político) de la concepción de la justicia propuesta, necesaria para lograr el consenso políticamente relevante, en el sentido del proyecto de *LP*. Esta razonabilidad –dice Habermas, todavía buscando la coherencia del proyecto– reemplaza a la verdad como el criterio relevante de modo de presentar la relación entre los principios y los supuestos sociológicos y morales como una relación coherente, y entonces la justificación ulterior necesaria debe exigirse de modo más riguroso. Habermas lo explica así:

Rawls introduce lo “razonable” como una propiedad de las personas morales. Las personas que cuentan como sujetos razonables poseen un sentido de la justicia y entonces tienen la posibilidad y el deseo de con-

siderar condiciones justas de cooperación, al mismo tiempo que son conscientes de la falibilidad del conocimiento y –reconociendo estas “cargas de la razón”– están dispuestos a justificar sus concepciones políticas de modo público (Habermas 1999b, 64).

Se aprecia en esta descripción la íntima relación, casi de identidad, entre la idea de razonabilidad y de autonomía política. Ambas pertenecen a la concepción rawlsiana de la persona, lo que a su vez implica una concepción de la razón práctica, compuesta por dos dimensiones: la de la validez normativa (dimensión deontológica) que Habermas deja de lado como no problemática, y la de la esfera pública (dimensión pragmática). Esta dimensión de publicidad la describe Habermas –sin que quede siempre claro en el texto si se trata de una perspectiva propia o fiel a la letra de la obra criticada– como una “perspectiva común desde la cual los ciudadanos *mutuamente* se convencen los unos a los otros respecto de lo que es justo o injusto solamente coaccionados por la fuerza del mejor argumento” (Habermas 1999b, 64).

Luego de parafrasear y citar a Rawls en torno a la “normativización” que provee la idea de objetividad y de razón pública, Habermas interpreta la propiedad de lo “razonable” como apuntando a la reivindicación discursiva de una pretensión de validez, y como un predicado para la validez de expresiones normativas. Esta asociación de ideas (mas bien, lectura del proyecto de Rawls a la luz de categorías propiamente habermasianas) no se le atribuye al propio Rawls, pues se deja claro que el reconocimiento de la (mera) “razonabilidad” cumple aquí el rol de reemplazar (o de evitar) la pregunta por el valor veritativo de las diversas concepciones del mundo. El punto es que la razonabilidad es el criterio que las concepciones reconocen *por sí mismas* (por así decirlo) en el largo plazo, luego de competir sosteniendo pretensiones de verdad equivalentes (de igual peso).

Ahora bien, la orientación de esta crítica –que supone un enfrentamiento a la estatura de la teoría en términos de su verdadera posibilidad de éxito dada la confusión o asimilación (irreflexiva,

como lo deja ver la crítica) entre preguntas de validez y preguntas de aceptación (o aceptabilidad)– apunta finalmente a la contribución inicial (y, puede decirse, central) de *LP*: la subordinación de lo racional a lo razonable, del egoísmo y el autointerés a lo intersubjetivo y pragmático. Esta subordinación sacrifica el estatus epistémico de la propuesta, puesto que no cuenta con un desarrollo de los conceptos sustantivos (de la persona) que aparezca fuera de la dimensión del proceso del uso público de la razón y que le provea de sustento. Habermas afirma que el punto de vista moral (que se necesita para apoyar la teoría) se encuentra ya implícito en la “constitución socio-ontológica de la práctica pública de la argumentación” (Habermas 1999b, 69). Esta práctica pública argumentativa, y la lógica del juego de roles y de puntos de vista disponibles, no está disponible en el esquema rawlsiano, y eso revela un déficit, o bien de la idea misma de “razonabilidad” como noción filosófico-moral, o de su empleo por Rawls.

Tal y como aquí se ha venido haciendo, Habermas –correctamente– vincula razonabilidad con autonomía. El uso de la expresión *political*, además de hacer referencia al principio de neutralidad que se exige ante la confluencia de diversos puntos de vista, sirve para resaltar la importancia de las convicciones que los ciudadanos hacen valer, de modo de delimitar el espectro de desacuerdos relevantes. Cuando nos referimos a estas convicciones tiene sentido hablar del desdoblamiento de la persona en una identidad pública de ciudadano y una no pública de persona privada gobernada por su concepción individual de lo bueno. Llevado al nivel de la pregunta por la consistencia de la democracia constitucional, la sujeción de lo racional a lo razonable se muestra como una priorización de la libertad privada en desmedro de las libertades políticas. En contra de esta priorización, Habermas echa mano a la idea cooriginalidad de las formas de autonomía (en la dimensión de lo jurídico, cooriginalidad de formas de derechos individuales deducidos del reconocimiento de autonomía) a partir de su interpretación (republicana) de la teoría política kantiana.

El hecho de que Rawls busque evitar esta discusión como parte de una estrategia filosófica lo pone en ciertos aprietos que se podrían evitar si asumiera que la filosofía política juega un rol mucho más modesto que el que él pretende que juegue. Esta es la objeción realista de Williams (que en esto está cerca de Habermas) al moralismo político de Rawls. Lo que importa ahora no es notar lo problemático que se hace desarrollar el *moralismo* de la teoría política sino el amplio alcance que a la filosofía política se le pide jugar cuando se le exige que (sin un aparato conceptual separado sino en sus propios términos) defina un concepto de persona coherente con el diseño institucional propuesto (o el principio justificador).

Rawls en su réplica insiste en el uso de su propio aparato conceptual a tal punto que trata la teoría de Habermas como una doctrina comprensiva y que entonces se debe relegar a la esfera privada para su completa inteligencia (Rawls 1998, 79). En su respuesta, la situación ideal de habla es una doctrina comprensiva y la posición original (su “equivalente”) está limitada únicamente a la dimensión de “lo político”. Rawls resume *LP* en algunas líneas:

La conjetura es que cuando preguntamos cuáles son los principios más razonables de la justicia política para una *democracia constitucional* cuyos ciudadanos son considerados como libres e iguales, razonables y racionales, la respuesta es que estos principios vienen dados por un mecanismo de representación en el cual las partes *racionales* (entendidas como fideicomisarios de ciudadanos, uno por cada ciudadano) están situados en condiciones *razonables* y limitados por estas condiciones de modo absoluto. Así, los ciudadanos libres e iguales se contemplan como alcanzando por sí mismos un acuerdo acerca de dichos principios políticos en condiciones que representan a aquellos ciudadanos igualmente como razonables y racionales (Rawls 1998, 84-85; mi énfasis).

Luego de esto enfrenta directamente a la teoría de la acción comunicativa, y a la crítica de su neokantismo monológico. Según Rawls, en el nivel práctico hay apelaciones a la autoridad de la razón humana por parte de todos los ciudadanos dado que en democracia se protege la libertad de expresión. Esta caracterización de la propiedad “dialógica” de la dimensión de lo político se refuerza incluyendo a todos los ciudadanos en la actividad de juzgar los méritos de la posición original en su mérito estricto de ser una “sofisticación” del mecanismo representativo democrático (Rawls 1998, 87). Es decir, en democracia la perspectiva compartida se asegura por cuanto hay oportunidad para todos de criticar el diseño institucional de la representación política, núcleo esencial—como se decía más arriba— de la dimensión de lo político.

Dicho lo anterior sobre la idea de deliberación pública o de participación conjunta o de reconocimiento intersubjetivo (tratadas aquí como ideas con contenido y alcance muy general), respecto del rol que juega la razonabilidad Rawls repite ideas ya expresadas en *LP*. No se trata de la evaluación de la verdad de ninguna expresión ni posición ni punto de vista. “Lo político” como dimensión tiene sus propias reglas y puede eludir preguntas por la verdad. La distinción entre lo razonable por un lado, y la verdad y lo racional por otro (Rawls 1998, 100) es crucial para comprender a cabalidad esta clausura operativa de lo político que evita que potenciales objeciones lleguen a tener éxito.

La réplica es larga y trata variadas cuestiones repitiendo los elementos esenciales de una versión estándar del liberalismo político. Me interesa comenzar a concluir exponiendo un par de puntos de la dúplica de Habermas, particularmente reveladores de las importantes preconcepciones filosóficas en juego que parecen verse replicadas aquí como evidencia de que esta es una muestra de un debate de mucho mayor alcance.

En la dúplica, Habermas sutilmente vincula el problema de la racionalidad de los sujetos con el de la construcción de un foro público de debate evaluando el éxito del intento de transformar el contractualismo en el fundamento de la práctica discursiva

inter-subjetiva. Lo que resulta es la conocida objeción al liberalismo contemporáneo vinculado a la tradición contractualista (aprovechando el *revival* de la tradición de la mano precisamente de Rawls, y luego de Scanlon) que describe el escenario resultante como “solipsista”.<sup>20</sup> Este problema de la posición original se describe como la falta de una “perspectiva pública, intersubjetivamente compartida” previa al consenso traslapado (Habermas 1998, 158). Ésta se concibe como una estrategia de naturaleza hobbesiana, la de conciliar la moralidad privada que fundamenta lo institucional. Este es el punto que presentará Williams para caracterizar a Rawls como un moralista político. Claro está que en el caso de Rawls, no así en el de Hobbes, la moral subyacente revela divergencias (el hecho del pluralismo). En el manejo de esa divergencia, se requiere –en los términos de Habermas– una “tercera perspectiva [más allá del observador y participante, que incluya a todos en conjunto] para lo razonable”, debido a lo contraintuitivo que resulta que “una concepción pública de la justicia deba obtener su autoridad moral en última instancia de razones no públicas” (Habermas 1998, 161). De nuevo la teoría pragmática de la argumentación es el aparato conceptual que apoya la crítica, claro que ahora se usa para criticar la propiedad de la razonabilidad como inadecuada para dotarnos de la perspectiva de un debate colectivo y público.

Entonces, es definitivo que razonabilidad y deliberación en el sentido de la teoría de la racionalidad comunicativa no son idénticos, ni se sitúan demasiado cerca. La formación del acuerdo en virtud del cual reconocemos lo que es políticamente relevante, o lo que encontramos en la dimensión de lo político, exige una revisión del proceso de formación del acuerdo, ya que el punto de partida *hacia* el acuerdo supone un convencimiento de la validez de los conceptos de justicia (públicos) en el contexto de las respectivas concepciones del mundo (privadas). Cuando el acuerdo se debe lograr entre ciudadanos que se reconocen mutuamente y sus divergentes puntos de vista, la carencia de un tercer punto

---

<sup>20</sup> Véase en otros términos Habermas (1998), pp. 154-157.



de vista o tribunal imparcial que revise la rectitud del proceso de subordinar la doctrina moral privada al valor político exige de la propiedad de razonabilidad más de lo que Rawls pretendía que ofreciera, o bien más de lo que puede dar: que nuestra racionalidad práctica en sí misma exhiba o sea capaz de una imparcialidad articulada.

Este punto, que es bastante radical y forma parte de las conclusiones del trabajo crítico de Habermas, merece un análisis con mayor detalle que aquí no estoy en condiciones de ofrecer. Queda claro que sugiere que la exigencia de reconocimiento, que podemos llamar exigencia de “trato mutuo equitativo”, excede los términos o los límites de la razonabilidad. Es posible que esta propiedad haga visible la adopción de puntos de vista o convicciones morales, pero no alcanza a fundamentar la necesidad del trato mutuo equitativo.

## **Conclusión: El verdadero debate**

La crítica nos deja con al menos dos preocupaciones. La primera es definir los límites de lo razonable en términos de su aptitud para lograr el objetivo de mirar la sociología subyacente al liberalismo evitando la imagen de una comunidad compuesta por sujetos egoístas y orientados a su propia conservación. La justificación de instituciones específicas propias de la comunidad política moderna occidental puede ser un primer paso en la dirección de robustecer la condición de razonabilidad que supuestamente logra el objetivo propuesto. La segunda preocupación dice relación con la calidad de la crítica de Habermas: ¿Es una crítica realista? ¿O kantiano-republicana? ¿liberal? Me parece que en la pregunta por el estatus de la exigencia de trato mutuo equitativo que Habermas menciona hacia el final de su dúplica se encuentra el primer paso hacia la caracterización de la crítica, además de la atención que debemos poner en el uso del concepto de autonomía.

Para comenzar a resolver la segunda preocupación es necesario considerar la vinculación que se ha propuesto, en el terreno de la

teoría de la acción racional, entre Habermas y Hegel. Se ha dicho al respecto que ambos:

[P]iensen que una teoría de la acción de corte individualista es incapaz de dar cuenta de la profunda interdependencia que existe entre los miembros de las sociedades modernas. La imagen del actor solitario que delibera acerca del curso de acción a tomar, ponderando para ello los costos y beneficios de las distintas alternativas disponibles para la satisfacción de sus necesidades y deseos, no es, ciertamente, una imagen falsa de lo que entendemos por agente racional. Pero sí es una imagen incompleta, toda vez que una serie de instituciones y mecanismos sociales contribuyen de manera decisiva a formar las necesidades y deseos de los individuos, como también a determinar el tipo de consideraciones relevantes que el agente debe tomar en cuenta en la deliberación de su acción –y esto incluye, no en última instancia, el sentido de su propia agencia. Por otro lado, ambos parecen estar de acuerdo en que para los miembros de las sociedades modernas ese sentido está en directa relación con la autocomprensión de cada uno de ellos como agente libre o autodeterminado. De hecho, el enfático aprecio que, creo, ambos comparten por las formas modernas de vida –si se las compara con formas ‘tradicionales’– reside, precisamente, en que las primeras ofrecen a los agentes posibilidades mucho mayores de autorrealización (o si prefieren, de autodespliegue) individual que las segundas (Ormeño 2009).

La relación me interesa considerando, por un lado, la tarea pendiente de situar la crítica de Habermas cerca del realismo, o bien del republicanismo (kantiano), o bien de una forma híbrida de liberalismo, y, por otro, la capacidad de rendimiento de la propiedad de razonabilidad. Sobre lo primero, me parece que una

asociación con alguna de las dos primeras doctrinas políticas depende de la resolución previa de la cercanía entre Habermas y Hegel, en un sentido (podríamos decir) positivo y negativo: positivo para la primera pues una interpretación del proyecto en esa dirección intentaría acercar el desafío realista a las observaciones de Habermas exaltando el valor de la tradición, de la cultura y de la situación histórica de los sujetos; negativo para el caso del republicanismo, porque en ese caso se debe lidiar antes con la interpretación de la filosofía política de Kant, y resolver si resiste ser comprendida bajo dicho enfoque y luego insertar el elemento hegeliano.<sup>21</sup> En el caso de la tercera asimilación, me parece que la cuestión depende de la posibilidad de considerar la idea de cooriginalidad de las autonomías como compatible con una noción liberal. Esto es ciertamente un reto. La idea de cooriginalidad surge como respuesta al desafío liberal que plantea la prioridad de una forma de autonomía sobre otra. Pero aquí entran en juego las variadas combinaciones posibles entre dos formas de liberalismo y dos concepciones de la autonomía.<sup>22</sup> Allí aparece la posibilidad de acercar la crítica a una forma de liberalismo perfeccionista compatible con las autonomías cooriginales, por un lado, y la otra posibilidad de tratar la autonomía en sentido individualista como contrapeso a un republicanismo (habermasiano) asumido dada la cooriginalidad de autonomías, donde la idea de individuo modera tanto la autonomía política cooriginaria como el proyecto formativo del Estado.

Respecto de la otra cuestión no resuelta, es importante destacar que, en el probable origen hegeliano de las críticas realista, republicana y habermasiana, se encuentra un desafío dirigido no ya al proyecto original del liberalismo político desarrollado en la década de lo noventa –que en el debate académico contemporáneo se reconoce necesario por el aparato conceptual que aporta

---

<sup>21</sup> Algo como esto veo en Ormeño “Reforma sin revolución: El republicanismo como forma de gobierno” (MS) y “Violencia y autorespeto: Las bases kantianas de la libertad exterior” (MS) (al interpretar los deberes jurídicos).

<sup>22</sup> Véase la explicación de la diferencia que propone Sandel (1999).

pero ya superado— sino a la corriente que surge a partir de dicho proyecto, que hoy podemos llamar “filosofía política analítica contemporánea”, y que absorbe ciertamente el proyecto rawlsiano (refinado por sus seguidores) en lo que respecta a la adopción de puntos de vista sobre la base de la *razonabilidad* como estándar.

Las objeciones que se dirigen a esta línea de pensamiento se resumen en dos: que es moralista, y que es ahistórica. La idea de razonabilidad aplicada a instituciones políticas que tienen un valor para los sujetos en la comunidad actual que se identifican con y hacen uso de ellas, tiene capacidad de rendimiento para asumir la crítica y elaborar una respuesta. Estas instituciones pueden ser los derechos subjetivos, vistos como entidades respecto de las cuales tenemos razones para querer. Entre ellas, podemos dar prioridad a la privacidad y a la libertad de expresión de modo de permitir un intercambio saludable entre los miembros de la comunidad respecto de lo que se considera moral y políticamente valioso.

Esta perspectiva puede asumir una forma de relativismo benigno, al preocuparse de la evolución del catálogo de derechos en episodios históricos y comunidades distintas. Quizás es deudora de una suposición sobre el contenido y naturaleza de los derechos, como derechos en el sentido jurídico, pero también incorpora las reclamaciones morales relevantes referidas a derechos en sentido jurídico. Como se aprecia en la crítica realista de Williams (que es aquella que formula las dos reclamaciones que menciono contra la filosofía política analítica contemporánea: que es ahistórica y moralista), ésta depende fuertemente de su propia comprensión de las opciones disponibles para explicar el vínculo entre el sujeto y lo político: un subjetivismo en materia de razones (¿relativismo?) o bien una suerte de universalismo kantiano.<sup>23</sup> No hay alternativa entre estas dos opciones. La *razonabilidad* aparece entonces como una tercera posibilidad. Las razones que podemos dar en la forma de reclamaciones dirigidas hacia las instituciones, para exigir reconocimiento por parte de las instituciones y por parte de

---

<sup>23</sup> Debo este punto al profesor T.M. Scanlon.

otros, pueden perfectamente entenderse bajo la lógica del diseño de una intersubjetividad en el nivel abstracto de persecución de un acuerdo sobre principios siguiendo la lógica contractualista.

Se podría pensar que algo como esto intenta Rawls en su ‘réplica a la crítica de Hegel’ en *LP* (Rawls 2006b, 266-269). En dicha sección, el autor insiste en que el proyecto de una teoría liberal de la justicia implica asumir una interpretación procedimental (y no solo idealista) de la doctrina de Kant (de su imperativo de la moral) y que la posición original cumple ese rol. Pero lo interesante es que, al asumir la crítica de Hegel al idealismo kantiano, Rawls entienda la observación como dirigida contra la doctrina del contrato social. Así, destaca que una de las objeciones dirigidas a dicha doctrina, consiste en el reclamo de que ésta

[N]o reconocía la naturaleza social de los seres humanos, y dependía de la atribución de ciertas aptitudes naturales fijas, además de deseos específicos independientes de, y por propósitos teóricos anteriores orientados hacia, la sociedad (Rawls 2006b, 267).

En esta respuesta Rawls refuerza el carácter contractualista de su teoría, como una superación en todo caso del contractualismo regulativo pero con elementos históricos, que se aprecia, según Rawls, en las teorías de Hobbes y Locke. La versión kantiana evita el contexto histórico porque pretende evitar las injusticias en términos de la vulneración al estándar básico de igualdad. Es decir, la versión kantiana pretende evitar lo perverso del contexto histórico como pauta. Esta afirmación se refuerza con el punto, crucial a mi parecer, y recurrente en *LP*, de que el objeto del “acuerdo racional” entre individuos en una sociedad, del que trata el libro, es *específico* (la justicia de trasfondo). No hay pronunciamiento respecto de la naturaleza, y capacidad de rendimiento, de acuerdos racionales similares en contextos no políticos, o bien, no institucionales. Esto es precisamente lo que Habermas reconoce como el límite de la razonabilidad.

Ahora bien, Rawls tiene ciertamente otra respuesta a Hegel, no ya en *LP*, sino en su interpretación de la filosofía política hegeliana, desarrollada en sus lecciones de historia de la filosofía moral. Explica Rawls:

[E]l papel de la filosofía política, tal como la ve Hegel, consiste en concebir el mundo social [...] y expresarlo en una forma en la que podamos verlo como *racional* [...] es éste un término importante en la filosofía alemana. No debe confundirse con la racionalidad instrumental o de acuerdo a fines o económica. A menudo es mejor la palabra castellana “razonable” (Rawls 2007, 348).

Para Rawls, la filosofía como reconciliación de Hegel tiene por objeto un mundo social *razonable*. Esto significa que el compromiso con las prácticas sociales de la comunidad y con la situación histórica de la misma –proceso necesario (en términos de Hegel) para lograr a su vez un compromiso con normas morales y jurídicas– exige del sujeto el ejercicio de la capacidad de interrelación con sus semejantes en la elaboración de pautas de comportamiento.<sup>24</sup> En lo que respecta a la teoría política, Rawls tiene una respuesta para Hegel que es la misma para Habermas. Cuando este último reprocha a Rawls que las razones de los sujetos razonables no son públicas y de cualquier manera intentan determinar la forma de lo público, Rawls responde:

La *Teoría de la Justicia* sigue a Hegel [...] cuando hace de la estructura básica de la sociedad el *primer*

---

<sup>24</sup> Rawls interpreta a Hegel como un “liberal de mente reformista moderadamente progresista”. Al mismo tiempo cree –erróneamente a mi parecer– que la filosofía política de Hegel puede estudiarse y comprenderse con independencia de su metafísica (Rawls [2007], p. 346). Según Renato Cristi la teoría política de Hegel presenta un elemento liberal y uno conservador. El primero se aprecia en el recurso a elaboraciones abstractas de la idea de persona y derechos individuales, propio de la tradición idealista. El elemento conservador se aprecia en su compromiso con el empirismo, y la remisión a entidades concretas, como la familia o la sociedad civil. Cristi (1989), p. 728.

sujeto de la justicia. Las personas están enraizadas en la sociedad [. . .] Los conceptos de persona y sociedad están entrelazados [. . .] Si los ciudadanos de una democracia constitucional deben reconocerse mutuamente como libres e iguales, las instituciones básicas deben educarles en esta concepción de sí mismos [. . .] Esta labor de educación forma parte del papel de una concepción política (Rawls 2007, 384).

En su réplica a Habermas, Rawls insiste en que circunscribir lo político a la estructura básica asegura que sea en el contexto social donde se desarrolle la relación dialógica entre sujetos. Enfatiza la importancia de la disposición (propia de democracias constitucionales modernas) de canales e instituciones que permitan la reflexión y la crítica ciudadana. En su respuesta a Hegel, en tanto, hace referencia a la importancia de la educación de los ciudadanos como elemento político. Se espera, así, que por medio de la educación los sujetos que conviven en una comunidad determinada aprehendan valores y propiedades características de su contexto social e histórico, y se comprometan con su mundo social.

Con esto podemos decir que *LP* es una propuesta de raigambre hegeliana.<sup>25</sup> Aquí el escéptico se retuerce con propiedad. Parece demasiado sencillo insistir en el carácter contractualista de una propuesta teórica (como lo hace Rawls en *LP*) y al mismo tiempo afirmar que en la práctica los ciudadanos se comprometen con el carácter *real* e *histórico* de la sociedad en que se espera que los principios derivados del procedimiento contractual rijan. Por esta razón, en este punto (y considerando la interpretación hegeliana de la tesis habermasiana) la crítica del sociólogo alemán reclama una reevaluación. El realismo que Williams le atribuye a Habermas se tiene que considerar para efectos de determinar si en definitiva se trata de una perspectiva que fluye de la misma concepción del sujeto o bien se le imputa simplemente al autor como una visión general del trabajo filosófico. Lo primero supone

---

<sup>25</sup> Debo este punto a los profesores Juan Ormeño y Juan Pablo Mañalich.

afirmar que se asume una perspectiva *contextual* al sostener que el ejercicio de uso público de la razón por la vía de una *praxis* argumentativa pluralista es el mejor modo de satisfacer una exigencia de trato mutuo equitativo que se pueda replicar en algún diseño institucional (como la razonabilidad rawlsiana pretendía hacerlo).

Por todo lo dicho no se puede dejar de poner atención al desarrollo ulterior de la idea de razonabilidad en el foro académico angloparlante. En particular a un desarrollo que espera inmunizarse contra la crítica aquí desarrollada y a la que pudiera uno referirse como “contractualismo social”.<sup>26</sup>

Así quisiera concluir afirmando que un intento de expansión de los términos de la teoría contractualista contemporánea como aparato conceptual de apoyo de cierta concepción del sujeto, de la razón práctica y de la agencia (elementos de filosofía moral fundamentales para el objeto de estudio de la filosofía política) puede constituirse en el siguiente paso en el debate que aquí hemos considerado.<sup>27</sup>

La crítica de Habermas a Rawls, como una réplica en la dimensión filosófica moral y política contemporánea de la crítica de Hegel a Kant, requerirá para su completa inteligencia un estudio de los términos de la propuesta contractualista contemporánea, al menos en la dimensión abstracta, y su situación en el debate Kant-Hegel contemporáneo (es decir, en el debate entre neokantianos y neohegelianos). El resultado del estudio permitirá, creo, aplicar los postulados a la dimensión práctica, ya sea de la ética o de la teoría política.

---

<sup>26</sup> Debe recordarse que la idea de razonabilidad como estándar en *LP* se origina en la propuesta filosófico-moral contractualista de Scanlon (2003) (*cf.* Rawls [2006b], p. 67n2). La propuesta se desarrolla en Scanlon (1998).

<sup>27</sup> Un intento tal puede apreciarse en una colección de ensayos dedicados al análisis de la filosofía moral de Scanlon, en Matravers (2003).



## Referencias bibliográficas

- Alejandro, Roberto (1996). "What is political about Rawls's Political Liberalism?", *The Journal of Politics*, 58 (1).
- Apel, Karl-Otto (2007). *Estudios éticos*. Fontamara: México D.F.
- Atria, Fernando (2009). "La verdad y lo político", *Derecho y Humanidades*, 15.
- Button, Mark & Kevin Mattson (1999). "Deliberative democracy in practice: Challenges and prospects for civic deliberation", *Polity*, 31 (4).
- Cohen, G. A. (2001). "Where the action is. On the side of distributive justice" en *If you're an egalitarian. How come you're so rich?*. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts.
- Cristi, Renato (1989). "Hegel's Conservative Liberalism", *Canadian Journal of Political Science*, 22 (4).
- Edgar, Andrew (2006). *Habermas: The key concepts*. Routledge: New York.
- Garín, Renato (2010). *Después de la república. Para un republicanismo del siglo XXI*. Instituto Democracia y Mercado: Santiago.
- Gauthier, David (1969) *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Clarendon Press: Oxford.
- Habermas, Jürgen (1983). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península: Barcelona.
- Habermas, Jürgen (1984). *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Cátedra: Madrid.
- Habermas, Jürgen (1998) "Razonable versus verdadero, o la moral de las concepciones del mundo", en Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós-I.C.E. Universidad Autónoma de Barcelona: Barcelona.
- Habermas, Jürgen (1999a). "A genealogical analysis of the cognitive content of morality", en *The inclusion of the other: Studies in political theory*. MIT Press: Cambridge, Massachusetts.
- Habermas, Jürgen (1999b). "Reconciliation through the Public Use of Reason" en *The inclusion of the other: Studies in political theory*. MIT Press: Cambridge, Massachusetts.
- Habermas, Jürgen (2001). "Constitutional Democracy: A paradoxical union of contradictory principles?", *Political Theory*, 29 (6).
- Habermas, Jürgen (2005) *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trotta, España.
- Knops, Andrew (2006). "Delivering deliberation's emancipatory potential", *Political Theory*, 34 (5).
- Kukathas, Chandran Philip Pettit (2004). *La teoría de la justicia de John Rawls y sus críticos*. Tecnos: Madrid.
- MacIntyre, Alasdair (2007). *After virtue. A study in moral theory*. University of Notre Dame Press: Notre Dame, Indiana.

- Matravers, Matt (ed.) (2003). *Scanlon and contractualism*. Frank Cass: Londres.
- McCormick, John (1997). "Habermas' discourse theory of law: Bridging Anglo-American and Continental legal traditions?", *The Modern Law Review*, 60 (5).
- Mouffe, Chantal (1999). *El retorno de lo político*. Paidós: Barcelona.
- Nozick, Robert (1973). "Distributive justice", *Philosophy and Public Affairs*, 3 (1).
- Ormeño, Juan (2009). "Habermas como intérprete de Hegel", manuscrito presentado en Conferencia "Habermas: 80 años", Universidades Diego Portales y Adolfo Ibáñez, 8 y 9 de septiembre.
- Ormeño, Juan (2010). "Dualismo y praxis o ¿Cuál es el problema con la moral kantiana, profesor Hegel?: La crítica a la 'concepción moral del mundo' en la *Fenomenología del espíritu*" en Vanessa Lemm y Juan Ormeño (eds.), *Hegel, pensador de la actualidad*, Universidad Diego Portales: Santiago.
- Pettit, Philip (2008) *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton University Press: Princeton.
- Rawls, John (1998). "Réplica a Habermas", en Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós-I.C.E. Universidad Autónoma de Barcelona: Barcelona.
- Rawls, John (2006a). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica: México.
- Rawls, John (2006b). *Liberalismo político*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Rawls, John (2007). *Lecciones sobre historia de la filosofía moral*, Paidós: Barcelona.
- Riffo, Ernesto (2010). "Sobre los usos de situaciones imaginarias en filosofía política", en M. E. Orellana Benado (comp.), *Causas perdidas: Ensayos de filosofía, jurídica, política y moral*. Catalonia: Santiago.
- Rosen, Allen (1996). *Kant's theory of justice*. Cornell University Press: Ithaca, New York.
- Sandel, Michael (1998). *Liberalism and the limits of Justice*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Sandel, Michael (1999). "Liberalism and Republicanism: Friends or foes? A reply to Richard Dagger", *The Review of Politics*, Vol. 61, n2, 1999
- Scanlon, T. M. (1998). *What we owe to each other*. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts.
- Scanlon, T. M. (2003). "Contractualism and utilitarianism", en *The difficulty of tolerance: Essays in political philosophy*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Scanlon, T. M., "Rawls on justification" en Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge companion to Rawls*. Cambridge University Press: Cambridge.

- Taylor, Charles (1994). "The politics of recognition", en Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Princeton University Press: Princeton, New Jersey.
- Williams, Bernard (2005). *In the beginning was the deed: Realism and moralism in political argument*. Princeton University Press: Princeton, New Jersey.